

BIENES COMUNES Y DEMOCRACIA

Hermenéutica crítica de las instituciones del procomún

Álvaro Ramis Olivos

Tesis doctoral

Dirigida por
Dra. Adela Cortina Orts

Doctorado Interuniversitario en Ética y Democracia



Valencia, 2014

*Amo las cosas loca, / locamente.
Me gustan las tenazas, / las tijeras,
adoro/ las tazas, / las argollas,
las soperas, / sin hablar, por supuesto,
del sombrero.*

[...]

*Amo / todas las cosas,
no sólo / las supremas,
sino / las infinita- /mente
chicas, / el dedal,
las espuelas, / los platos,
los floreros.*

[...]

*Amo / todas / las cosas,
no porque sean
ardientes / o fragantes,
sino porque / no sé,
porque / este océano es el tuyo,
es el mío: / los botones, / las ruedas,
los pequeños / tesoros
olvidados, / los abanicos en
cuyos plumajes
desvaneció el amor
sus azahares,
las copas, los cuchillos,
las tijeras, / todo tiene
en el mango, en el contorno,
la huella / de unos dedos,
de una remota mano / perdida
en lo más olvidado del olvido.*

[...]

*muchas cosas / me lo dijeron todo.
No sólo me tocaron / o las tocó mi mano,
sino que acompañaron / de tal modo
mi existencia / que conmigo existieron
y fueron para mí tan existentes
que vivieron conmigo media vida
y morirán conmigo media muerte.*

Oda a las cosas

Pablo Neruda

ÍNDICE

Agradecimientos

Introducción

I parte : Genealogía de los Comunes

1. El redescubrimiento de los bienes comunes

- 1.1 La invisibilidad del procomún
- 1.2 Motivos de un regreso
- 1.3. Hacia un enfoque interdisciplinar basado en los comunes
- 1.4 Procedimientos justos y virtudes cívicas
- 1.5 Sobre el estatuto del enfoque
- 1.6 La dimensión hermenéutico-crítica
- 1.7 El problema de los bienes comunes «de la humanidad»
- 1.8 Conclusión: hacia un mapa de los nuevos bienes comunes

2. Los bienes comunes en las sociedades arcaicas

- 2.1 La comunidad primitiva en el estado de naturaleza
- 2.2 La primera forma de propiedad: ni individual ni colectiva
- 2.3 La economía del don y el principio de reciprocidad
- 2.4 La revolución neolítica y las sociedades arcaicas
- 2.5 La racionalidad económica del animal simbólico
- 2.6 El caso del antiguo Israel

3. Las sociedades preindustriales: economías incrustadas en normas sociales

- 3.1 El caso griego
- 3.2 La controversia platónico-aristotélica sobre la propiedad común
- 3.3 La *res communes* romana
- 3.4 La propiedad común en la patrística
- 3.5 La comunidad de bienes bajo el modo germánico

- 3.6 El reconocimiento de los bienes comunales durante el feudalismo
- 3.7 La *Charta Magna*: ampliación de libertades y protección de los comunes

4. La tragedia de los cercados

- 4.1. Los bienes comunes en la primera modernidad
- 4.2 El debate sobre la propiedad durante las guerras civiles inglesas
- 4.3 La expansión de los *enclosures* en el siglo XVIII
- 4.4 Las revoluciones liberales y la nueva noción de propiedad
- 4.5 Los cercamientos al «trabajo vivo»

II parte: Los Bienes Comunes en la modernidad post-teleológica

5. Hacia el «individualismo posesivo»

- 5.1 Los axiomas de la sociedad posesiva
- 5.2 La construcción de un mercado de «mercancías ficticias»
- 5.3 La arquitectura interna del giro «hobbesiano-lockeano»
- 5.4 La naturalización del nuevo individualismo en Hume
- 5.5 Rousseau: del «estado de naturaleza» a la vida en sociedad
- 5.6 La crítica kantiana al «individualismo posesivo»

6. El siglo del procomún

- 6.1 La revalorización decimonónica de la comunidad
- 6.2. Thomas Paine y la renta mínima garantizada
- 6.3. Las búsquedas del «primer socialismo»
- 6.4 La sublimación anarquista de la propiedad común
- 6.5 El mutualismo de Proudhon
- 6.6 El comunitarismo de Tönnies
- 6.7 El Catolicismo Social y el destino universal de los bienes.
- 6.8 Críticas y revalorizaciones de la Doctrina Social de la Iglesia Católica

7. Los *commons* en Marx: itinerario de una evolución conceptual

- 7.1 El lugar de los bienes comunes en la obra de Marx
- 7.2 El joven Marx y los cercamientos de tierras en Alemania
- 7.3 Sociedad humanizada y humanidad socializada
- 7.4 La discusión con Max Stirner en «La ideología alemana»
- 7.5 En el nombre del progreso
- 7.6 El Marx tardío: del reino de la necesidad al reino de la libertad
- 7.7 El proyecto marxiano como «transubstanciación de la propiedad»

8. Los bienes comunes intangibles en el capitalismo cognitivo

- 8.1 La producción *peer-to-peer* a debate.
- 8.2 El cercamiento de los comunes intangibles
- 8.3 La especificidad de los bienes comunes inmateriales
- 8.4 El software libre y las «cuatro libertades»
- 8.5 Los peligros del «ciberfetichismo»
- 8.6 Discernimiento crítico de la razón tecno-productiva
- 8.7 El solipsismo de la «ética del *hacker*»

III parte: Del *homo œconomicus* al *homo cooperans*

9. Hardin, o la tragedia como mito

- 9.1 El argumento de la tragedia de los comunes
- 9.2 Escapar al dilema del prisionero
- 9.3 Entre Leviatán y la privatización
- 9.4 La tragedia de los anticomunes
- 9.5 Los límites de la metáfora trágica
- 9.6 El drama de los comunes

10. El concepto de bienes comunes en la obra de Elinor Ostrom

- 10.1 La difícil clasificación de los bienes económicos
- 10.2 La escuela de «Análisis Institucional y Desarrollo» de Bloomington

- 10.3 Bienes rivales no excluibles
- 10.4 Instituciones y recursos de fondo común
- 10.5 Principios de diseño institucional
- 10.6 Amenazas a la gobernanza de los recursos de fondo común
- 10.7 Críticas y debates en torno al enfoque de la escuela de Bloomington

11. Una «democracia del común» a partir de la «Escuela de Bloomington»

- 11.1 Democracia y reglas institucionales de uso
- 11.2 Una democracia policéntrica
- 11.3 Co-producción de los bienes públicos
- 11.4 Capital Social y democracia de los comunes
- 11.5 Los problemas de escala
- 11.6 Corolarios políticos de la obra de Ostrom

12. Hacia una fundamentación ético-discursiva del gobierno de los bienes comunes

- 12.1 Los límites de las costumbres
- 12.2 En la trampa del solipsismo metodológico
- 12.3 Desde la «insociable sociabilidad» humana
- 12.4 La transformación semiótico-pragmática de la ética kantiana
- 12.5 De la pragmática trascendental a la ética discursiva
- 12.6 Comunidad real y comunidad ideal de comunicación

13. La aplicación de la ética del discurso y el gobierno democrático de lo común

- 13.1 La crítica del escéptico
- 13.2 El desprecio del cínico
- 13.3 La irrupción del subalterno
- 13.4 La *ethica cordis* y las potencialidades del vínculo comunicativo
- 13.5 Asediar la fortaleza, sin ánimo de conquista

Conclusiones

Conclusions

AGRADECIMIENTOS

Los deberes cumplidos se deben reconocer y valorar en justicia. Pero los dones que se reciben sin obligación contraída se deben agradecer de corazón.

Sin el impulso de Arianne, su compañía amorosa y su confrontación de ideas y de criterios, no habría llegado muy lejos en este proyecto. Estos versos de nuestro querido Huub Oosterhuis la reflejan en plenitud, como quien se atrevió a soltar sus raíces, para dejarse llevar por nuevos vientos:

Een mens te zijn op aarde

*Een mens te zijn op aarde
is eens voorgoed geboren zijn
is levenslang geboortepijn.
een mens te zijn op aarde
is leven van de wind.*

*De bomen hebben wortels
de bomen mogen stevig staan
maar mensen moeten verder gaan.
de bomen hebben wortels
maar mensen gaan voorbij.*

Teis y Lena, sin darse cuenta, han llenado de colores y risas todos mis días, y en medio de sus juegos y sus travesuras, le han dado el verdadero sentido a mi trabajo.

Gracias a mi extensa familia de Chile, especialmente a los tíos y tías Víctor y Verónica, Malva y María y general todos los que se preocuparon y cuidaron de mi papá en sus últimos meses. Y además por su apoyo y cariño en la distancia, que se sintió cercano e intenso en los momentos más duros.

A toda la familia en Holanda, en especial a Henk, y Josephine, por su cariño y protección incondicional.

A los amigos y amigas de siempre, que nos han ayudado en lo pequeño y en lo grande. Víctor Hugo de la Fuente y Manuel

Cabieses, una ventana maravillosa para estar en Chile, con palabras. Yorcys Gutiérrez y Jaime Mella, Eben-Ezer en nuestro camino. Manuel Ossa y Raúl Rosales, fuente de inspiración, ideas y criterio. Alicia Sánchez, por su mano tendida y su confianza a toda prueba. Libio Pérez y Yasna Sáez, por su aprecio y apoyo compartido. Al profesor Ricardo Salas Astraín, por sus oportunas sugerencias.

A los grandes amigos de Holanda, Lieve Troch y Huub Vogelaar, Niek y Lily Oudenhuijzen, Wietske Verkuyl y Derk Stegeman. *Hartelijk bedankt.*

Pero también a nuestros nuevos amigos de Valencia, que nos han regalado experiencias de aprendizaje inolvidables: Alfredo Esteve, Victoria Tenreiro, Vicente Garcés, Andrés Valencia, al grupo *DonesCreients*. Varios de ellos han sido lectores de algunos capítulos.

Y por supuesto, un agradecimiento especial a la profesora Adela Cortina, maestra del diálogo cordial, y a Jesús Conill, por el precioso tiempo regalado en los seminarios de los lunes.

Finalmente, mi reconocimiento sincero a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile CONICYT, sin cuyo apoyo esta investigación no habría sido posible.

INTRODUCCIÓN

Enero de 2000. Los habitantes de Cochabamba se rebelan ante el proyecto de privatizar la empresa sanitaria de su ciudad y el incremento de las tarifas en un 35%. «El agua es nuestra» se escucha en todas sus movilizaciones (OSAL, 2000).

Enero de 2004. La red internacional «Vía Campesina» se reúne en el IV Foro Social Mundial, en Mumbai. El tema del encuentro es «¡Libertad para las semillas!», que se ven amenazadas por las grandes corporaciones que elaboran simientes patentadas, protegidas por royalties y nuevas restricciones legales, que impiden su almacenamiento e intercambio (Gómez, 2004).

Mayo de 2011. Los estudiantes universitarios chilenos llenan las calles demandando una «educación pública, gratuita, sin lucro y de calidad para todos». Rechazan que la educación se entienda como un «bien de consumo», tarifado con altísimos aranceles que exigen el endeudamiento crónico de sus familias (OSAL, 2012).

Octubre de 2011. Se presenta en la Cámara de Representantes de los Estados Unidos la ley S.O.P.A. (*Stop Online Piracy Act*), bajo el argumento de proteger la propiedad intelectual. Sus detractores ven en ella un ataque a la libertad de expresión y al carácter «abierto» de Internet y responden con el eslogan: «Nosotros somos la Web» (Benkler *et al.*, 2013).

Mayo de 2013. Manifestaciones en Estambul en contra de la destrucción del parque Taksim Gezi, bajo el lema «Taksim es nuestro, Estambul es nuestro». El parque había sido destinado a un centro comercial, a pesar de su valor histórico y constituir uno de los pocos espacios de intercambio social en el centro de la ciudad (Amnesty International, 2013).

Enero de 2014: los vecinos del barrio burgalés de Gamonal protestan contra la resolución inconsulta del Ayuntamiento de construir un bulevar sobre la calle Vitoria, la principal vía que cruza su urbanización. La prensa titula: «El Gamonal se prepara para seguir defendiendo su calle» (Álvarez, 2014).

Un parque en Turquía y una calle en España. La Universidad en Chile e Internet en Estados Unidos. Semillas en India y agua en Bolivia. Los personajes de estas seis escenas se vinculan por exigir

lo que sienten que les pertenece. Ninguno de ellos reclama la propiedad de esos bienes, bajo dominio individual y excluyente. Eso no quiere decir que no se perciban como «dueños» de ellos. Al demandar lo que consideran como «propio» no exhiben títulos de propiedad, porque ven sus exigencias como evidentes por sí mismas. De allí que experimenten estos sucesos como la desposesión ilegítima de bienes a los que reclaman acceder, habitar y permanecer.

Más que a una cosa, un objeto o un espacio físico, lo que reclaman es un derecho, unas capacidades y unas posibilidades de vida. Aunque la razón jurídica no les ampare en su protesta. Con razón Adela Cortina, siguiendo a Zubiri y Aranguren, dice que la vida humana es un proceso de «apropiación de posibilidades», y que el fracaso vital consiste en su «expropiación», porque otros se la apropian o porque uno mismo decide venderla, y perder su autonomía (Cortina, 1998: 25- 26).

Conflictos como estos se han extendido en las últimas décadas. Revelan una polémica que supera el debate tradicional entre la eficiencia del mercado o la eficacia del Estado. Lo que se escucha en las calles no se agota en detener una privatización o alentar una estatización. Lo que se pide es el derecho de los involucrados a participar en el gobierno de los espacios que sustentan sus vidas. El régimen de propiedad de esos bienes no constituye el tema central para estos movimientos. Lo que rechazan es la clausura de las posibilidades de acceso, control y decisión sobre aquellos lugares o recursos en los cuales viven y participan. De allí que demanden que esos bienes sean «comunes», aunque formalmente permanezcan bajo régimen de propiedad pública o privada. Su aspiración no se orienta por un afán de poseer, sino de ser reconocidos en el seno de una comunidad inclusiva y autolegisladora, formada por personas libres e iguales, que se sienten con el deber de tratarse mutuamente como fines en sí mismos.

La noción de «bienes comunes» permite a estos movimientos interpretar y expresar esas demandas. Poco a poco, ese concepto ha entrado en los debates de la teoría constitucional, la administración de los ambientes naturales y los servicios públicos, el derecho a la comunicación, la gestión del patrimonio genético y en general, en las discusiones referidas al «patrimonio de la humanidad».

En ese proceso de valorización cabe un papel relevante a la obra de la politóloga norteamericana Elinor Ostrom. La Real Academia de Ciencias Sueca, al reconocerla con el llamado Premio Nobel de

Economía en 2009 comentó: «Elinor Ostrom ha desafiado la concepción tradicional de que la propiedad común es mal manejada y que debe regularse, ya sea por las autoridades centrales o que se privatice» (R.S.A.S., 2009).

Ostrom, por medio de extensos estudios de casos, analizó los mecanismos institucionales, formales o informales, legales o arraigados en las costumbres, por los cuales diversas comunidades gestionan eficientemente sus bienes comunes y evitan su colapso. Demostró así que los recursos de uso común pueden ser administrados de forma efectiva y sustentable cuando no se consideran *terra nullius* y se cuenta con un campo acotado de interesados, que interactúan para mantener su productividad y sostenibilidad a largo plazo. De esa forma impugnó la teoría imperante, que a partir del artículo de Garret Hardin «La tragedia de los comunes» (1968) había argumentado la necesidad de asignar estos bienes al mercado o al Estado, desconociendo la posibilidad de mantenerlos en régimen de procomún. Hardin describió un caso hipotético, en el cual unos pastores, motivados por interés personal y actuando racionalmente, terminan por destruir un recurso compartido y limitado, aunque a ninguno de ellos les convenga. Ante ese dilema trágico, su prescripción fue el «cercamiento de los comunes», lo que describió como una medida ineludible. Como consecuencia de esta recomendación algunos bienes, que se creían imposibles de mercantilizar, patentar, o apropiar, se privatizaron o clausuraron, sin garantizar de forma simultánea que mantuvieran su función social y sin avalar su protección a largo plazo.

La obra de Ostrom y su escuela respondió a esos planteamientos revitalizando un concepto que se tendía a asociar con prácticas anacrónicas, propias de sociedades arcaicas o tradicionales. Gracias a trabajos como los suyos hoy se ha empezado a reconocer que:

Los bienes comunes son las redes de la vida que nos sustentan. Son el aire, el agua, las semillas, el espacio sideral, la diversidad de culturas y el genoma humano. Son una red tejida para gestar los procesos productivos, reproductivos y creativos. Son, o nos proporcionan, los medios para alimentarnos, comunicarnos, educarnos y trasportarnos; hasta absorben los desechos de nuestro consumo (Helfrich, 2008: 21).

Este renovado interés por la idea de los comunes no se comprende fácilmente desde las teorías económicas y los marcos jurídicos de la

modernidad, que no se avienen con su complejidad. Más que a propietarios, los bienes comunes integran a ciudadanos, usuarios, consumidores, usufructuarios, extractores, transeúntes y productores. Este colectivo puede ser extenso (la humanidad, los ciudadanos de un país o una ciudad) o restringido (una familia, una cooperativa, una empresa). Incluye elementos de la naturaleza, como el agua, el aire, la información genética de plantas, animales y seres humanos; pero también apunta al conocimiento acumulado en el dominio público, el espectro radioeléctrico o las redes descentralizadas de comunicación.

Para comprender los bienes comunes es necesario desandar la historia, buscando genealógicamente las causas de su actual invisibilidad en la teoría económica y en los sistemas jurídicos. Si se rastrean esas fuentes se descubre que el concepto de bienes comunes posee un largo bagaje histórico, filosófico y jurídico, que ha transitado por momentos centrales en la configuración del pensamiento occidental, como la promulgación del «Código Justiniano», o la conformación de los regímenes forales del Medioevo. Pero en torno al siglo XVI y XVII se inició un giro teórico que les deslegitimó como recursos improductivos (manos muertas a desamortizar), lo que originó un largo proceso de cercamiento y mercantilización, que les terminó diluyendo y desvalorizando.

Existe mayor claridad sobre los bienes comunes en el mundo anglosajón, heredero de un sistema jurídico consuetudinario, en el que todavía quedan pequeños remanentes legales de esas nociones (Linebaugh, 2009a). También se comprende su rol en países poco centralizados, como Italia, en donde los gobiernos municipales, de larga tradición, colaboraron al desarrollo y mantenimiento del capital social de sus comunidades (Putnam, 1994; Rodotà, 2013). Y también se les valoriza en Estados en los que convive la tradición jurídica occidental con sistemas legales indígenas, que se armonizan bajo modelos de pluralismo jurídico, como en Bolivia (Mattei, 2013; García Linera, 2013).

En los últimos años se ha evidenciado que las tecnologías digitales abren nuevas posibilidades a la interacción social, lo que posibilita la socialización del conocimiento y la información. Estos cambios permiten atisbar un «proto-modo de producción» (Bauwens, 2012) que va a contracorriente de la racionalidad del *homo oeconomicus*, ya que genera valor a partir de la cooperación entre iguales.

Aunque se trata de procesos germinales, esta hipótesis revela los límites de la antinomia entre propiedad pública o estatal y propiedad privada. Tal como lo demostró Ostrom, frente a la lógica de la acumulación individual e ilimitada, también puede existir la racionalidad del *homo cooperans*, basada en un equilibrio policéntrico y en la relacionalidad entre pares.

Aunque estas nuevas prácticas y experiencias productivas entrañan potencialidades a explorar, a la vez someter a un examen crítico. Las tecnologías de la comunicación no siempre inducen comportamientos cooperativos. La sociedad del conocimiento no se ha mostrado capaz de superar la crisis estructural de la economía industrial y masificar el empleo decente. Las redes sociales no son el antídoto a la debilidad de los vínculos asociativos. Una «ciberdemocracia» no puede sustituir a la democracia de los vínculos directos y los mecanismos representativos.

De la misma forma, los modelos económicos basados en redes de pares se basan en el respeto irrestricto a la reciprocidad, las costumbres, las normas de uso, y las convenciones concordadas. En ello radica su fuerza, pero también su debilidad, ya que bajo esta lógica se pueden incubar exigencias heterónomas, que limiten los horizontes de libertad de quienes participen en ellos. Los lazos de cooperación, en sociedades plurales, requieren fundarse en un punto arquimédico que respete la autonomía humana, capaz de superar cualquier tentativa de imponer autoritariamente una doctrina comprensiva del bien. De allí que la fundamentación del enfoque basado en los comunes debe superar el riesgo de encallar en el convencionalismo, el colectivismo, la «orientación al objetivo», o la subordinación acrítica a una axiología material, que entre en conflicto en una sociedad moralmente pluralista. Un problema que Adela Cortina analiza al afirmar:

Se dice que en las edades Antigua y Media existió una gran identificación entre cada individuo y su comunidad, porque entendían que la buena marcha de su comunidad coincidía con su propio bien. En ese caso no parecía muy necesario justificar la obligación de obedecer a unas leyes que beneficiaban a la comunidad y también a cada uno de los miembros. Pero en el mundo moderno se introduce la sospecha de que los intereses de un individuo puedan no coincidir con los de su comunidad y, en tal caso ¿Por qué obedecer a las normas? Las versiones modernas del individualismo serán un intento de respuesta a esta pregunta, que

hoy continúa abierta, porque no se ha realizado el sueño de los “comunitaristas” de formar comunidades en torno a una idea de bien común. En nuestras sociedades, por contra, entran en conflictos intereses individuales y grupales y parece difícil ir más allá (Cortina, 1998: 63-64).

Esta observación justifica que la ética del discurso pueda prestar sus lentes al «enfoque basado en los bienes comunes», aportando una vía de clarificación y discernimiento de las normas que deben, o pueden, regular la vida en el contexto del «politeísmo axiológico» de la modernidad. Una fundamentación ético-discursiva permitiría superar la tendencia de las instituciones del procomún a velar exclusivamente por los intereses inmediatos de los directamente involucrados, ampliando su perspectiva para incorporar a todos los potenciales afectados y para asumir las consecuencias futuras de sus decisiones. Se enfatizaría así una voluntad de inclusión y reconocimiento, que lleve a exigir que ninguna persona sea excluida como interlocutor válido (Apel, 1985: 380). Siguiendo esta caracterización de los dilemas del enfoque, la investigación se propone tres objetivos generales:

1. Examinar la evolución de las instituciones del procomún, a partir del cambio de paradigma político y filosófico de la modernidad.
2. Presentar críticamente las bases del debate contemporáneo sobre los bienes comunes y su vinculación con las teorías democráticas.
3. Sugerir algunos criterios ético-discursivos que permitan fundar el «enfoque basado en los bienes comunes» en la razón comunicativa y la responsabilidad solidaria.

Estas metas se operacionalizan por medio de los siguientes objetivos específicos:

- 1.1 Identificar fuentes históricas y filosóficas que permitan comprender la evolución de las instituciones del procomún.
- 1.2 Interpretar críticamente esas transformaciones, mostrando las relaciones entre las ideas y las prácticas vinculadas a los bienes comunes.
- 2.1 Presentar una revisión literaria actualizada sobre el «enfoque basado en los comunes».

2.2 Relacionar críticamente esos aportes, en orden a captar su horizonte de posibilidades, en sociedades pluralistas y democráticas.

3.1 Contrastar el «enfoque basado en los bienes comunes» con la fundamentación de la ética del discurso, propuesta por K.O- Apel y complementada por A. Cortina y su grupo de investigación.

3.2 Proponer argumentos en orden a la clarificación de las propuestas basadas en los bienes comunes desde la ética del discurso.

En términos amplios, la tesis espera aportar ideas, recomendaciones, e intuiciones que colaboren al desarrollo de nuevas investigaciones interdisciplinarias sobre las materias que se abordan.

Estos puntos se desarrollarán en trece capítulos, divididos en tres partes. La primera de ellas, llamada «La genealogía de los comunes», buscará delimitar el marco conceptual de esta investigación, en términos generales. Y explorará, en perspectiva hermenéutico-crítica, el proceso de construcción de normas de uso, costumbres, y leyes, que consolidó un complejo marco de gobernanza de los bienes comunes en las sociedades tradicionales. Para eso se describirá su rol en la economía, el derecho y la temprana configuración de los sistemas políticos occidentales.

La segunda parte «Los Bienes Comunes en la modernidad post-teológica», analizará las consecuencias del giro «individual-posesivo», que sobrevino a la filosofía política occidental a partir del siglo XVII, enfocando esos cambios en las instituciones de gobierno de los bienes comunes. Se describirán los procesos de cercamientos propietarios (*enclosures*), mostrando sus efectos. A la vez, se estudiarán las tentativas teóricas y prácticas de recuperar durante la modernidad la idea de «lo común». Finalmente se analizarán las posibilidades socializadoras que han abierto las nuevas tecnologías, en el marco de la sociedad del conocimiento y la información.

La tercera parte, «Del *homo œconomicus* al *homo cooperans*», presentará la obra de Elinor Ostrom y su escuela, describiendo sus principales aportes a la conformación de una teoría democrática que valore los bienes comunes. A la vez, se analizarán sus limitaciones, especialmente en orden a su fundamentación ética. Por ese motivo, se le contrastará con la ética del discurso, propuesta por K-O. Apel y J. Habermas, a partir de la interpretación que ofrecen

de ella Adela Cortina y el grupo de investigación de las Universidades de Valencia (Universitat de València) y Castellón (Universitat Jaume I). Por esa vía, se explorará la manera de cimentar un enfoque basado en los bienes comunes que garantice la autonomía de las personas, el reconocimiento de los ciudadanos, la legitimidad de las leyes y la justicia de las instituciones.

Las dificultades de esta tarea son variadas: se requiere trabajar desde la integración de perspectivas, vinculando de forma interdisciplinar las aproximaciones económicas, históricas, filosóficas, jurídicas y sociológicas, en especial, los estudios sobre el impacto social de las nuevas tecnologías. En segundo lugar, el enfoque basado en los comunes es un campo de investigación germinal, en pleno proceso de taxonomizar y normar sus categorías y conceptos. En tercer lugar, las tensiones políticas y sociales, implicadas en los procesos de privatización y mercantilización de los comunes, llevan a que el debate se exprese de forma apasionada, lo que demanda momentos para abstenerse y postergar el juicio y momentos para reconocer el alcance vital de estas discusiones.

En respuesta a estas dificultades, este texto intentará aplicar un método «hermenéutico-crítico», coherente con una interpretación de los bienes comunes como un sistema de «deberes mutuos», que permiten la *concordia discors*, propia de la «insociable sociabilidad» humana. Para entenderlos se requiere «una forma diferente de racionalidad» (Rodotà, 2013), basada en la valorización de los vínculos intersubjetivos. No basta el recurso a una historia descriptiva de las ideas. Se requiere buscar su sentido, captar su horizonte de posibilidades y de manifestación, en orden a comprenderles «desde la estructura misma de la vida» (Zubiri, 1980: 254).

I Parte
GENEALOGÍA DE LOS COMUNES

Capítulo 1

EL REDESCUBRIMIENTO DE LOS BIENES COMUNES

Este capítulo presenta el concepto de bienes comunes, describiendo los motivos que han llevado a su invisibilización en las teorías económicas y en los modelos jurídicos al uso. Explora la etimología de la palabra «común», describiendo su singularidad y su dimensión moral. A la vez, describe cómo en las últimas décadas se ha venido revalorizando la noción de bienes comunes al calor de varios focos de controversia que han impulsado el desarrollo de un enfoque teórico-práctico de los mismos. Se trataría de un paradigma interdisciplinar con un doble estatuto: en el plano analítico, se le podría describir como una teoría de la justicia, y en el plano hermenéutico-crítico, como una categoría interpretativa de los derechos de ciudadanía social. Finalmente, se buscará clarificar la idea de bienes comunes «de la humanidad».

1.1 La invisibilidad del procomún.

A *prima facie* los bienes comunes son aquellos que pertenecen a «comunidades capaces de explotar un recurso sin que ninguno de sus miembros lo posea en exclusiva» (Rowan, 2012). Constituyen «formas institucionales nacidas de la capacidad de auto-organización de las comunidades, con capacidad de asegurar la sostenibilidad de los recursos en el tiempo» (D'Alisa, 2013: 30). Esta definición se vincula a la primera acepción de la palabra «común»: «adj. Dicho de una cosa: Que, no siendo privativamente de nadie, pertenece o se extiende a varios. Bienes, pastos comunes» (R.A.E., 2011).

Este acercamiento es suficiente como una primera delimitación, pero se muestra incompleto a muy poco andar. ¿Cómo operacionalizar o taxonomizar esta forma concreta de «posesión no privativa», a la que apunta el diccionario?

Se trata de una idea rica en matices y sutilezas conceptuales. En torno a ella se evidencia la difícil convivencia entre distintas formas de concebir e interpretar los derechos de dominio y de propiedad, que se han positivado de forma histórica. Ello se hace palpable en lo complejo que resulta superar un marco de comprensión que opera bajo categorías binarias, que transitan entre lo propio y lo ajeno, lo estatal y lo privado, lo de todos y lo de nadie; bajo un *a priori* que declara que algo es «propio» sólo si se lo tiene bajo dominio exclusivo. Como observa M. Hardt «somos tan estúpidos que sólo podemos reconocer el mundo como privado o público. Nos hemos vuelto ciegos al común» (2011:7). De allí que interpretar el ámbito de «lo-compartido» constituya un «tema de nuestro tiempo», en el sentido orteguiano, ya que exige afinar el punto de vista (Ortega y Gasset, 1980).

Esta ceguera nocional dificulta penetrar en un intrincado artefacto, que como observa Bollier (2011: 3) es esencialmente «relacional», y no «transaccional». Se trata de una idea escurridiza, que no se deja atrapar en las estructuras definicionales y terminológicas de uso cotidiano. Incluso existen autores que son abiertamente escépticos respecto a poder alcanzar una definición mínima en este campo (Hartzog: 2003). La inadecuación de los actuales marcos categoriales conduce a que el enunciado de los bienes comunes apunte a una variedad tan vasta de entidades y finalidades que el término tiende a convertirse en un «significante vacío», o «sin significado» (Laclau, 1996: 69). El peligro que advierte en ello S. Rodotà radica en que un uso extremadamente amplio «puede poner en peligro la eficacia de esta expresión y banalizar su camino» (Rodotà, 2013: 3):

Si la categoría de los bienes comunes sigue siendo una nebulosa que incluye todo y lo contrario, si se le confía a una especie de regeneración social, entonces puede ocurrir que pierda la capacidad de identificar con precisión las situaciones en las que la calidad "común" de un activo pueda liberar toda su fuerza (Rodotà, 2012).

Un grado de claridad básico se puede alcanzar por la vía etimológica. Roberto Esposito, revisando las lenguas neolatinas y germánicas, advierte que «común» [*commun, commune, Common, Kommun*] siempre refiere a lo que comienza donde lo «propio» termina (Esposito, 2007: 26). Quintiliano en *Institutio oratoria* lo dice directamente: *Quod commune cum alio est desinit esse*

proprium [Lo que es común con otros deja de ser propio] (Quint. *Inst.* 7, 3, 24). Por ello, Esposito define un primer sentido de lo «común» como lo que concierne a más de uno, a muchos, o a todos. Es lo «público» frente a lo «privado», lo «general» ante lo «particular». Es el *κοινος* griego, del cual deriva *Gemein* en el antiguo germánico, y sus derivados modernos *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaftung* (Esposito, 2007: 26).

Esa primera acepción es muy general, por lo que no permite delimitar de modo taxativo entre lo «común» en tanto «público», «general» o «de todos» respecto a lo «común» en cuanto expresión de lo de «muchos», «varios» o «algunos».

Para profundizar en esta distinción Esposito analiza la palabra latina *commūnis*, que se arraiga en la partícula *cum* y en el término *munus*. El *cum* latino expresa «lo que vincula» y crea una relación. Pero a la vez *cum* también pone una distancia, distingue y separa, sitúa un ámbito de conjunción y disyunción entre unas partes separadas, que por algún motivo están vinculadas. Se es «con» respecto a algo o hacia algo. Pero esos componentes, mutuamente relacionados, permanecen en su identidad, sin que se mezclen y se cree algo entitativamente nuevo. De allí que la *communitas* no se pueda identificar con un todo integral, «con la plenitud del cuerpo social en cuanto *ethnos*, *Volk*, pueblo» (Esposito, 2007: 23).

El vocablo *munus*, que hace parte de la locución *commūnis*, se compone a su vez de la raíz *mei* y el sufijo *nes*. Esa doble raigambre hace que *munus* pueda tener tres significados distintos, que apartan lo «común» de la dicotomía «público» - «privado». *Munus* se puede entender como *onus*, *officium* y *donum*.

Los dos primeros alcances [*onus*, *officium*] llevan a la idea general de «deber», de la cual derivan nociones como función, empleo o puesto. En ese sentido *munus* es lo «no espontáneo», lo «no facultativo», sino «lo obligatorio». Pero el tercer significado [*donum*] parece contradecir lo anterior. Esposito se pregunta por esa razón «¿en que sentido un don habría de ser un deber?» (Esposito, 2007: 26). Y se responde: *munus* es al *donum* lo que la especie es al género: un tipo específico de don. «Quien ha aceptado el *munus* está obligado [*onus*] a retribuirlo» (Esposito, 2007: 27). Es una *retribūtiō* que se puede ofrecer en bienes o en servicios [*officium*]. Si el don tiene una intención unilateral, gratuita, que no demanda restitución, el *munus* es un «contra-don», propio de relaciones de reciprocidad que mandatan el intercambio, es «el don que se da porque se debe dar, y no se puede no dar» (Esposito, 2007: 28).

Lo *commūnis* nace de una obligación contraída y requiere una desobligación, por medio de una nueva donación que se entrega con munificencia. «Lo que prevalece en el *munus* es, en suma, la reciprocidad, la mutualidad [*munus-mutuus*] del dar, que determina entre el uno y el otro un compromiso» (Esposito, 2007: 29). Esta acepción de «común» rompe definitivamente con una impropia sinonimia entre *communitas* y *res-publica*, que a su vez induce a una errada identificación entre *koinonía* [κοινωνία] *polis* [πόλις] y *ekklesia* [ἐκκλησία] (Esposito, 2007: 29).

Este equívoco conduce a la falsa equiparación entre «comunidad», entendida como lo de «muchos», y «sociedad», como lo de «todos». Así entendida, la comunidad es un conjunto de personas unidas por una relación de deber o de deuda mutua, y no por la posesión de una propiedad en común: «Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta un límite que se configura como un gravamen» (Esposito, 2007: 30). Por eso Jean-Luc Nancy afirma que: «El ser-en-común se define y se constituye por una carga», y esa carga es el *cum*, somos nosotros mismos. (Esposito, 2007: 16). Esposito deduce de esta paradoja una antonimia entre *communitas* e *inmunitas*: «comunidad» como obligación de desempeñar una función e «inmunidad» entendida como el beneficio de la *dispensatio*, la exención de deberes [*vacatio muneris*] de quien puede ser *ingratus*, de modo legítimo, respecto a su comunidad.

Desde el romanticismo y el nacionalismo decimonónico se dejó de percibir esta dimensión deontológica de la comunidad. Por el contrario, se tendió a sustancializar y teleologizar la comunidad, pensándola como una «propiedad» que se agrega a la naturaleza de los sujetos, y que les hace «más», y hasta «mejores», que como individuos. Incluso Weber bebe de esta idea al definir la comunidad como la «común pertenencia subjetivamente sentida» (Weber, 1964: 34). Pero las comunidades que se constituyen en torno a los bienes comunes no se fundan en el sentimiento compartido de emoción identitaria, ante un origen y un destino. Se instauran ante el deber de sostener en el tiempo una actividad vital. Se las puede reconocer como experiencias de ordenamiento social e institucional, con mayor o menor grado de formalidad, pero invariablemente arraigadas a la facticidad de las costumbres.

Los regantes que gobiernan las *séquies de l'Horta de València* por medio del *Tribunal de les Aigües* no comparten un *sentiment* homogéneo de *Valencianitat*. Es la hidrografía de la huerta la que

ha impuesto una realidad que exige a los irrigadores superar sus conflictos de acción colectiva por medio de un sistema que garantice una antitética *concordia discors*, una discordante armonía, propia de la «insociable sociabilidad» humana.

En consonancia a esta exploración etimológica se debe intentar la decodificación de los «bienes comunes», centrando el análisis en la relación intersubjetiva que los constituye. Nuestro idioma posee la antigua expresión «procomún», que lograba apuntar al centro de esta relación de «deberes mutuos» entre sujetos. En la medida en que desapareció la propiedad comunal rural, esta palabra cayó progresivamente en desuso, aunque la RAE la mantuvo en el diccionario, definiéndola como «utilidad pública», e interpretándola etimológicamente como «provecho común».

Desde esa perspectiva «procomún» es un «sistema de normas y relaciones de Confianza, Reciprocidad y Reconocimiento que asegura la equidad en el acceso, uso y reparto justo de los beneficios derivados» (Antón Troyas, 2013: 3). Y Lafuente aporta una definición contemporánea, que acierta al descubrir su contenido esencialmente moral:

El procomún, los bienes comunes -los *Commons*, en inglés- sostienen y son sostenidos por colectivos humanos. Y, así, salimos de la economía y nos metemos en la antropología. La definición anterior de procomún es claramente insuficiente. De la ética de los valores hemos de transitar a la de las capacidades si queremos entender como es la dinámica de producción del procomún, pues un bien común no es más que una estrategia exitosa de construcción de capacidades para un colectivo humano. A nadie sorprenderá entonces que estemos hablando de bienes compartidos cuya circulación está regulada por la economía del don (Lafuente, 2007: 2).

Esta observación explica la dificultad que experimentan las ciencias económicas para reconocer el «procomún». Es usual su homologación con los bienes públicos o con los bienes de consumo colectivo, tal como los definió Paul Samuelson (1954). También es recurrente la confusión entre bienes comunes y bienes de acceso abierto, es decir, de entrada libre para todos, sin reglas efectivas o restricciones, tal como lo hizo Hardin en «La tragedia de los comunes» (1968). En ocasiones se los cataloga equívocamente como *terra nullius* o como bienes sin dueño. Y en otras se los homologa a los llamados bienes «de club» o simplemente se les

equipara a los bienes privados. En síntesis, las corrientes prevalecientes en economía, tanto monetaristas como keynesianas, no perciben los bienes comunes más que como fracasos de mercado (Stavins, 2011).

Hasta el siglo XIX la propiedad común, ejidal o comunitaria no fue objeto de tan frecuentes equívocos conceptuales, ya que la experiencia cotidiana, especialmente en el ámbito agrícola hacía inteligible de forma muy concreta su peculiaridad y alcance. F. Aguilera Klink (1991) muestra, como ejemplo, la clara definición de *Commons* que manejaba el tribunal Supremo de los Estados Unidos en 1894:

La característica distintiva de la propiedad comunal es que cada miembro de la comunidad es, como tal, propietario de ella. No la obtiene por herencia, ni por la compra, ni por cesión; si el propietario muere no puede transmitir su derecho de propiedad; si abandona la comunidad su derecho expira; [...] y sus hijos disfrutarán todo lo que él disfrutó no como herederos sino como propietarios comunales (Aguilera Klink, 1991: 160).

Pero esta claridad definicional se opacó en el siglo XX. Como observa Stefano Rodotà (2013: 3) los diferentes triunfos de la propiedad privada individual, en la modernidad occidental, «solo han dejado reliquias de los otros sistemas de propiedad, aunque nunca se han eliminado totalmente las áreas en las que se puede encontrar la gestión pública o colectiva de bienes». Pero se trata, de «reliquias» inscritas en la implacable lógica binaria público-privada, determinada bajo el paradigma «individual posesivo». Rafael Altamira y Crevea en su «Historia de la propiedad Comunal», de 1890, ya criticaba la tendencia a considerar este tipo de relaciones propietarias como un anacronismo, «cosas muertas y apenas analizadas a nuestra vida de hoy» y en vías de desaparición:

Lavaleyre comparaba los ejemplos de propiedad comunal hoy existentes a restos paleontológicos, perdidos y dispersos por un milagro de supervivencia, en el seno de grupos sociales menos accesibles a la civilización (Altamira y Crevea, 1981, 46).

Pero a la vez, Altamira observó que estos «restos paleontológicos, perdidos y dispersos» se enlazan «con los problemas más importantes de la historia de la política, de los cultos, de la organización de las sociedades»:

Arraigada todavía la forma comunal en las costumbres populares de muchos países, manteniéndose por razones morales y económicas de tanta fuerza hoy como ayer, y ofreciendo en muchos casos un estado floreciente en aquellos órdenes de la actividad que se aplica, reviste una importancia vital, palpitante, que enlaza toda su historia y predominio pasado a la resolución de los más altos problemas que ahora nos preocupan (Altamira y Crevea, 1981, 46).

El historiador alicantino intuyó que la «forma comunal» regresaría al centro de los debates, debido a que en ella se configura una serie de dilemas económicos, políticos y morales, de carácter permanente. La propia controversia pública se ha encargado de demostrar que el apelativo de «remanente prehistórico» que se asignó a la forma comunal a inicios del s. XX constituía una clasificación prematura.

1.2 Motivos de un regreso.

Durante la última década se evidencia un renovado interés por la noción de bienes comunes a nivel académico, político y asociativo. Para Hartzog (2003: 1) esto responde a la presión generada por nuevos dilemas en cuatro áreas interconectadas: el ámbito legal y político, la esfera económica, el campo de los estudios epistemológicos y finalmente a nivel científico y tecnológico. Todos estos sectores enfrentan «focos de controversia» relacionados a los derechos de ciudadanía social, y en consecuencia, a los mecanismos institucionales capaces de garantizar el acceso a los bienes directamente orientados a la satisfacción de esos derechos (Rodotà 2013: 2).

El primer «foco de controversia» identificado por Hartzog radica en el progresivo deterioro de biomas y ecosistemas, como consecuencia de la actividad antrópica en el planeta. Este proceso, largamente descrito y caracterizado por diversos foros internacionales como el Informe Brundtland (1987), la Declaración de Río (1992) y el cuarto informe del Grupo Intergubernamental de expertos sobre el Cambio Climático (2007), ha alertado sobre las externalidades negativas de las actividades productivas sobre el medio ambiente y ha abierto un debate sobre la sostenibilidad de los modelos de desarrollo.

En ese contexto, las investigaciones se han topado con que buena parte de los recursos y territorios más afectados no se encuentran bajo jurisdicción directa de los Estados nacionales, ni tampoco en manos de particulares (WCED, 1990: 311-341). Se trata de espacios difíciles de arraigar bajo los patrones propietarios vigentes ¿Quién puede demandar en propiedad la función reguladora del clima que ejerce el fitoplacton marino, o la polinización, que necesita de las abejas? Junto a lo anterior, las nuevas tecnologías permiten una creciente e insospechada «commoditificación» de recursos y elementos, materiales e inmateriales que hasta la fecha se consideraban bienes libres. Lafuente ejemplifica este doble dilema:

Al hablar de la polinización de las plantas como un bien común, se plantea el interrogante de si podría ser de otra manera. Nadie piensa en la órbita del planeta Tierra hasta que alguien disponga de la tecnología para modificarla y, entonces habrá que declararla un bien común. [...] Si nos creemos que la polinización es un fenómeno natural comparable, por ejemplo, a las leyes de la gravitación universal o que los principios electrobioquímicos que regulan la miríada de interacciones neuronales son autónomos y no reprogramables, entonces podemos estar muy equivocados. Las nuevas tecnologías pueden alterar, directa o indirectamente, el sistema de orientación de las abejas o el funcionamiento del cerebro humano, al extremo de que lleguemos a considerar que está en peligro un bien que creíamos inagotable o inapropiable, como está pasando con el aire, las matemáticas, las calles o el folclore (Lafuente, 207: 2).

De forma contratendencial a esta orientación apropiativa, Juan Camilo Cárdenas (2010) constata un incremento sostenido y exponencial de las áreas silvestres protegidas en todo el mundo. En la actualidad existen aproximadamente 10.0000 territorios resguardados a nivel global, entre parques nacionales, santuarios ecológicos, humedales protegidos, territorios indígenas o tribales, áreas marítimas sumando un total aproximado de 18 millones de kilómetros cuadrados. Estos territorios operan bajo el horizonte de los bienes comunes, aunque estén bajo régimen de propiedad privada, estatal o comunal. El incremento de estos espacios ha sido posible por la construcción de marcos legales capaces de soportar su administración y gestión. Muchas Constituciones se han adecuado, ya sea generando una institucionalidad nacional específica o ratificando y compatibilizando acuerdos internacionales, como el

Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, el Convenio de Ramsar sobre humedales, la Convención internacional sobre diversidad biológica, entre otros.

El segundo «foco de controversia» que nombra Hartzog radica en el proceso de racionalización y reducción de las funciones del Estado de bienestar. Ello se ha traducido en masivas privatizaciones de empresas y servicios estatales. Estas políticas han supuesto una crisis del paradigma en el cual se construyó la teoría de los bienes públicos, formulada por Paul Samuelson (1954). En ese enfoque, que se desarrolló para acompañar la implementación del *Welfare State* de post-guerra, se suponía un balance entre el rol del mercado y el rol del Estado, en función de la utilidad general. Pero a la vez, esa teoría era poco sensible a reconocer el espacio específico que se ubica entre los bienes públicos y los bienes privados.

El indiscriminado alcance de los procesos de privatización ha mostrado que muchos bienes, definidos como públicos o semi-públicos por Samuelson, *de facto* pueden ser suministrados por el sector privado. Basta pensar en la externalización de tareas de defensa militar, policía, y servicios de prisiones. No existe una clasificación objetiva o «científica» que demarque *a priori* entre bienes públicos y privados. Si cambian la prioridades sociales y los criterios políticos de un Estado, puede cambiar la definición del carácter de un bien (D'Alisa, 2013: 32). Esta clasificación no es sólo una tarea de la ciencia económica, sino también de las distintas concepciones procedimentales de lo justo, que antagonizan en el espacio público.

Este cambio de enfoque, junto con obligar a revisar el rol y el lugar que ocupan Estado y mercado en la economía, ha despertado un renovado interés por aquellos bienes que Buchanan (1965) llamó «bienes públicos impuros», que podrían romper la tradicional oposición binaria entre propiedad pública y propiedad privada, ya que suponen una alternativa intermedia ante la creciente reducción del rol del Estado y la ampliación del ámbito privado (Gordillo, 2006).

Por otra parte, la crisis del paradigma del Estado de bienestar ha impulsado una nueva valorización social de los bienes públicos. Los movimientos que se organizan en su defensa, denunciando los efectos de las privatizaciones, no sólo exigen el retorno de esos servicios o recursos a la esfera estatal. Piden mayor control social sobre su gestión y administración, con el fin de evitar el despilfarro y la corrupción en las empresas públicas. Lafuente comenta que

«quienes se expresan por la defensa de sus procomunes son comunidades de afectados que se movilizan para no renunciar a las capacidades que permitían a sus integrantes el pleno ejercicio de su condición de ciudadanos o, incluso, de seres vivos» (Lafuente, 2007: 3). De la misma forma, Federici observa un nuevo tipo de demanda colectiva:

En el discurso de los movimientos de los años '60 y '70 no existía el concepto de "común". Se luchaba por muchas cosas, pero no por lo común tal como lo entendemos ahora. Esta noción es un resultado de las privatizaciones, del intento de apropiación y mercantilización total del cuerpo, del conocimiento, de la tierra, del aire y del agua. Esto ha creado no sólo una reacción sino una nueva conciencia política, de hecho, ligada a la idea de nuestra vida común, y provocó una reflexión sobre la dimensión comunitaria de nuestras vidas (Federici, 2011).

Finalmente, Hartzog identifica un tercer «foco de controversia», vinculado al desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y el conocimiento. Por efecto de ellas los bienes inmateriales han adquirido un papel preponderante en el ámbito de la creación de valor económico. Simultáneamente, los sistemas de protección de la propiedad intelectual se han visto desafiados por nuevas formas de producción y distribución, generalmente basadas en la acción colectiva (Hardt- Negri, 2011). En ese marco, el concepto de «bienes comunes intangibles» (*iCommons*) ha adquirido gran relevancia explicativa y normativa, pero también es fuente de incertidumbre respecto al resguardo de condiciones que garanticen la producción y creación literaria, artística, científica y técnica (Helfrich, 2008).

En una esfera similar, los conflictos ligados a las innovaciones biotecnológicas han alertado sobre peligros que se plantean en la aplicación de políticas de propiedad intelectual al campo de la agricultura, el conocimiento científico, los medicamentos y la protección de la biodiversidad. Como observa Lafuente: «Hay [...] una profunda relación entre nuevas tecnologías y nuevos patrimonios, pues todos los días aparecen nuevas posibilidades de cercar o de abusar de un bien que sólo comenzamos a valorar cuando empieza a estar amenazado» (Lafuente, 2007:2).

En síntesis, los tres focos de controversia se pueden sintetizar por medio de la idea de «acumulación por desposesión», que expresa la

progresiva e inacabada mercantilización de ámbitos que se pensaban cerrados al mercado, mediante mecanismos variados, que incluyen la acción estatal, los cambios legislativos, y nuevas potencialidades apropiativas por vía tecnológica (Harvey, 2004).

1.3 Hacia un enfoque interdisciplinar basado en los comunes.

Altamira y Hartzog coincidieron en augurar un «re-descubrimiento» del procomún. Hoy se puede aventurar que esa hipótesis ha resultado cierta, y que no constituye una circunstancia episódica. Actualmente se puede observar el desarrollo sistemático, pero «en ciernes», de una perspectiva de trabajo interdisciplinar que, provisionalmente, se puede denominar «enfoque basado en los comunes» o *Commons-Based Approach*.

Este nombre visibiliza un espectro de propuestas teórico-prácticas, orientadas a la resolución de las controversias descritas por Hartzog, apelando a la gestión cooperativa y auto-organizada de los recursos, a partir de unos supuestos básicos compartidos. Como observó la «Conferencia internacional sobre el futuro de los comunes» (Berlín, 22-24 de mayo de 2013) esta conceptualización está transitando desde su forma seminal (*Seed Form*) hacia su consolidación como paradigma central (*Core Paradigm*).

El progreso de este enfoque debe mucho al trabajo de la politóloga estadounidense Elinor Ostrom (1933-2012) y su «Taller de Teoría Política y Análisis de Política Pública» de la Universidad de Indiana (Bloomington). Primera mujer galardonada con el Premio Nobel de Economía en 2009, focalizó su programa de investigación en las instituciones políticas y sus posibles imbricaciones con las teorías del desarrollo económico. Esta preocupación estuvo fuertemente influida por la tradición tocquevilliana, en tanto que valoró la provisión de los servicios públicos por parte de los propios ciudadanos, demandando al Estado las condiciones necesarias para ejercitar activamente esos roles.

La obra de E. Ostrom se insertó en el marco conceptual de la «Nueva Economía Institucional», que a partir del análisis microeconómico puso su foco en aspectos desatendidos por la teoría economía convencional, tales como los costes de transacción, el estudio de las reglas del juego, los mecanismos de control y mantenimiento de los acuerdos sociales. La tesis fundamental de su obra se puede sintetizar en que no existe nadie mejor para gestionar, sosteniblemente, un «recurso de uso común» que los propios

implicados (1995: 40). Pero ello exige disponer de los medios e incentivos para hacerlo. Entre estos mecanismos cabe la existencia de formas de comunicación necesarias para la implicación de los *stakeholders* y criterios de justicia distributiva, basados en el reparto equitativo de los costos y beneficios.

Sus líneas de investigación motivaron la fundación en 1989 de la «Asociación Internacional para el Estudio de los Bienes Comunes», que refleja las orientaciones y prioridades de la «escuela de Bloomington». Por medio de esta red Ostrom logró mostrar que las «instituciones del procomún» constituyen el resultado de un larguísimo y costoso esfuerzo, que se debe valorizar y preservar en el tiempo, ya que refleja los aprendizajes colectivos de largo aliento:

El tiempo invertido en la construcción y mantenimiento de una mejor estructura institucional es similar al tiempo invertido en la construcción y mantenimiento de una mejor estructura física. Conduce a un conocimiento compartido sobre cómo coordinar los *inputs* de muchos individuos en un conjunto de actividades complejas, interdependientes y dependientes en el tiempo. (Ostrom, 1992: 42)

Otro grupo de autores ha aportado a la consolidación de este enfoque teorizando sobre la relación entre las transformaciones tecnológicas y sus impactos en la nueva economía del conocimiento. Por ejemplo, Jeremy Rifkin diagnosticó la transición desde una «era de la propiedad» hacia una «era del acceso» (2000) en la cual el valor simbólico de los bienes disminuye en favor de su dimensión funcional, gracias a las cualidades de las nuevas redes telemáticas. Esta *Sharing Economy* (que se visibiliza en iniciativas como la española consumocolaborativo.com) permite el desarrollo de nuevas iniciativas empresariales en servicios, transporte, turismo, intercambio de espacios físicos o artículos tecnológicos, llegando incluso a iniciativas en el sector financiero (Denoun y Valadon: 2013). En estos espacios el «valor de uso» logra creciente primacía sobre el «valor de cambio». Este cambio en la percepción social del valor lo describe Albert Cañihual al decir: «antes compartir era de pobres y ahora es de listos» (Dávalos, 2013).

Lawrence Lessig (2006) ha profundizado en las consecuencias de la *Sharing Economy*, proponiendo la flexibilización de los derechos de autor y de propiedad intelectual por medio del sistema de

licencias *Creative Commons*, que buscan favorecer la noción de «Cultura Libre», entendida como libertad en la distribución y modificación de trabajos creativos, en tanto bienes comunes intangibles. Esta aproximación se nutre de las potencialidades colaborativas y productivas que ha revelado el trabajo de programadores como Richard Stallman (1985), involucrados en el movimiento del «software libre».

No se debe identificar la economía colaborativa, basada en el acceso al procomún, como una consecuencia lineal y única de las nuevas tecnologías de la información. Otras experiencias representativas de esta idea se pueden explicar cómo la cualificación de prácticas tradicionales de subsistencia, que han adquirido nuevas potencialidades debido al perfeccionamiento de sus propias lógicas productivas. A modo de ejemplo: las cooperativas de recolectores de basura reciclable en Brasil (Da Silva Nascimento *et al*, 2006), los nuevos resineros de los montes comunales españoles (Méndez, 2014), la coordinadora de recolectoras de frutos silvestres en plantaciones forestales chilenas (Salas, 2013).

Michel Bauwens (2005) analizando estas múltiples expresiones productivas, descubre un patrón común que le lleva a sostener la emergencia de un «proto-modo de producción» entre pares (*Peer-to-Peer*) que reactualiza los principios fundantes de la «economía social de mercado». En la misma línea Subirats (2011:72) constata que el tema de los *Commons* se ha elevado a la categoría de «paradigma socioeconómico», desde la óptica de las redes descentralizadas y colaborativas.

Este factor explica que los estudios referidos a los bienes comunes comiencen a proliferar. En historia y sociología económica destaca la investigación de Tine de Moor y su equipo de la U. de Utrecht (2013) respecto a la evolución de las instituciones de acción colectiva en el marco de la economía social europea. La obra de Silvia Federici (2010) integra la historia económica y el enfoque feminista para vincular el análisis de los procesos de «acumulación primitiva» con los procesos de apropiación del trabajo reproductivo y no remunerado de las mujeres, que soportan al modo de los bienes comunales la expansión económica moderna. Peter Linebaugh (2009 a), siguiendo la escuela historiográfica de E. P. Thompson, intersecta los cambios constitucionales en Inglaterra y Estados Unidos en el siglo XVIII con los *Enclosures* de tierras y recursos comunales indígenas, vinculándolo al «esclavismo de hacienda».

David Harvey (2011) caracteriza los comunes de acuerdo a su ubicación espacio-geográfica, en el marco de su teoría de la «acumulación por desposesión». Y Boaventura de Sousa Santos (2002) ha liderado un equipo de investigación que ha documentado una gran variedad de experiencias de «producción no capitalista», detallando las potencialidades y debilidades de prácticas económicas basadas en el cooperativismo, la economía solidaria y las formas comunales, en diferentes continentes.

Desde la filosofía del derecho Stefano Rodotà (2010) ha seguido el curso de las transformaciones tecno-productivas en la sociedad del conocimiento, proponiendo la adaptación de los modelos jurídicos en materia de derecho de propiedad, en orden a la «constitucionalización de la persona», por medio del informe de la *Commissione Rodotà sui beni pubblici* (Consiglio Regionale del Piemonte, 2007). En ese mismo orden se inscriben sus innovadores trabajos respecto al derecho a acceso a la información.

Ugo Mattei (2013) complementa este esfuerzo mediante la denuncia del desfase entre la clara protección legal la propiedad privada, por un lado, y la desprotección y vulnerabilidad jurídica de los comunes, por el otro, lo cual entraña una demanda de reconocimiento constitucional específico que se debe interpretar como:

Un tipo de derechos fundamentales de “última generación”. Unos derechos desconectados del paradigma dominical, individualista y autoritario, del Estado asistencial (Mattei, 2013: 10-11).

En el orden de la filosofía política, el enfoque revela una sorprendente plasticidad. Es posible encontrar autores que arriban al estudio de los bienes comunes partiendo desde fundamentaciones muy diferentes. Jacques Rancière (2012) propone repensar la «comunidad de trabajo», transitando desde su experiencia como «destino sufrido» a la creación de nuevas relaciones sociales fundadas en la capacidad de creación compartida. Joan Subirats acuña el concepto de «democracia del común» (2011, 93), buscando superar la «sociedad de los singulares», personalizadora de los consumos, pero con crecientes desigualdades, en pro de lo que P. Rosanvallon llama la «sociedad de los iguales», capaz de respetar la autonomía individual, pero vinculándola a las comunidades de pertenencia, por medio de una noción de ciudadanía que parte desde la acción compartida. Daniel Bensaïd (2007) propone una relectura

del joven Marx, a partir de su temprano interés por los *enclosures* de tierras comunales en Alemania.

Antonio Negri y Michael Hardt (2011) elaboran una compleja idea del «común» en *Commonwealth*, el tercer libro de su trilogía postmarxista-spinoziana, que propone una «ética de la acción política democrática en y contra el Imperio» (Negri y Hardt, 2011: vii). Vislumbran allí una modalidad material desde la cual superar la «república de la propiedad» a partir de un «comunismo de los comunes» que se comprende en la máxima «lo privado es al capitalismo y lo público es al socialismo, lo común es al comunismo». D. Harvey (2009) ha criticado en la propuesta de Negri y Hardt la ausencia de un marco económico-político específico, material y empírico, por lo que su filosofía tendería a un enclaustramiento autorreferencial. Esta crítica no quita méritos ni valor a la obra de Hardt y Negri en lo que se refiere al interesante campo de relaciones que ellos establecen entre los bienes comunes y la idea foucaultiana de biopoder.

La perspectiva de la ecología política se ejemplifica en André Gorz (2008), quien vislumbra la transición hacia un nuevo modo de producción basado en los comunes, que abandona el sobre-consumo gracias a las posibilidades post-productivistas que abre el nuevo «capitalismo cognitivo». David Bollier y Silke Helfrich destacan «la riqueza de los comunes» (2012), en tanto prácticas sociales que fundan un nuevo paradigma de sostenibilidad social y ambiental. Wolfgang Hoeschele (2010) aborda el problema de la «economía de la escasez», que depende de instituciones que artificialmente incrementan la demanda por sobre los niveles de oferta, con el fin de mantener un constante estado de necesidad. A ello opone una «economía de la abundancia», que otorga un rol central a las formas de propiedad compartida, que exigen mayor autonomía individual y espacios deliberativos para la toma de participativa de decisiones.

En teología John Hart (2006) ha proyectado una nueva ética ecológica cristiana, relacionando la dimensión material/tangible y el ámbito espiritual/intangible de los comunes. Leonardo Boff (2010) y François Houtart (2011) los vinculan, en tanto recursos de uso compartido, con la noción de «bien común de la humanidad». Maurice Glasman (1996) entronca el enfoque de los comunes con la tradición de la Doctrina social de la Iglesia Católica, dando pie a una integración creativa de sus principios tradicionales de subsidiaridad y solidaridad.

Finalmente, en el campo de la ética cívica se debe reseñar la obra de Yochai Benkler quien desde la tradición del liberalismo social relee a los clásicos en «La economía política de los bienes comunes» (2003). Y a Pekka Himanen, que confronta la «ética protestante» de Weber con «La ética del hacker y el espíritu de la era de la información» (2002).

1.4 Procedimientos justos y virtudes cívicas

La diversidad de matrices ideológicas, disciplinarias, conceptuales y espirituales que se acercan a este campo de estudios revela que el *Commons-Based Approach* no constituye una nueva cosmovisión, entendida como una doctrina comprensiva del bien, que busque constituir comunidades homogéneas, fundadas en un credo preestablecido. Más bien, es una «concepción procedimental de lo justo» (Cortina, 1993: 67), que pueden compartir personas que adhieren a las más diversas posiciones sobre lo bueno y lo felicitante.

Benkler y Nissenbaum (2006) explican esta capacidad articuladora argumentando que los sistemas socio-técnicos basados en los comunes (*Commons-Based Peer-Production*) son «normativamente atractivos», no sólo por su eficiencia en la producción de bienes y servicios, mediante la colaboración a diferente escala, sino ante todo porque constituyen un modelo que entraña «importantes virtudes morales y políticas» (Benkler y Nissenbaum, 2006: 419).

Al hablar de «virtudes» Benkler y Nissenbaum aclaran que el modelo socio-económico colaborativo al que se refieren proporciona el contexto social adecuado, para la acción moral virtuosa de los individuos. Las prácticas basadas en el enfoque en los comunes impulsarían el establecimiento de un conjunto vínculos relacionales, a través de los cuales se inculcarían y ejercitarían algunas virtudes humanas básicas, en el plano social y político. Por ello, personas que adhieren a las más diferentes concepciones últimas del bien podría encontrar en este modelo un sustrato institucional para su acción, sin importar sus convicciones personales. Estas podrían radicar indistintamente en «los ideales de florecimiento humano y vida buena (Aristóteles, MacIntyre), el naturalismo (Phillipa Foot, Rosalind Hursthouse) o el utilitarismo (Hume, J. Drive)» o en otros marcos éticos disímiles (Benkler y Nissenbaum, 2006: 404). Por este motivo, Benkler y Nissenbaum

consideran que la racionalidad práctica del *Commons-Based Peer-Production* entrañaría cuatro «clusters de virtudes»:

Cluster I: Autonomía, independencia, liberación.

Cluster II: Creatividad, productividad, industria.

Cluster III: Benevolencia, caridad, generosidad, altruismo.

Cluster IV: Sociabilidad, camaradería, amistad, cooperación, virtud cívica. (Benkler y Nissenbaum, 2006: 403-409).

Estos «racimos de virtudes» se integran de forma dinámica debido a las exigencias propias de la racionalidad *Peer to Peer*, que las reclama como precondition para su propio despliegue. No se trata sólo de ejercicios virtuosos a nivel individual, sino de prácticas colectivas o institucionales, en el sentido en que las describe MacIntyre: «forma coherente y compleja de actividad humana, cooperativa y socialmente establecida», orientada al logro de sus excelencias específicas o bienes intrínsecos (1987: 233).

En sintonía con el análisis Benkler y Nissenbaum, Subirats constata que «lo común aparece como una alternativa viable desde las diferentes perspectivas (social, económica, cultural y ecológica) para asumir los nuevos retos, desde la corresponsabilidad social y la articulación medioambiental» (Subirats, 2011: 103). Bauwens (2005) también ve en este enfoque la posibilidad de abandonar «la retórica anticapitalista vacía e ineficaz», en orden a una arquitectura post-capitalista constructiva. Sugiere que una nueva teoría de la producción «entre pares» está en una posición única para integrar distintas tradiciones políticas fundadas en valores que priorizan tanto los derechos sociales y la igualdad como la libertad individual. De esta manera el enfoque basado en los comunes permitiría establecer conexiones «equipotenciales» entre el individualismo cooperativo y la movilización participativa desde movimientos sociales, en un contexto de no-coerción.

Bollier (2012) argumenta que la noción de bienes comunes opera como una categoría «ecuménica», en tanto «es abierta y accesible a las diversas culturas y sociedades» y sin constituir una ideología, reclama una «sensibilidad» compartida en torno a ciertas prioridades genéricas:

Que las personas se hagan cargo de los recursos que necesitan;
establecer y hacer cumplir límites sostenibles en los mercados;
internalizar las "externalidades" que los mercados producen

rutinariamente; declarar que ciertos recursos deben ser inalienables - es decir, están fuera del mercado; reducir la desigualdad y la inseguridad; volver a conectar al ser humano consigo mismo y con la naturaleza y proporcionar un nuevo marco para el "desarrollo". (Bollier, 2012)

1.5 Sobre el estatuto del enfoque

Una vez descrita la orientación general del *Commons-Based Approach*, surge la pregunta por su posible estatuto teórico y práctico. Mattei distingue dos niveles en su «fenomenología de los bienes comunes»: uno «cognoscitivo», orientado a describir lo institucionalmente posible, y otro «militante», centrado en explicar el *continuum* político que vincula los cercamientos del pasado, con las privatizaciones y clausuras de acceso que operan en la actualidad (Mattei, 2013: 18). A mi juicio, este segundo nivel se puede describir mejor como una dimensión «hermenéutico-crítica».

El primer nivel que identifica Mattei se puede caracterizar como el germen de una «teoría procedimental de la justicia», que recurre a la mediación analítica de las ciencias sociales, el derecho, la historia, las ciencias del medio ambiente, la biología, las aplicaciones sociales de la tecnología, entre otras ciencias empíricas. De esta forma, el *Commons-Based Approach* se puede comparar y conectar con otras teorías de la justicia.

En ese primer nivel cabría una vinculación con la categoría de «bienes primarios», propuesta por John Rawls, y por esa vía con el enfoque de capacidades desarrollado por Sen y Nussbaum (1996), la noción «bienes básicos» de Skydelsky (2012), y la idea de «mínimos de justicia», desarrollada por Adela Cortina (1997 y 1998).

Rawls en «Una Teoría de la Justicia» (1995) describe una serie de «bienes primarios», entendidos como bienes sociales, deseables por cualquier individuo y necesarios para la estructura y ejecución de un plan de vida racional. Estos bienes son equivalentes a derechos y libertades públicas, y por lo tanto, medios intangibles. Pero también son medios materiales, que permiten la satisfacción de las necesidades fundamentales, que se diferencian claramente de las preferencias subjetivas y los deseos o apetencias. Rawls acentúa así la igualdad en el ámbito de la libertad básica, mientras remarca la acción pública estatal en vistas de la justicia social. Como comenta Adela Cortina: «Que en una sociedad la distribución de los bienes

es justa significa que ninguna otra forma de distribución beneficiaría más al grupo menos favorecido de la sociedad» (Cortina, 1998: 83).

Amartya Sen y Martha Nussbaum van a resignificar la noción rawlsiana de «bienes primarios» como «oportunidades reales, situadas y mensurables», por lo que pasan a ser «capacidades», entendidas como condiciones de posibilidad. Buscan de esa forma respetar la autonomía de los sujetos, y por lo tanto superar la lista de «bienes primarios» rawlsiana, enfatizando los procesos, más que las metas, que han de ser definidos por los sujetos mismos. Nussbaum enumera un elenco de diez «capacidades centrales», pero en lo fundamental su propuesta se guía por el siguiente criterio:

Queremos un punto de vista respetuoso con la lucha de cada persona por lograr la prosperidad, que trate a cada persona como un fin y como una fuente de acción de valor por derecho propio. Parte de este bien significa no dictar que es el bien, como mínimo para los adultos y como mínimo en algunos aspectos esenciales dejando a los individuos un margen amplio para los tipos de acciones y para una filiación significativa. Pero este mismo respeto supone adoptar una postura firme en lo que respecta a las condiciones que permiten a las personas actuar según su propio entender, libres de las tiranías impuestas por la política y la tradición (Nussbaum, 2000: 69).

R. Skydelsky (2012) critica en este punto a Sen y Nussbaum, ya que considera necesario definir también un conjunto de «bienes básicos» que no sean considerados meros medios o capacidades orientados a hacer posible una vida buena. En su perspectiva estos bienes constituyen *per se* la vida buena misma. Y por lo tanto, apuesta por una elección no sólo privada o individual de estos bienes, sino pública y política:

Imaginemos dos sociedades: en una no hay hospitales y en otra hay hospitales que nadie utiliza. En una de ellas existe la capacidad para la salud y en la otra no, pero no hay duda de que lo que importa es que ambas poblaciones están igualmente enfermas. Y ambas, claro está, nos enfrentan con un problema político, un problema de acción de Estado (Skydelsky, 2012: 169).

El problema que busca resolver Skydelsky es propio de sociedades que cuentan con amplias infraestructuras (por ejemplo en salud, educación, servicios), pero limitadas por una serie de barreras de

entrada, que no garantizan el acceso a ellas. Skydelsky ve allí la situación propia de los países de renta media, donde las personas tienen, potencialmente, la posibilidad de acceder a estos bienes básicos, conocen su valor e importancia, pero producto de clausuras económicas se impide su acceso real. Se llega así a una «ciudadanía social censitaria». Por lo tanto, la tensión conceptual entre capacidades y bienes se revela como un dilema político y moral central. Michael Sandel ha recopilado una lista de ejemplos de esa aberrante situación descrita por Skydelsky en «Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado» (2012).

Entre la perspectiva más liberal de Sen y Nussbaum, y la proposición más dirigista de Skydelsky, se podría encontrar una síntesis en la idea de «mínimos de justicia» que ha desarrollado Adela Cortina (1997 y 1998). Este planteamiento presupone un deslinde con posiciones utilitarias, que al enfatizar una noción omniabarcante «de bienestar» impiden la exigibilidad de los derechos económicos sociales y culturales, al condicionarlos a la voluntad y recursos de los Estados.

Los «mínimos de justicia» suponen fijar muy claramente unos estándares que expresen la dimensión social de la ciudadanía, tal como la esbozó T. H. Marshall (1950), con el fin de superar la aporía estructural de ciudadanos plenamente capacitados que no pueden acceder a bienes básicos debido a su clausura comercial. Pero se haría salvaguardando el necesario pluralismo, tan caro a Rawls, Sen y Nussbaum, ya que se trataría de «compartir unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables, y respetar activamente unos máximos de felicidad y de sentido de la vida» (Cortina, 1998: 117).

De esta manera se evita el riesgo de la propuesta de Skydelsky, que podría desembocar en un Estado burocratizado, que organiza autoritariamente la vida de las gentes, definiendo de antemano los «bienes básicos». La idea de Cortina implica un proceso de deliberación institucional, que permite la expresión de distintos intereses, garantizando a las partes lo necesario para participar en la definición de esos márgenes «mínimos de justicia». Ese proceso también permite su viabilidad política, como derechos garantizados y articulables institucionalmente:

De ahí que propongamos el *modelo de justicia* del “interlocutor válido”, que consiste en empoderar a las personas para que puedan ser interlocutoras válidas, como un primer principio decente, a partir del cual puedan decidir que consideran básico mediante el diálogo,

ya que lo básico es lo que expresa intereses universalizables (Cortina, 2009: 236).

En la obra del jurista italiano Stefano Rodotà (2013:2) se puede encontrar un punto que complementa las ideas de Cortina, ya que propone un programa de ciudadanía social centrado en el acceso a unos «bienes mínimos», que se consideren «comunes», y que permitan la «constitucionalización de la persona». Esta sugerencia subyace al informe de la llamada «Comisión Rodotà» (Consiglio regionale del Piemonte, 2007), mandatada por el gobierno italiano en 2007 para proponer una reforma al libro tercero del Código civil italiano (De la propiedad).

Durante su trabajo la Comisión se enfrentó con la aporía propia de los ordenamientos jurídicos que solamente reconocen la propiedad *demenial* o pública y la propiedad privada (dominio), basadas en ambos casos en el principio de exclusión y soberanía. Frente a ese dualismo, Rodotà sugirió observar con detenimiento la naturaleza de los bienes comunes, que exigen ser definidos como «aquellos que son accesibles a todos», ya que no admiten disputas por el consumo, dada su estructura relacional, que se acrecienta de acuerdo a su uso cualitativamente responsable (Mattei, 2013: 92). La comisión enumera:

Entre otros: las corrientes de ríos y su manantiales, lagos y otras aguas, el aire; parques como lo define la ley, los bosques y las áreas boscosas, zonas montañosas de gran altura, glaciares y nieves eternas, las playas y tramos de costa declarado reserva ambiental; fauna y flora silvestres protegida, el patrimonio arqueológico, cultural, ambiental y el resto de zonas de paisaje protegida (Consiglio regionale del Piemonte, 2007).

Esta serie no es un catálogo, sino la ejemplificación de su doble carácter, material e inmaterial. De allí que se trate de «cosas que expresan la utilidad funcional al ejercicio de los derechos fundamentales y el libre desarrollo de persona» (Consiglio regionale del Piemonte, 2007).

Para la comisión Rodotà los titulares de los bienes comunes pueden ser personas jurídicas públicas o privadas. Pero en cada caso «debe ser garantizado el disfrute colectivo». Por esa razón, se deben mantener *extra commercium*, ya que «deben ser protegidos y salvaguardados por orden legal, también para el beneficio de las

generaciones futuras». Pueden ser concesionados a privados, por un período limitado, sin posibilidad de prórrogas. Pero no pueden ser privatizados bajo la forma jurídica de sociedades por acciones (Mattei, 2013: 93).

La comisión sostuvo que la tutela jurisdiccional-preventiva de los bienes comunes debe ser difusa, involucrando potencialmente a todo aquel que tenga interés en su preservación y no sólo a los ciudadanos del país en el que están situados. De esta forma, la «difusión de la legitimación», permite que un ciudadano extranjero (o apátrida) pueda recurrir legalmente la protección de los bienes comunes.:

La legitimación activa para acceder a la jurisdicción no está condicionada a la ciudadanía. Sólo depende de los méritos de los intereses que se pretenden tutelar y de su relación con este concreto actor judicial» (Mattei, 2013: 94).

Actualmente, el informe la Comisión Rodotà duerme el sueño de los justos en el intrincado proceso legislativo italiano. Pero el jurista advierte que los ordenamientos constitucionales innovadores en India, Sudáfrica y varias naciones de América Latina, como Bolivia y Ecuador, se están haciendo cargo de esas mismas ideas. Es lo que expresa, en otros términos, Álvaro García Linera al referirse a «la recuperación de los bienes comunes como derecho» en relación a la «reivindicación de la salud, el trabajo, la sanidad, la protección de la madre tierra», ya que a su entender «son derechos universales, son bienes comunes universales [...] en el fondo la democracia es creciente participación en la administración de los comunes que tiene una sociedad» (García Linera, 2013).

Ello exige la aplicación de modelos policéntricos en lo político y pluralistas en lo jurídico, que reformen la actual legislación, uniforme y centralizada, de acuerdo a distintas fuentes de derecho. Emergiendo «desde abajo hacia arriba» (Mattei, 2013: 29) se podría elaborar un «constitucionalismo de las necesidades materiales», capaz de identificar una serie de bienes indispensables a la supervivencia (derecho al agua, y a la alimentación) como también fundamentales para garantizar la igualdad y el libre desarrollo de la personalidad (como los bienes ligados a la información y el conocimiento).

Rodotà también identifica en la reciente «Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea» la influencia de estas

nociones. El jurista italiano sostiene que el reconocimiento constitucional de estas necesidades materiales no se basa en otorgar un derecho «en propiedad», como se ha venido haciendo desde el enfoque kelseniano, sino en permitir a los derechohabientes un acceso a los bienes primarios no puramente formal: «No es una llave que abre una puerta que solo entra en una habitación vacía, sino una herramienta inmediatamente utilizable por los interesados, sin mediación» (2013: 2). Lo ejemplifica en la nueva legislación sobre protección de datos en la UE, que no se asienta sobre la base de la protección individual posesiva de la esfera íntima, y por lo tanto denegando el acceso de terceros a la propia esfera privada, sino sobre el derecho al acceso de todos los afectados a las informaciones que otros actores poseen en relación directa con ellos. (Carta de los derechos fundamentales de la U.E. art. 8. 2).

El jurista constata el «descubrimiento» de «una tercera dimensión al mundo en el que se mueven incómodos los conocedores de la geometría plana institucional» (Rodotà, 2013: 1). La bidimensionalidad público-privada adquiere profundidad por medio de una tercera esfera compartida. Este cambio de enfoque exige un giro en la noción de «propiedad como exclusión» hacia «propiedad como relación». Y en consecuencia se debe revisar la idea de soberanía.

Rodotà ejemplifica este problema en la redacción de la Constitución Italiana. En su artículo 42 este texto define taxativamente la propiedad como «pública o privada», pero en seguida el artículo 43 agrega que con el fin de «asegurar su función social y de hacerla accesible a todos» la propiedad se puede confiar «a la comunidad de los trabajadores o usuarios de empresas específicas o categorías de empresas, que exploten servicios públicos esenciales o fuentes de energía o que constituyan un monopolio y sean, preeminentemente, de interés general» (Rodotà, 2013: 1).

La bidimensionalidad de la propiedad, tal como se entiende en el art. 42, adquiere una tercera dimensión en el artículo 43, que permite formas de gestión distintas al binomio publico-privado, por medio de la transferencia de la explotación de bienes públicos a colectivos de trabajadores o usuarios. Rodotà advierte que la actual legislación italiana no logra dar cuenta de las posibilidades que abre el art. 43, pero ello no impide que a futuro esas posibilidades se puedan institucionalizar:

Emerge un fondo no propietario, que manifiesta concretamente la exigencia de garantizar situaciones ligadas al cumplimiento de las demandas y la satisfacción de las necesidades de la persona, considerada precisamente en la realidad de la vida material y la importancia que le atribuyen los documentos constitucionales, por lo que hoy es legítimo hablar de una persona "constitucionalizada". El camino hacia el redescubrimiento de los bienes comunes está abierto (Rodotá, 2013: 1).

De allí que la revalorización contemporánea de los bienes comunes exprese una crítica a la definición individualista y exclusivista de propiedad, que desconoce su «función social». Esta última noción aparece sólidamente arraigada en la teoría constitucional a partir de León Duguit (2006) y ha actuado como un criterio que ha relativizado los intereses individuales en el campo de la propiedad. Como observó Charles Reich en «La Nueva Propiedad» (1964) la institucionalización de la «función social de la propiedad» permitió a los Estados garantizar el interés público para impedir que el capital monopolista acabara con la competencia y concentrara la propiedad. De esa manera el «Estado de interés público» representa el triunfo de la sociedad sobre el «Estado de interés privado».

Sin embargo, la interpretación que se ha venido haciendo en las últimas décadas de la «función social de la propiedad» ha tendido a minimizar los alcances de su aplicación, al sostener que la regulación estatal es suficiente a la hora de garantizar el acceso a servicios y bienes públicos. Pero los estudios de Ch. Reich ya habían advertido que no era suficiente y autores como Geisler (1979: 33) o Harvey (2004) han aportado multitud de ejemplos actuales en los que se constata cómo los Estados, invocando el interés público, redistribuyen la propiedad pública a favor del capital monopolista. Desde otro ángulo, Robinson y Acemoğlu (2012) describen el mismo fenómeno, recurriendo a la imagen de las «élites extractivas», que en distintos contextos institucionales logran implementar sistemas de «captura de rentas» que les permiten, sin necesidad de crear riqueza, sustraer el poder y el patrimonio público en beneficio propio. De allí que se haga necesaria una resignificación de la «función social», en el marco de una teoría de la justicia distributiva, que impida que los Estados, bajo el argumento de respetar la propiedad privada, transfieran la

propiedad pública a manos privadas abandonando sus exigencias sociales.

Un enfoque coherente con estas premisas se evidencia en algunos documentos recientes del Consejo Europeo, que han identificado el acceso a los bienes comunes como una estrategia innovadora de superación de la pobreza y cohesión social (Council of Europe, 2012). Estas políticas buscarían, «más que solventar la demanda aumentando los salarios, socializar la oferta y garantizarles a todos nuevos beneficios en especie» (Halimi, 2013).

Esta idea conjuga bien con las propuestas de renta básica universal (RB) o ingreso ciudadano (IC), tal como lo ha propuesto Philippe van Parijs (2006), pero mediante el acceso universal a los «satisfactores de necesidades» en sí mismos, más que por la vía de la distribución monetaria. De allí que algunos autores, como Accardo (2010) entiendan el acceso a un mínimo como la gratuidad universal de un conjunto acotado de necesidades básicas, administradas con amplio control social y delimitado democráticamente:

La mejor manera de fortalecer los servicios públicos es expandir rápida y continuamente la gratuidad de todas las necesidades humanas como su evolución histórica que es económicamente concebible sólo a través del retorno a la comunidad de todos los recursos y todas las riquezas de trabajo social, producido por el esfuerzo de todos (Accardo, 2010).

Mientras tanto, otros autores no enfatizan la gratuidad universal, sino el criterio de acceso, que puede tener diferentes vías de modulación normativa. El énfasis común de estos autores radica en implicar activamente a los ciudadanos, generando vínculos de interdependencia que permitan disuadir a los *Free Riders* de ejercer prácticas abusivas. Esta perspectiva buscaría superar una idea de la ciudadanía social pasiva, basada en derechos estáticos y nominales, para avanzar hacia una ciudadanía participativa, de derechos garantizados, que exijan implicación ciudadana en tres grandes esferas: economía, política y redes sociales (personales y familiares) de identidad e integración. El acceso a este «espacio de lo común» es lo que permitiría garantizar la inclusión social (Subirats, 2011: 88).

1.6 La dimensión hermenéutico-crítica

Junto a este primer nivel, que hemos llamado dimensión cognitiva o analítico-racional, el *Commons-Based Approach* también se mueve en un segundo nivel, que Mattei llama «militante», pero que se debería entender más apropiadamente como hermenéutico-crítico, por permitir la interpretación de la especificidad de los bienes comunes. Esta aproximación busca responder a la inadecuación de las categorías «científicas» o «legales» a la hora de captar en su integridad el fenómeno.

Como ya se ha explicado, los intentos de convenir en definiciones estipulativas, operacionales, normativas o jurídicas de los bienes comunes terminan entrampados en la cosificación de una categoría esencialmente relacional, que reclama una interpretación específica: «Los bienes comunes no pueden reducirse a meros objetos, a meros recursos naturales. Valen por el vínculo que tienen con la vida» (Mattei, 2013: 18).

Además, la invisibilización histórica de las formas comunales de propiedad no permite que se aplique la secuencia lineal «cartesiana» que va desde la evidencia, al análisis, síntesis y comprobación. ¿Cómo «evidenciar» lo que la teoría económica en uso y la legalidad vigente no reconocen como existente? Antes se requiere visibilizar su presencia.

Por esta razón Rodotà sostiene que «los bienes comunes exigen un acercamiento desde «una forma diferente de racionalidad» (2013: 1). Quilligan se refiere a la perspectiva intuitiva: «El concepto de bienes comunes ofrece una manera intuitiva de redefinir los distintos recursos, servicios y valores que compartimos fuera de los sectores público y privado» (Quilligan: 2008). Franco Cassano tematiza el problema en la forma de un oxímoron: «La locura razonable de los bienes comunes» (Cassano, 2004). Mattei piensa que los bienes comunes no son «un conjunto de objetos definidos - recortados en el sentido de Bergson - que se pueden estudiar en el laboratorio y observar desde fuera siguiendo la lógica cartesiana y la observación empírica» (Mattei, 2013: 16).

Esta «loca razonabilidad» no implica desentenderse del derecho positivo y sus instituciones. Más bien demanda una ampliación del criterio. Se requiere «un saber que asocie, conecte y descubra los nexos existentes entre el conjunto de los seres vivos y las condiciones -físicas, químicas, y culturales- de la vida en común» (Mattei, 2013: 16). Mediate un ejercicio de hermenéutica crítica se puede comprender, en su radicalidad, las categorías que dislocan las

pretensiones de conocimiento claro y distinto. Por ejemplo, la distinción entre propiedad «formal» y propiedad «sustancial» en la línea del «gobierno corporativo» propuesto en los años treinta por Berle y Means (1997). O la diferencia entre «valor de uso» y «valor de cambio», entre «posesión» y «gestión», entre «dominio» y «acceso».

Este programa interpretativo exige cuestionar los fundamentos de la racionalidad «individual posesiva», que da origen a la idea de «ciudadanía censitaria», oponiendo una nueva «ciudadanía social» de carácter activo. Se rompe así con la lógica del beneficiario pasivo de políticas públicas, para afirmar unos «mínimos de justicia», entendidos como «bienes de la vida», esenciales para la subsistencia (agua, alimentación, espacios de habitabilidad urbana, etc.) y para garantizar la igualdad y el libre desarrollo de la personalidad (conocimiento, identidad, espiritualidad, etc.).

Una nueva taxonomía de los bienes se debería orientar por un criterio que no sólo tenga en cuenta los factores lógico-descriptivos de los fenómenos, sino también los «corporales, lingüísticos, perspectivistas, y afectivos», en la línea de la «razón impura» que postula J. Conill y que «obliga al criticismo a convertirse en hermenéutica» (1997: 26). Se trata de una criba del positivismo, que solo ve los hechos, para descubrir el mundo expresivo de las interpretaciones:

Los medios de expresión, lo que expresan es una relación: “las relaciones de las cosas respecto los hombres”. Por eso las expresiones no son adecuadas a las cosas, sólo expresan relaciones (Conill, 1997: 56).

Un ejemplo de esta lógica integradora se puede ver en la reflexión del juez mejicano Antonio Azuela, quien a partir de su experiencia en conflictos agrarios muestra que es posible interpretar la dimensión relacional de la propiedad, en el campo jurídico, si se parte del reconocimiento de la experiencia concreta de los involucrados. Refiriéndose a comunidades despojadas de sus tierras ejidales y de la dificultad de la ley para responder a su conflictividad específica, dada la tendencia a asignar individualmente los títulos de dominio, comenta:

En comparación con la rigidez de los enfoques jurídicos y económicos, los relatos personales nos transmiten la fluidez de la

propiedad como una relación social, los cambios que suceden en esa relación como resultado de muchas interacciones y los diferentes significados que puede adquirir una parcela de tierra o un vecindario para sus moradores, habitantes nuevos, visitantes y demás (Azuela, 2007: 167).

De allí que Azuela proponga superar la atávica aporía conceptual ligada a estas materias, desde un enfoque narrativo y analógico, que entiende como un verdadero ejercicio hermenéutico-jurídico de las representaciones sociales de las relaciones de propiedad. Lo que Azuela logra hacer por esta vía es acceder al sentido de la pertenencia a la tierra, más allá de su propiedad. Esa dimensión no puede ser aprehendida epistemológicamente por la legalidad positiva:

Cuando las categorías jurídicas no logran abarcar las representaciones normativas que hace un pueblo de la tierra, la ley pierde su significado. Si el razonamiento jurídico tradicional define la propiedad como un cúmulo de derechos, el enfoque narrativo puede enseñarnos a ver la propiedad como cúmulos de representaciones que permitirían ayudar a la gente a darle significado a su relación con la tierra. (Azuela, 2007: 167).

Las mediaciones de la «hermenéutica crítica» permiten que los bienes comunes dejen de ser vistos como objetos estáticos e invariables. Podemos «tenerlos-por-verdaderos» (Conill, 1997: 60) en cuanto narración y representación de una historia que tiene pretensión de universalidad. De esta forma el «enfoque basado en los comunes» aportaría unos criterios interpretativos de los derechos de ciudadanía que resultan esenciales para garantizar su ejercicio efectivo. (Rodotà, 2013: 4).

Usando la expresión de E.P. Thompson (2000), al entrar en el campo de la «economía moral de la multitud» ingresamos en una esfera productiva diferente, que en palabras de K. Polanyi está «incrustada» en relaciones sociales determinadas por una racionalidad extraeconómica, diferente a la racionalidad instrumental. (Polanyi, 1989: 117). Un campo en el que la riqueza deviene por medio del trabajo «man-comunado», realizado con «la misma mano», de común acuerdo, en un proceso intersubjetivo que aprovecha beneficios compartidos.

De allí que Mattei proponga una «fenomenología de lo común» (Mattei, 2013: 69), que intente poner entre paréntesis las distintas

maneras en las que se expresan singularmente cada uno de estos bienes, para captar su unidad de sentido bajo la idea de «lo-común». Esta vía permite integrar el fenómeno, evitando que la explicación de sus dimensiones factuales impida comprender su significado para las personas (Zubiri, 1980: 216-219). No se trata de entender unos recursos, lugares o productos, sino la peculiaridad de unos «bienes-en-común», productivos, sociales y existenciales, inseparables de las normas que los constituyen y de los sujetos que las encarnan, interpretan y plasman.

1.7 El problema de los bienes comunes «de la humanidad»

La necesidad de una perspectiva hermenéutico-crítica se muestra con claridad cuando se explora la noción de «bienes comunes globales» o «de la humanidad». A ella se refería el *Centre de Cultura Contemporània de Barcelona* al presentar el ciclo «En común», organizado entre enero y marzo de 2013:

Las sacudidas de la crisis han dejado al descubierto un vasto territorio, olvidado y descuidado, que en estos momentos de desposesión y pérdida posee una calidad maravillosa: pertenece a todo el mundo. Es el inmenso dominio de lo común, lo compartido, lo que sin ser de nadie es patrimonio y responsabilidad de todos y cada uno de nosotros. La voracidad de la sociedad de mercado nos ha hecho olvidar a menudo que la confianza en el otro y la colaboración son el verdadero fundamento de la vida colectiva, y que detrás de cada impulso individual está la imparable energía de toda la comunidad. La naturaleza, los sueños, la educación, los ideales democráticos, las ciudades, la música... forman parte del patrimonio, material e inmaterial, de todos. Es preciso reivindicar con fuerza aquellos espacios que no se rigen por la medida del valor de mercado, sino por la noción de lo que es útil para toda la comunidad, y que promueven una nueva cultura de la solidaridad y la capacidad colectiva para preservar, crear y gestionar los bienes comunes (CCCB, 2013).

Esta descripción general obliga a concretar qué sería aquello que «sin ser de nadie, es de todos». Los bienes comunes no se pueden identificar con el «Bien Común» universal, entendido como aquello que supera el interés particular. Por eso en el capítulo 10 se profundizará en la definición de bienes comunes de E. Ostrom, que los entiende como bienes de rivalidad alta y difícil excluibilidad.

Ello implica que los «titulares» o «extractores» de esos bienes construyen reglas de apropiación, limitación y regulación de su uso, sanciones graduadas, exigencias de entrada, o cuotas de trabajo, por lo que pueden sancionar o excluir a los que consideren que deban ser excluidos, de acuerdo a pautas convenidas, en orden a permitir la sostenibilidad en el tiempo.

En la nomenclatura de Ostrom los «bienes comunes universales» se denominan «bienes públicos puros», y se caracterizan por el acceso libre, dada su difícil exclusividad y su baja rivalidad. Es el caso de una puesta de sol, la luz de un faro, pero también las obras que han pasado al dominio público, manteniéndose vigentes solamente los «derechos morales».

Si existe esta clara diferencia, ¿por qué apelar a la imagen, aparentemente equívoca, de «bienes comunes de la humanidad»? Este uso retórico se debe interpretar como un recurso «analógico», que expresa que la humanidad, entendida en su sentido colectivo, puede ejercer un control activo sobre un patrimonio material o inmaterial, de una forma semejante a la de los comuneros en su predio ejidal, o los extractores de aguas en sus acequias.

Es evidente que esta comparación obliga a traspasar el nivel empírico, para comprender la noción de «bienes comunes de la humanidad» como una metáfora, que ofrece un «sentido» orientativo, referido a la solución de un problema que no ha encontrado respuesta adecuada desde los marcos legales y funcionales al uso.

Calificar la idea de «bienes comunes de la humanidad» como metáfora, no desmerece su valor. No se trata solamente de un recurso ficcional. Hay que entender la función metafórica como una mediación heurística, que se ubica en un espacio propio, que no se sitúa ni en la discursividad poética, ni en la operatividad política funcional. La metáfora está más allá de la dimensión expresiva o estética, ya que busca proporcionar criterios epistemológicos e interpretativos (Ramis, 2011). Como propone Montoya:

La obra literaria imita en cierto modo la realidad, pero en esa imitación se nos manifiesta algo universal; no ciertamente en el sentido de los universales lógicos [...] Los universales morales que se manifiestan en la obra literaria son una dimensión de la realidad que sólo puede emerger de los procesos mentales de experiencia y entendimiento (Montoya, 2007 :29-30).

En consecuencia la idea de «comunes globales» se debe entender como un «universal moral», que permite mostrar que ciertos bienes poseen una «dignidad intrínseca», por ser irremplazables e insustituibles. Esa cualidad no radica en los recursos en sí mismos, en cuanto cosas particulares, sino en las relaciones vitales en las que se encuentran incrustadas, y que no son funcionales, ni intercambiables, ni provechosas en un sentido estratégico-instrumental. Como diría Kant, se trata de bienes que no pueden tener precio (Kant, 1994b: 30).

La historia muestra que esta analogía no es nueva. Las sociedades arcaicas percibieron la noción de un patrimonio compartido por la humanidad y lo expresaron en sus relatos etiológicos, en clave simbólico-religiosa. La legislación romana tipificó la categoría de *res communes omnium*. Hugo Grocio, en su *Mare Liberum* del s. XVII, declaró que el «uso del mar y del aire es común a todos».

Las teorías de la justicia contemporáneas penetran desde un punto de vista despojado de toda teleología, en esa misma noción. Lo hace, por ejemplo, J. Rawls al fundamentar su «principio de diferencia». El filósofo norteamericano considera que la distribución de los talentos naturales, en tanto atributos contingentes, se debe interpretar como participación en el «acervo común» de la humanidad. Rawls comprende que los bienes a los que accede un individuo, sólo son accidentalmente suyos. Por lo tanto, provienen de un «patrimonio común», lo que justifica que la sociedad tenga un derecho anterior sobre los frutos de su ejercicio:

El principio de diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de esa distribución. (Rawls, 1995: 124)

Una forma de hacer efectiva y vinculante la idea los «bienes comunes de la Humanidad», y radicarlos fuera de la esfera del mercado, ha sido invocar tratados internacionales que garanticen su protección. A la fecha existe una serie de pactos internacionales que apuntan a este objetivo, como el tratado antártico, el tratado sobre el espacio exterior y la declaración universal sobre el genoma humano, entre otros.

Todos estos acuerdos, explica Delmas-Marty (2005), surgieron de forma reactiva ante numerosos desastres sociales y ecológicos.

Frente a ellos se propuso en 1967 la noción jurídica de «Patrimonio común de la humanidad», durante la tercera convención sobre derecho del mar. Una categoría, que como observa Pureza (2002), convive en permanente tensión dialéctica con la centralidad del Estado soberano en el orden jurídico internacional. Y ha debido lidiar con las asimetrías de poder propias del sistema interestatal. Ello explica que los Estados nacionales no han acogido esta noción en sus ordenamientos internos, ya que no logra engarzar con la tradición normativa de soberanía que se ha tejido a partir de Bodin, que la comprende como «poder absoluto y perpetuo de la República» que no puede ser limitada «ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo» (Bodin, 1992).

Este desfase teórico y práctico ha llevado como solución provisional a que la legislación internacional utilice la expresión «bienes públicos mundiales» con el fin de apuntar a elementos que como el clima, el agua, el aire o la biodiversidad no se pueden regular bajo los marcos de la legislación nacional y requieren acuerdos multilaterales o incluso universales. En consecuencia, el título de «Patrimonio común de la Humanidad», que otorga la UNESCO a determinados lugares o actividades de valor universal, no pasa de ser, a efectos jurídicos, un reconocimiento honorífico que se utiliza con el fin de catalogar, preservar y divulgar bienes de valor cultural o natural, muy diferentes entre sí. Pero paralelamente a este límite jurídico, la experiencia ha mostrado que la buena gobernanza de estos «bienes públicos mundiales» demanda la participación activa de los actores no estatales. Quilligan comenta el motivo:

La gestión eficaz de los recursos globales no es posible en nuestro actual sistema multilateral. Debido a que las jurisdicciones y las instituciones nacionales rara vez se alinean con las regiones geográficas reales que contienen los ecosistemas y grupos sociales y culturales, muchas de las áreas de recursos transfronterizos carecen de supervisión pública responsable. Incluso los tratados y convenios internacionales que supervisan nuestros regímenes de recursos globales (telecomunicaciones, atmósfera y océanos, por ejemplo) son moldeadas por las compulsiones políticas de los estados soberanos, en lugar de las personas que realmente utilizan estos recursos en el ámbito local (Quilligan: 2008).

Puesto que cada recurso global es único y porque los derechos de dominio sobre ellos se superponen, la propiedad y la gestión de

cada recurso deberían resolverse racionalmente por medio de negociaciones políticas que tengan en cuenta a las instituciones locales, regionales y globales. De allí que Quilligan sostenga que la noción de *Global Commons* podría dar una respuesta específica a estos dilemas transfronterizos ya que permite equilibrar los derechos de propiedad [privada], los derechos de soberanía [públicos] y unos nuevos «derechos de sostenibilidad» [comunes] que demandan un nuevo tipo de multilateralismo aplicado al establecimiento de prioridades políticas para el acceso y asignación de los bienes comunes globales.

La falta de certeza jurídica sobre el estatus efectivo de los «bienes comunes de la humanidad» se traduce en incertidumbre política. Ello explica que la OTAN haya celebrado en 2011 una conferencia especial titulada *Assured Access to the Global Commons*. En ese evento se definieron cuatro «dominios» de los Bienes Comunes Globales: marítimo, aéreo, espacio exterior y espacio cibernético, los que se reconocieron como «habilitadores fundamentales de la seguridad y el comercio internacional» ya que «la arquitectura del sistema internacional moderno descansa sobre los cimientos de un acceso garantizado y la estabilidad en los Comunes» (Barrett et al, 2011).

El punto de crítico radica en encontrar los criterios de inclusión o exclusión que permitirían determinar la ubicación específica de los bienes. ¿Cuáles deberían ser reconocidos como «bienes comunes globales»? ¿Qué fundamenta esta taxonomía? Se trata de un difícil discernimiento. Pareciera inevitable que los «bienes comunes universales» se ubiquen en un espacio en disputa, en una permanente relación agonística en la que se confrontan concepciones exclusivistas e inclusivistas de la propiedad. El campo de los bienes comunes aparece así como escenario de enfrentamiento entre tendencias «apropiativas» y enfoques basados en el libre acceso a unos bienes sobre los cuales descansa el ejercicio de derechos fundamentales que solo se pueden ejercer de forma relacional y colectiva.

En defensa del acceso universal Miguel D'Escoto y Leonardo Boff han propuesto a la ONU un proyecto de «Declaración universal del Bien Común de la Tierra y de la Humanidad» (2010). Esta demanda se fundamenta en considerar que los procomunes no son asimilables a la noción de mercancía, dado su carácter patrimonial. Pero este tipo de propuestas también despierta temores respecto a los efectos

no deseados de una inflación normativo-declarativa, que puede estrellarse en la ineficacia de esas nuevas resoluciones.

José Manuel Pureza (2002) al abordar este problema, concluye que cualquier avance en la constitución de un orden político cosmopolita, debe partir por el reconocimiento de unos «bienes jurídicos globales», que fundan obligaciones positivas de los Estados soberanos con respecto a la comunidad internacional en su conjunto. Esta idea choca frontalmente con la noción clásica de la soberanía ilimitada de los Estados. Estos «bienes jurídicos globales» demandan transformar la legalidad internacional, para adecuarla a un nuevo enfoque que invierta los principios del derecho interestatal vigente: frente al principio de reciprocidad, exige asumir un principio de equidad; ante la supuesta neutralidad de los acuerdos y tratados internacionales y la discrecionalidad de su acatamiento, la afirmación fuerte del principio de legalidad y legitimidad; y ante la concepción tradicional de la soberanía estatal, el reconocimiento de la comunidad internacional como constructo jurídico-político (Pureza, 2002: 223).

Estas observaciones muestran que el reconocimiento de los «bienes comunes de la humanidad» es un proyecto que supera lo meramente jurídico-formal, y requiere una profunda revisión de los fundamentos políticos y filosóficos sobre los que se sostiene la racionalidad de las sociedades del capitalismo avanzado. En ese punto, Amartya Sen ha arribado a una conclusión similar, cuando afirma:

Entre los grandes retos que ha de afrontar hoy el capitalismo en el mundo moderno se encuentran las cuestiones de la desigualdad (sobre todo la cuestión de la miseria absoluta en un mundo de prosperidad sin precedentes) y de los «bienes públicos» (es decir, de los bienes que comparten los individuos, como el medio ambiente). Para solucionar esos problemas será necesario casi con toda seguridad crear instituciones que nos lleven más allá de la economía de mercado capitalista (Sen, 1999: 167).

1.8 Conclusión: hacia un mapa de los nuevos bienes comunes

Charlotte Hess (2008) ha comentado que el actual interés académico, social y político por la idea de los bienes comunes «evoca un despertar colectivo, que tiende a reclamar recursos cruciales perdidos o amenazados» (Hess, 2008: 38-39). Lo que ella

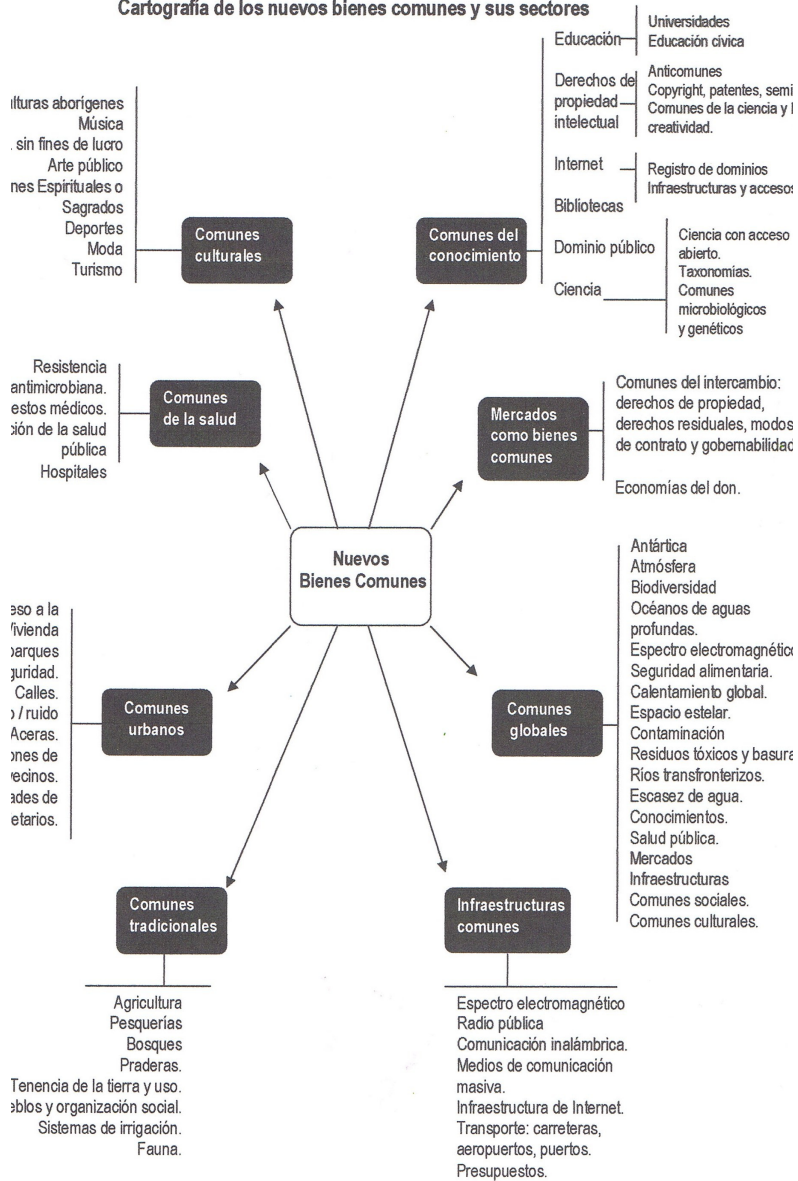
destaca es la aparición de una «conciencia cívica», respecto al valor de ciertos bienes que son percibidos con mayor rigor como «propios», pero de modo no privativo, en razón de la dimensión social de la ciudadanía.

La dificultad con que choca este proceso radica en que estos «nuevos comunes» no se comprenden desde las estructuras conceptuales tradicionales. No se les puede catalogar bajo un mismo régimen de propiedad, de acuerdo a la legalidad formal. Incluso, algunos son bienes transfronterizos, por lo que no cabe clasificarlos bajo una jurisdicción particular mientras otros son bienes intangibles o abstractos, y forman parte del dominio público.

Esta imposibilidad de delimitar los bienes comunes de forma cartesiana, como una categoría clara y distinta, exige cuestionar la interpretación factual de la propiedad, que cosifica bipolarmente entre lo propio y lo ajeno. La hegemonía de esta caracterización explica la relativa invisibilidad de los bienes comunes en la actual «cartografía» jurídica y económica. Para entrar en la «locura razonable de los bienes comunes» (Cassano, 2004) se requiere hacer uso de la hermenéutica crítica, en tanto expresión de aquella «razón impura», que toma en consideración los argumentos lógicos, pero también ético-valorativos y simbólicos. Esta aproximación permite encontrar «las estrechas conexiones entre logos y experiencia» (Conill, 2010: 214), que permiten captar el sentido de «lo-común», superando la dificultad de llegar a una definición precisa y estandarizada.

Este ejercicio se puede ejemplificar en la cartografía conceptual [Cuadro inferior] que ha elaborado Ch. Hess. Por medio de su «mapa de los nuevos comunes» nos desafía a ampliar nuestro horizonte de comprensión, para abarcar mediante esta síntesis gráfica, la compleja propuesta argumental del *Commons-Based Approach*.

Cartografía de los nuevos bienes comunes y sus sectores



Fuente: C. Hess 2008

Capítulo 2

LOS BIENES COMUNES EN LAS SOCIEDADES ARCAICAS

En este apartado se revisa la posición y el carácter de los bienes comunes en las «sociedades arcaicas» (Mauss, 2009: 70). Para ello se recurre al método genealógico, entendido como una investigación de aquellos aspectos que «tendemos a sentir [que están] sin historia» (Foucault, 1980: 139). A partir de la pregunta por la comunidad primitiva, en el «estado de naturaleza», se describe el funcionamiento de la «economía del don», propia de la aldea comunal y las formas emergentes de Estado. Para ello se analiza el *mudus operandi* del «principio de reciprocidad», ejemplificado en las relaciones sociales propias del antiguo Israel, tomado como caso arquetípico de ese tipo de sociedades.

2.1 La comunidad primitiva en el estado de naturaleza

¿Cómo y en qué momento se instituyeron las alianzas y contratos que nos permiten vivir sociedad? ¿Se trató de una adquisición histórica, un aprendizaje social o es una dimensión innata de la humanidad? Las preguntas por el «estado de naturaleza» están directamente asociadas a dirimir la manera en que un arquetípico «primer hombre» ejerció su dominio propietario. Determinar el carácter de ese instante, original y originante, reaparece una y otra vez en la filosofía política. Distintos intentos de justificación de la ética y del derecho vuelven sobre este problema para argumentar su punto de vista.

En algunos casos, el retorno al origen se hace para identificar un *arjé* pristinal, que funde sobre bases *ius naturalistas*, positivistas o historicistas el derecho y la moral de la actualidad. Desde el enfoque contractualista ese recurso no es más que un ejercicio contrafáctico. La comunidad originaria se plantea sólo como una idea *a priori*, en cuanto postulado de la razón práctica: «No puede ser asimilada a un determinado estado histórico, ni mucho menos a una situación primitiva de cultura, sino como una situación que nos permitirá llegar en forma unánime a una cierta concepción de la justicia» (Ruiz Tagle 1989, 153).

En la antigüedad esos dilemas se contestaban por la vía de los relatos etiológicos o por medio de la teología. Más tarde, bajo la forma de teorías políticas y filosóficas sistemáticas. Pero siempre se ha intentado delimitar el vínculo entre el interés privado y el interés público, que encuentra en las relaciones de propiedad un nudo medular. Adela Cortina explica este problema, a partir de los dilemas éticos de la actualidad:

El abismo abierto por el liberalismo moderno entre los intereses del individuo y los de la comunidad, es el que hoy nos fuerza a preguntarnos, como hemos hecho desde el comienzo de este artículo: ¿por qué a un individuo le va a interesar ser moral? Pregunta que carece de sentido si el individuo se sabe ya miembro de una comunidad, cuyos fines coinciden con los suyos propios (Cortina, 1995: 50).

Nuestro universo moral contemporáneo presupone un sujeto autónomo, anterior a toda teleología. En un mundo desencantado y postmetafísico, el individuo aparece abierto a las más disímiles interpretaciones sobre los fines últimos. Las nociones del bien radican en opciones estrictamente individuales. Las prácticas económicas y políticas se fundan, por lo general, en criterios de utilidad o en teorías doxológicas de la justicia, que basándose en la lógica del contrato, buscan compatibilizar los intereses personales con los criterios de los demás.

Pero en las sociedades arcaicas no cabía esta distinción moderna entre una moral privada y una ética pública. En esos contextos los fines personales coincidían con los fines de la comunidad inmediata. Las sociedades se regían por un «núcleo ético-mítico», que prescribía un orden moral con pretensiones de validez objetiva. De acuerdo a sus dictados, los dilemas de acción colectiva se dirimían mediante principios que nadie cuestionaba. La cooperación constituía un deber ineludible, indelegable, inexcusable. Los procesos productivos mantenían una relación de interdependencia con el entorno natural. Los mecanismos de equivalencia e intercambio económico garantizaban un amplio espacio a la «economía del don», en la que se relacionaba lo religioso, lo jurídico, lo moral, lo político y lo familiar, a la manera de «circuitos totales». Este proceso se traducía en diversas formas de reciprocidad, alejadas de la lógica de la maximización individual.

2.2 La primera forma de propiedad: ni individual ni colectiva

Cuando se formulan las preguntas por el «estado de naturaleza» se debe evitar caer en posiciones extemporáneas. Es recurrente que se intente resaltar, unilateralmente, las tendencias humanas a la cooperación, o por el contrario, al egoísmo racional y el autointerés. La mirada histórica no ayuda si se proyecta sobre el tiempo pretérito los dilemas y preocupaciones del presente. En cambio, es útil para descubrir, en el presente, los efectos no observados de los procesos del pasado.

Un ejemplo de las extrapolaciones impropias es la metáfora del «El gen egoísta» (Dawkins, 1976) que interpreta la tendencia de los genes, entendidos como unidades informativas heredables, a perpetuarse y adaptarse al medio mediante una racionalidad auto-interesada. Esta interpretación ha sido criticada por parte de los biólogos genéticos Barbara McClintock, Joachim Bauer y Carl Woese, que sostienen que la idea misma del gen egoísta es una ficción, dado el carácter interdependiente del genoma humano, que opera bajo los principios de la cooperación, la comunicación y la creatividad, por lo que advierten en la obra de Dawkins un intento de naturalizar biopsicológicamente la racionalidad del *homo aeconomicus*. (Bauer, 2008,153).

Una conclusión similar arrojan algunas investigaciones neurocientíficas (Henrich *et al.*, 2001). En ellas se evidencia una tendencia a la especialización de las áreas cerebrales en roles concretos, pero a la vez interconectados. Los autores ven allí una intrínseca vinculación entre razón y emoción, y más específicamente, entre las funciones afectivas y deliberativas en el área neuro-cerebral. Estos datos han servido para proponer que la racionalidad económica contemporánea, basada en el principio de autointerés racional, no puede universalizarse de modo determinístico, bajo un argumento biológico naturalizante. Las neurociencias indicarían que, en la medida en que exista una real precondition comunicativa entre los participantes en los dilemas de acción colectiva, la tendencia general orienta a las personas a crear vínculos basados en la equidad y la reciprocidad.

También se puede reseñar el estudio de Christopher Ryan y Cacilda Jethá (2012), que ha explorado los orígenes de la sexualidad moderna a partir de los antecedentes que aporta la antropología, la biología evolutiva, la arqueología, la primatología, la anatomía y la psicología. En su obra la pregunta por los códigos

de propiedad primordiales se expresa en relación a la clarificación de las estructuras parentales y los vínculos sexuales endogámicos, que se desarrollaron en los orígenes de nuestra especie. Ryan, y Jethá llegan a una conclusión que entronca con los pioneros estudios de las sociedades primigenias de Lewis. H. Morgan:

Nuestros ancestros evolucionaron en pequeña escala, desde grupos de forrajeo altamente igualitarios que compartían casi todo. Los antropólogos han demostrado una y otra vez que en las sociedades cazadoras-recolectoras es casi universal el llamado "igualitarismo feroz." Compartir no es sólo un estado de ánimo, es obligatorio. La mayoría de los cazadores-recolectores al dividir y distribuir equitativamente la carne, o al dar el pecho unos a los otros a los bebés, tienen poca o ninguna intimidación el uno del otro, y dependen mutuamente todos los días para sobrevivir. Aunque nuestro mundo social gira en torno a la propiedad privada y la responsabilidad individual, la de ellos gira hacia la interrelación y dependencia mutua. Esto puede sonar como el idealismo de la Nueva Era, pero no es más noble que cualquier otro sistema de seguros. Participación obligatoria es simplemente la mejor manera de distribuir el riesgo en beneficio de todos, en un contexto de forrajeo (Ryan, 2010).

Evidentemente esta interpretación antropológica encuentra resistencias, que es necesario decantar. Por ejemplo, Richard Pipes argumenta en contra de ella en su obra *Propiedad y Libertad*:

La noción del «comunismo primitivo» no tiene, de hecho, ninguna base: es simplemente el mito antiguo (y aparentemente indestructible) de la Edad de Oro disfrazada de un lenguaje moderno pseudocientífico. La antropología no conoce ninguna sociedad en la que no hayan existido los derechos de propiedad, en palabras de E. A. Hoebel citadas anteriormente “La propiedad es tan omnipresente como el hombre, una parte básica del tejido básico de toda sociedad. Lo que quiere decir, por emplear un término aristotélico que no es solamente una institución legal o convencional sino una institución natural” (Pipes, 2002: 158).

Es necesario coincidir con Pipes en su aprensión ante la tendencia a la idealizar la comunidad primitiva como una edad de oro deseable y preferible. Sin embargo, Pipes cae en un equívoco recurrente, al identificar la propiedad común como ausencia de propiedad. Entendida como dominio individual-posesivo,

reconocido por una comunidad determinada, la propiedad no siempre ha existido. Pero como regulación social orientada a determinar aquello a lo que el individuo puede acceder y utilizar, siempre ha operado. Pipes lo reconoce en otro párrafo del mismo texto, en el cual afirma:

Durante más del noventa por ciento de la historia de la humanidad, cuando la caza y la recolección eran las formas principales de la actividad económica, los derechos de propiedad se centraban en el control tribal del territorio, que era celosamente defendido para evitar la presencia de intrusos; las demandas de propiedad individual se dirigían a las armas, las herramientas y otros efectos personales (Pipes, 2002: 158).

Esta etapa primigenia, que como afirma Pipes representa más del «noventa por ciento de la historia» humana, es de una relevancia crucial a la hora de explicar la forma como se han tendido a constituir las relaciones propietarias. De allí que el análisis de las formas de posesión en las sociedades arcaicas y en las primeras civilizaciones exige evitar conclusiones anacrónicas y extemporáneas, y enfoques esencialistas, que no tengan en cuenta la enorme distancia cultural y temporal que nos separa de los prototípicos «estados de naturaleza» que se nos proponen a nuestra consideración. Esta observación puede precavernos de aplicar nuestros conceptos normativos a un universo cultural en el que estrictamente no existía Estado, ni derecho, ni sistema judicial, ni fronteras ni monedas. Con mucha razón Attali observa:

Entre estas dos tesis extremas [propiedad totalmente individual y propiedad totalmente colectiva], con fundamentos igualmente frágiles, se deslizan mil y una hipótesis intermedias sobre los orígenes de la propiedad. Si reunimos lo que se sabe hoy - por la antropología, la paleontología y la etnología- es forzoso admitir que la diversidad de las formas de organización de los primeros grupos humanos impide zanjar esa querrela. De hecho, las categorías del debate moderno -privado/colectivo- parecen demasiado maniqueas para dar cuenta de realidades más complejas: los primeros comportamientos de los hombres no debieron ser en realidad ni individuales ni colectivos. Vivían en simbiosis con un mundo terriblemente hostil y enigmático, rodeados de cosas todas vivas, mágicas y trascendentes, cuyo uso dependía más del diálogo con

una persona que de la propiedad de la cosa; de la comunión con la naturaleza que del capricho de un amo (Attali, 1988, 22).

2.3 La economía del don y el principio de reciprocidad

Como muestra Attali, no resulta pertinente constreñir bajo los parámetros contemporáneos las lógicas propietarias de las sociedades primigénias. Se necesita recurrir a otros criterios, que permitan interpretar la racionalidad de esas formaciones sociales. Al respecto resultan relevantes los estudios en antropología económica referidos a la «economía del don». Al respecto cabe recordar a Bronislaw Malinowski en «Los argonautas del Pacífico Occidental» (2001), Marcel Mauss en «Ensayo sobre el don» (2009), Georges Bataille en «La noción de gasto» (1987) y Maurice Godelier en «El enigma del don. Dinero, Regalos, objetos santos» (1996).

Estos autores coinciden en reconocer que estas sociedades no carecían de mercados económicos, ya que como dice Mauss «el mercado es un fenómeno humano que no es ajeno a ninguna sociedad conocida» (Mauss, 2009: 72). Pero el mercado, en tanto mecanismo de intercambio y equivalencia, era muy distinto a lo que conocemos. Se trataba de mercados anteriores a la institución de los mercaderes, del dinero, el contrato, y la compra-venta. La expresión «economía del don» sirve para denominar esta experiencia, en la cual, afirma Mauss, «todo está mezclado»: lo religioso, lo jurídico, lo moral, lo político, lo familiar, lo económico: «todo lo que constituye la vida social de las sociedades que precedieron a las nuestras, hasta las de la protohistoria» (Mauss, 2009: 70).

Estos «fenómenos sociales totales» operaban sobre la base de instituciones orientadas a la prestación de servicios y la distribución de bienes, más que a la producción y al consumo, como en las sociedades monetarizadas. Los intercambios, aunque involucraban a los individuos, eran en sí mismos actos colectivos, que suponían una voluntad común del clan, la tribu o la familia. Son «las colectividades las que se comprometen unas con otras, las que intercambian y asumen contratos» (Mauss, 2009: 74). Tras una apariencia de voluntariedad, libertad y gratuidad, la «economía del don» estaba anclada a prestaciones que suponían relaciones de forzada reciprocidad e interés. Retomando el estudio etimológico de la palabra «común», propuesto por Espósito, se debería hablar con más rigor de «economía del *munus*», o del contra-don «que se da porque se debe dar, y no se puede no dar» (Espósito, 2007: 28).

Se trata de prestaciones totales porque toda la colectividad era la que contraía un compromiso, con todo lo que poseía y asumiendo todo lo que fuera necesario hacer para cumplirlo, por intermedio de sus dirigentes. En estos circuitos económicos el don operaba como dispositivo central, por el cual se busca fortalecer la posición del donante. Bajo esa dinámica no era extraño que la donación supusiera un comportamiento agonístico, que trasladaba un conflicto estructural al plano de la confrontación simbólica. Por eso, una ruptura en la cadena de reciprocidades podía decantar en una guerra abierta.

Como observa Malinowski, comentando el «circuito Kula» de las islas Trobriand, el acto del don siempre se acompañaba de muestras exageradas de modestia de la comunidad donante, donde se rebajaba el valor de lo dado con la finalidad de exaltar la magnanimidad y señorío del agasajo. Bataille apunta a que el circuito del don exigía un *in crescendo* que llevara a un punto de quiebre, en el cual el obsequio ya no podría ser devuelto por la contraparte:

El valor del intercambio del don resulta de hecho de que el donatario, para borrar la humillación y recoger el desafío, debe satisfacer la obligación contraída por él al momento de la aceptación, de contestar ulteriormente con un don más importante, es decir, de devolver la usura (Bataille, 1987: 32)

Uno de los ejemplos clásicos de este tipo de intercambios es el *Potlatch*, un rito propio de comunidades Tlingit y Haida, en la costa del pacífico en América del Norte. En términos formales, se trataba de una fiesta ceremonial en la que se consumía carne, especialmente de foca o salmón y en la que distintos grupos intercambiaban regalos. La dinámica interna de los obsequios implicaba una afirmación de las relaciones jerárquicas, implícitas entre las comunidades participantes. El donante esperaba aumentar su prestigio social en razón a las dádivas que se permitía otorgar a los otros grupos. Mauss identifica en los intercambios *Potlatch* una «mezcla inextricable» de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, fijaciones de rangos políticos, la conformación de alianzas intertribales. Todo ello expresado de forma simultánea, en constante tensión y competencia:

Pero lo notable en estas tribus es el principio de la rivalidad y del antagonismo que domina todas estas prácticas. Se llega hasta la batalla, hasta el asesinato de los jefes y los nobles que se enfrentan de esa manera. También se llega hasta la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas para eclipsar al jefe rival, que al mismo tiempo es alguien asociado (Mauss, 2009: 77).

En el *Potlatch* la circulación de bienes y servicios es sólo un aspecto dentro de un contrato implícito mucho más amplio y estable. El objeto intercambiado adquiría valor simbólico en la medida en que incrementaba sus transferencias, por lo que cada obsequio guardaba la historia detallada de su origen y de los poseedores que lo habían mantenido en dominio. De allí que más que bienes, en estos intercambios fluían relaciones simbólicas: «cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias» (Mauss, 2009: 75).

La magnitud del poder de una tribu o un clan estaba en relación a la dimensión de las redes sociales en las cuales participaba. A más potenciales intercambios, mayor peso en la trama societaria. Una comunidad poderosa podía mantener cientos de socios, en tanto que otras más débiles, sólo una docena. El volumen de sus redes sociales mostraba además formas de obligación e interés moral, político, económico, y si en el caso del *Potlatch* o en los estudios referidos a la Polinesia la coerción era en buena parte moral y religiosa, pero también es posible advertir que radicaba en una mezcla de rivalidad y temor.

Georges Bataille, en sus observaciones a las ceremonias *Potlatch*, sostiene que el don no es la única forma en que esta ceremonia funciona. Para este autor el mecanismo central en este tipo de intercambio radicaba en el desafío, y por eso también se recurría a destrucciones públicas de riqueza, en frente a las comunidades rivales. El objeto, los bienes, incluso los esclavos sacrificados, se pasaban a considerar bienes sagrados, ofrecidos en memoria de los ancestros míticos de los donantes. «El don debe ser considerado como una pérdida y también como una destrucción parcial, siendo el deseo de destruir transferido, en parte, al donatario» (Bataille, 1987: 33).

2.4 La revolución neolítica y las sociedades arcaicas

En forma estricta, para delimitar la propiedad individual fue necesario que se constituyeran comunidades capaces de distinguir de forma clara entre dominio, entendido como el control y acceso a un bien, y la propiedad propiamente tal, entendida como sanción normativa de ese control fáctico. Esta distinción se fue clarificando de forma paulatina, en una larga diferenciación conceptual que permitió establecer los primeros encuadres y clasificaciones propietarias. El deslinde fundamental no fue posible hasta la consolidación de las primeras formas proto-estatales, capaces de diseñar modelos estables y coactivos de asignación y reconocimiento de dominio.

El surgimiento de las formas originarias de Estado se explica por el tránsito gradual hacia formaciones sociales en las que la posesión de la tierra, como bien fértil fundamental, operó como elemento estructurante de un precario sistema de distribución, basado en la fuerza y la guerra. Esta evolución se denomina «revolución neolítica», «transición demográfica neolítica» o «revolución agrícola». A estas sociedades se les suele denominar «arcaicas», en contraste con las «sociedades antiguas», una categoría que agrupa al mundo clásico greco-romano.

Según arqueólogos como Vere Gordon Childe (1984) el giro neolítico se originó debido a una transición a gran escala desde la economía paleolítica de subsistencia, arraigada en la caza y la recolección, a una economía donde el desarrollo de la agricultura permitió el sustento de una población cada vez más grande. Las evidencias arqueológicas indican que en distintos puntos del planeta se produjo un proceso similar y simultáneo de domesticación de animales y plantas hace 12.000 años atrás, en un período que cubre desde el 10000 a.C al 5000 a.C.

A partir del neolítico la «comunidad tribal», en la que no había una clara división del trabajo, evoluciona a estadios superiores de organización productiva y jerarquización política. En el sistema de trabajo libre en la comunidad tribal, el sobre-producto necesario para la subsistencia era destinado a un fondo ceremonial o a circular por medio de mecanismos de reciprocidad. Ahora, en la nueva comunidad neolítica, se impone un nuevo sistema de trabajo compulsivo, en el cual el excedente se acumula en manos de quienes controlen las formas emergentes de Estado.

Los agentes distributivos de la tierra se comenzaron a concentrar en asentamientos proto-urbanos que controlaron los sistemas de almacenaje y las redes de intercambio comercial. Estos agentes se

revistieron de una legitimidad incuestionable, a través de procesos de sacralización del poder. A largo plazo se consolidó un modelo de Estado centralizado y despótico, este ejerció su dominio sobre comunidades rurales pequeñas. Pero estas conservaron amplios grados de autonomía de costumbres y formas propias de organización productiva a nivel local. «La apropiación del suelo por el Estado (personificado por el rey, el faraón comuna superior, etc.) significa la expropiación universal de las comunidades que pierden la propiedad, pero guardan la posesión de sus tierras» (Fioravanti, 1974: 107). En ese nuevo modelo las comunidades locales están subordinadas a una comunidad superior, que tomará la forma de un régimen teocrático. El gobernante (y la casta asociada a su poder) se consideraba como legítimo propietario de toda la tierra bajo su dominio político, ejerciendo formas monopólicas o cuasi monopólicas de control de las fuentes de regadío, de las infraestructuras de transporte y de los sistemas de retribución, lo que origina una alta jerarquización social y condiciones de explotación humana y esclavitud.

Por ejemplo, el sistema de castas en la India antigua no solo estableció roles y funciones productivas diferenciadas, sino que también dividió la tierra de acuerdo a estos mismos criterios. En China la figura del emperador concentró personalmente la propiedad formal de toda la tierra y asignó su usufructo de forma permanente y hereditaria a las distintas comunidades y familias. Esta asignación se realizó de acuerdo a complejos sistemas de equilibrio, basados en consideraciones políticas, reglamentadas por largas tradiciones hereditarias, que tendió a establecer límites a los procesos de acumulación. Por ejemplo, mediante «tributos métricos», basados en el criterio de gravar la superficie de la tierra en usufructo y no su rendimiento productivo (Altamira 1981, 117).

Por este motivo, en las llamadas «grandes civilizaciones», como Egipto, India o China, las comunidades locales mantuvieron los derechos de uso sobre las tierras comunes, lo que se tradujo en un modelo propietario dual: toda la tierra y sus estructuras productivas colindantes era legalmente del Señor (Rey, Emperador). Pero estaba entregada al usufructo de las comunidades locales, que la administraban de acuerdo a sus usos y costumbres.

En la etapa neolítica existe una continuidad indirecta con la estructura comunal paleolítica, pero revestida de nuevas regulaciones mítico-simbólicas. Como señala Berdichewsky, «Las comunidades del “modo asiático” no sólo preservaron el carácter

comunal de la propiedad comunitaria, sino también, las estructuras de parentesco tan típicas de la comunidad tribal» (Berdichewsky: 2002, 168). Podían convivir tierras comunes de la comunidad ampliada, junto a parcelas comunes de clanes específicos y huertas familiares mucho más pequeñas. A esta escala reducida se conservaron los métodos comunales de trabajo, basados en lógicas de reciprocidad colectiva, no solamente en tiempos de cosecha, sino de forma permanente y estable.

2.5 La racionalidad económica del animal simbólico

El análisis de las relaciones de propiedad en las sociedades arcaicas obliga a reconocer que en esos contextos la propiedad dependía de unas normas deificadas, que regulaban el derecho a acceso por medio de preceptos culturales, que superaban la voluntad de las personas. La preeminencia de esa lógica mágico-simbólica no se puede remitir a la irracionalidad. Al respecto cabe retomar las reflexiones de Ortega y Gasset (1994: 34) que establece en los trabajos preparatorios de «Origen y epílogo de la filosofía» una distinción entre pensamiento mágico, mítico, lógico y el intuitivo o vital. Ortega reconoce en cada forma de raciocinio un sistema de creencias básicas, adecuada a cierta estructura sociocultural, determinada por coordenadas espacio-temporales. Por eso, al entrar en el universo del pensamiento de las sociedades arcaicas, es perentorio interpretar su universo simbólico, en el que se encuentran difuminados entre lo literal y lo figurado, ya que el sentido último de lo que se expresa mediante normas sociales siempre permanece en cierta opacidad para nuestro modo de comprensión.

Mircea Eliade (1974) estableció que la representación mítica opera como el reflejo de un momento fundante *in illo tempore*. Este momento fundacional es constantemente renovado y puesto en acto en el presente, por medio del «rito», entendido como un acto sacral que actualiza las bases de la convivencia, permitiendo que lo prescrito en el pasado se instale en el tiempo histórico, sin perder su lugar propio en el tiempo sagrado y transhistórico.

Recurriendo a la hemenéutica de Gadamer, se puede entender que «el símbolo no es una mera señalización o fundación arbitraria de signos, sino que presupone un nexo metafísico de lo visible con lo invisible» (Gadamer, 1996:11). Como sostiene Ricoeur «No es necesario renegar del concepto para acordar que el símbolo puede dar lugar a una exégesis sin fin» (Ricoeur, 1985, 15). Por lo tanto,

las «realidades más complejas» propias de los primeros grupos humanos, exigen el acercamiento a un universo humano en el que impera un «excedente de sentido» que se resiste a la traducción, que se enfrenta a la univocidad de nuestras conceptualizaciones y en el que prevalece la inagotabilidad interpretativa. Su aparente falta de tematización filosófica no debe oscurecer el rol de sus estructuras morales, perfectamente constatables e investigables. Ricoeur sugiere penetrar el contexto de las sociedades prefilosóficas y precientíficas a partir de la noción de «núcleo ético-mítico» (1964), entendido como un marco de sentido y valores, encarnados en símbolos. Dussel comenta las consecuencias de esta idea ricoeuriana:

Los mitos y narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos, y por ello de «doble sentido», que exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico, que descubre las razones, y en este sentido son racionales, y contienen significados universales (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construida en base a conceptos [...] En estos choques culturales ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores (aún en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, hasta el presente). Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo sentido (Dussel, 2009: 101).

Siguiendo a Ernst Cassirer, la fuerza de este «núcleo ético-mítico» radica en que los sistemas simbólicos no sólo constituyen recursos adaptativos, sino también transforman la totalidad de las relaciones humanas. Entre las cosas y las personas opera un ámbito simbólico que «retarda» esta interacción, permitiendo la comprensión. De allí su radical afirmación del hombre como «animal simbólico» (Cassirer, 203: 49)

2.6 El caso del antiguo Israel

Una puerta al estudio de la racionalidad económica de las sociedades arcaicas se encuentra en el antiguo Israel, que por su importancia religiosa ha sido objeto de amplios estudios antropológicos e históricos. Estas investigaciones ilustran la comprensión de los códigos simbólicos que regulaban todo el sistema de propiedad en esta etapa.

Ya el Génesis sitúa al ser humano en el jardín del Edén «para que lo labrara y lo guardase» por encargo divino (Gn. 2,15). Esta afirmación se basa en una afirmación que actuará como *leit motiv*: Dios es el propietario original y definitivo del universo, tal como lo canta el salmista: «Del Señor es la tierra y todo lo que hay en ella; el mundo y los que en él habitan» (Sal. 24,1). Una convicción que es reiterada de forma constante en la tradición bíblica, tanto en el Antiguo Testamento (Dt. 10,14; Cro. 29, 10-20; Sal. 104; Sal.113; Job 41:1), como también el en Nuevo Testamento (Mt. 25.14-30; Mc. 12 0.41-44; Lc 21,1-4; Col. 1:16, y Ap. 1:8). Esta idea no sólo tenía intencionalidad genealógica, sino también normativa y legal, tal como se aprecia en Levítico 25, 23: «La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra es mía y ustedes son sólo extranjeros y mis inquilinos».

El texto bíblico ofrece infinidad de ejemplos de mecanismos adaptativos de las estructuras propietarias, propios de comunidades que transitan desde el pastoreo seminómada a formas de cultivo agrícola, lo que implica la creación de estructuras sociales estables, que conllevan mecanismos de estabilización de la propiedad en el marco tribal o del clan. Entre estos códigos aparece la obligación de la endogamia para las mujeres, la institución del levirato u obligación de un hombre casado de engendrar un hijo con la esposa de su hermano en caso de haber fallecido sin descendencia, el derecho de primogenitura, el llamado «retracto de sangre» que permitía a determinados parientes rescatar una finca vendida dentro de un período limitado de tiempo, el mecanismo de sucesión intestada, que siempre recaía en la voluntad del patriarca, etc.

Otro caso singular en el antiguo Israel es el sistema jubilar, que afectará a las propiedades rústicas o rurales con el fin de levantar sus deudas contraídas sobre ellas. Este mecanismo aparece en la Biblia en tres contextos diferentes: la referencia más antigua, del siglo XII a.C., aparece en el «Código de la Alianza» (Ex 20,22-23,19) y se refiere al establecimiento de un ritmo de tiempo sagrado que debe ser guardado en el trabajo consistente en seis años de labor seguidos de un año de descanso:

Seis años sembrarás tu tierra, y recogerás sus frutos; al séptimo la dejarás descansar y no cultivarás, para que los pobres de tu pueblo encuentren que comer y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar (Éxodo 23,10-11).

Más adelante el jubileo reaparecerá en el contexto del «Código Deuteronomico» (Dt. 12-26), datado entre los años 640 609 a.C. En este caso la norma de reposo obligatorio del campo es transformada en un año de condonación de las deudas por medio de una reinterpretación de la antigua ley del año sabático de la tierra, acrecentando un nuevo sentido de remisión de los campesinos endeudados, y por ello reducidos a la condición de esclavitud:

Cada siete años harás la remisión. La remisión consiste en lo siguiente: Todo acreedor condonará la deuda del préstamo hecho a su prójimo; no apremiará a su prójimo, porque ha sido proclamada la remisión del Señor.: Podrás apremiar al extranjero, pero lo que hayas prestado a tu hermano lo condonarás. Es verdad que no habrá pobres entre los tuyos, porque te bendecirá el Señor, tu Dios, en la tierra que el Señor, tu Dios, va a darte para que la poseas en herencia, a condición de que obedezcas al Señor, tu Dios, poniendo por obra este precepto íntegro que yo te mando hoy. El Señor, tu Dios, te bendecirá como te ha dicho: tú prestarás a muchos pueblos y no pedirás prestado, dominarás a muchos pueblos y no serás dominado. Si hay entre los tuyos un pobre, un hermano tuyo, en una ciudad tuya, en esa tierra tuya que va a darte el Señor, tu Dios, no endurezcas el corazón ni cierras la mano a tu hermano pobre. Ábrele la mano y préstale a la medida de su necesidad. Cuidado, no se te ocurra este pensamiento rastrero: Está cerca el año séptimo, año de remisión, y seas tacaño con tu hermano pobre y no le des nada, porque apelará al Señor contra ti, y resultarás culpable. Dale, y no de mala gana, porque por esa acción bendecirá el Señor, tu Dios, todas tus obras y todas tus empresas. Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso yo te mando: Abre tu mano al pobre, al hermano necesitado que vive en tu tierra (Dt. 15,1-11).

Finalmente, la institución del jubileo evolucionará hacia una norma ritual y un precepto del culto, tal como lo establecerá el «Código de la Santidad» (Lv. 17-26) escrito alrededor del 450 a.C. Este código enfatizará que el motivo del descanso jubilar es la «honra de Yahveh» como dueño absoluto de la tierra. Se abandonarán los argumentos del Código de la Alianza (Ex 23,11) y el Código Deuteronomista (Dt. 15,1-11) que destacaban la necesidad del jubileo como respuesta al hambre, la esclavitud y las deudas de los campesinos.

También se puede analizar la racionalidad económica arcaica por medio del personaje del *Goel* (Lv. 25, 25 y 47-49, Nm. 35, 19-21,

Dt. 25, 5-10, Ruth 3, 9), que se suele traducir como pariente cercano, libertador, rescatador, portador de derechos, el que responde por otro, vengador de sangre, marido sustituto. Se trata de una expresión intraducible, en tanto estructura social sin paralelo en el mundo moderno, que se explica como una necesidad del tribalismo igualitario y una alternativa ante la monarquía cananea.

La acción delimitada por la voz *Goel* representa una ayuda solidaria a una persona que tiene necesidad. No se refiere a todo intento bien intencionado de ayudar, ni a la ayuda brindada a cualquier víctima de circunstancias adversas; se trata de una institución dentro de la *mispajah*, la cual se activaba bajo condiciones específicas en favor de alguien que tenía derechos sociales que merecían la intervención del *Goel* [...] La solidaridad evidenciada en la acción del *Goel* en estas cuatro situaciones no era apenas una respuesta sentimental o una expresión de buena voluntad, sino una manifestación de los valores que unificaban y motivaban al pueblo de Israel en su lucha por asegurar para cada familia el control y acceso a sus propios recursos, sobre todo la tierra (Winters, 1994: 20-21).

A partir de estos ejemplos se puede retomar una importante observación de Bataille, en relación al *Potlatch* y la economía del don: «la actividad humana no es enteramente reducible a procesos de producción y conservación», ya que más allá del «principio de utilidad» los intercambios económicos también se movilizan por «un principio de pérdida, es decir, de gasto incondicional, por contrario que sea al principio económico de la contabilidad (el gasto regularmente compensado por la adquisición)» (Bataille, 1987: 28).

Esto permite comprender que la racionalidad económica que ha predominado por la mayor parte de la historia de la humanidad se ha basado en una relacionalidad no estrictamente auto-interesada. Se trataría, asumiendo las reflexiones de Stefano Zamagni, de una racionalidad basada en el «principio de reciprocidad» (2006: 39; 2007: 35-36). Este fundamento se puede comprender como una predisposición a la constitución de vínculos voluntarios, no estratégicos, que superan la lógica de la maximización de utilidades individuales. Zamagni habla de una «respuesta comportamental a la «cortesía percibida». Según el economista italiano esta racionalidad recíproca funcionaría sobre la base de cuatro rasgos esenciales:

1. «Tuísmo»: el contacto directo y personal entre los actores involucrados, que supera cualquier forma de anonimato.

2. «Bidireccionalidad», frente a la unidireccionalidad altruista o filantrópica. Se espera respuestas proporcionales, aunque no necesariamente equivalentes.
3. «Incondicionalidad condicionada»: basada en la indeterminada libertad de los participantes. Las expectativas mutuas permiten tanto sanciones como también la satisfacción de las promesas y de lo esperado en las relaciones de cooperación.
4. «Transitabilidad»: Permitiendo el ingreso de un tercero en la relación recíproca, en vistas a su capacitación en orden a su plena participación en el circuito recíprocante.

De allí que la «economía del don», lejos de ser una forma de intercambio obsoleta, constituye una de «las rocas humanas sobre las que están construidas nuestras sociedades» (Mauss, 2009:72). Se trata de un mecanismo subyacente, que aún funciona de manera constante en la dinámica humana. «Hoy las formas sociales grandes y libres del gasto improductivo han desaparecido. Sin embargo, no se debemos concluir por ello que el principio mismo del gasto improductivo haya dejado de ser el fin de la actividad económica» (Bataille, 1987: 36). Por eso Mauss afirma que del análisis de esta dinámica simbólica se podrían deducir «algunas conclusiones morales sobre algunos problemas planteados por la crisis de nuestro derecho y la crisis de nuestra economía» (Mauss, 2009:72).

Capítulo 3

LAS SOCIEDADES PREINDUSTRIALES: ECONOMÍAS INCRUSTADAS EN NORMAS SOCIALES

Estas páginas mostrarán la evolución de los bienes comunes, desde las «sociedades clásicas» mediterráneas hasta el medioevo europeo. El caso griego se analizará a partir de la controversia platónico-aristotélica sobre la propiedad común. El caso romano se examinará por medio de la conformación de las categorías jurídicas referidas al derecho de propiedad. Se presentarán, de forma somera, los contrastes entre el derecho romano y la teología patristica y se considerará la especificidad de la «comunidad de bienes bajo el modo germánico». Finalmente se estudiará el sistema de cartas y fueros medievales, que integraron la tradición legal romana y la forma comunal de las comunidades rurales, permitiendo un singular modelo de reconocimiento del derecho a acceso a los bienes comunes.

3.1 El caso griego

Desde el punto de vista de la antropología económica, Grecia clásica es una formación social histórica que se ubica en el gozne del «modo asiático» y el «modo antiguo». Aúna las formas de propiedad indivisa, arraigadas en clanes familiares o territoriales, con nuevas formas de propiedad individual, nacidas al alero del comercio entre las ciudades-estado. Un análisis de la evolución jurídica de Atenas muestra que poco a poco el sujeto de derecho dejó de ser un colectivo y pasó a ser un individuo. Los actores a regular se convirtieron en personas naturales, a medida en que se redujo el rol de las tribus o clanes familiares (Altamira y Crevea 1981: 125).

En sus orígenes todas las comunidades griegas y romanas se organizaron sobre la base de campos de pastoreo y agricultura comunal, similares a los de las antiguas civilizaciones asiáticas. Una evidencia de ello es el uso temprano del ganado (*pecus*) como moneda, un sistema que exigía una equivalencia entre el número de

cabezas, sujeto a continuo cambio y la extensión de tierras de pastoreo, que debía permanecer estable. Una reminiscencia de este período quedó en las monedas metálicas romanas, llamadas *pecunias*, que incluso en los primeros tiempos tenían grabadas imágenes ganaderas.

El nuevo sistema de ciudades-estado evolucionó a partir de instituciones intermedias, que en su origen eran muy similares a las que existían en las sociedades «asiáticas»: familias formando agrupaciones cerradas, con culto religioso propio, casa inviolable con huerta adjunta, y la tribu como unidad superior. Su gran innovación radicó en que este proceso continuó más allá, pasando desde la familia (*oikía*), hacia la sociedad familiar o clan (*genos*), la aldea (*kómé*), la tribu (*phýle*) hasta culminar en la ciudad-estado (*polis*).

Aristóteles (Política I 1252b) comprendió esta progresiva «anidación institucional» como «un hecho natural», dentro de su perspectiva teleológica. Describe la *polis* como el fin al que tienden naturalmente las otras comunidades intermedias, ya que constituye la forma perfecta, orientada a una felicidad última, que radica en bastarse a sí misma. Esta finalidad autárquica refleja una comprensión de la economía como mecanismo instrumental, orientado a la supervivencia de la comunidad, y por lo tanto, constreñido y regulado por una axiología específica.

La novedad del modo antiguo, clásico, o greco-romano, radicó en el rol hegemónico que lograron las ciudades-estado, con sistemas de autogobierno. Ello se ejemplifica en la *polis* griega. Las instituciones del «modo asiático», descritas como despóticas o centralizadas, tendían a dominar todas las dimensiones de la economía, y especialmente el comercio. La *polis* garantizó la protección de los derechos de una incipiente propiedad privada, asegurándose una recaudación fiscal importante, capaz de sostener una actividad pública de envergadura. A largo plazo ese fortalecimiento de la ciudad-estado debilitó el rol regulador y moralizador que ejercía el clan, en relación a las normas de derecho hereditario y en la posesión de la tierra en común.

La reorganización territorial del Ática, realizada por Clístenes a inicios del siglo V a.C, creó una nueva entidad político-territorial básica, llamada *demos*. La idea era que el ateniense «se identificara con su *demos* y viera en éste una unidad diferente y superadora de las anteriores vinculaciones gentilicias o de las *fratrias*, basadas en relaciones de parentesco o de carácter personal» (Abellán, 2011:

31). Se comienzan a disolver los lazos tribales y emerge una primera forma de ciudadanía. La nobleza perdió fuerza política, como casta cerrada que actuaba en bloque frente a los demás sectores de la población. Se incentivó un nuevo igualitarismo civil, pero también se incubó una nueva lógica individual de actuación en el ámbito público. Altamira y Crevea describe este proceso como una lucha secular entre el sentido cerrado y estrecho de los clanes patricios «y los extraños, los desheredados, huidos y recogidos de mil partes y que no tenían propiedad, ni derechos, ni culto, ni familia, ni ascendencia respetada» (Altamira y Crevea, 1981: 119).

A pesar de la hegemonía política de la ciudad-estado, en el ámbito económico el «modo antiguo» era totalmente dependiente de la agricultura. Perry Anderson describe esta situación como una paradoja: «La civilización de la Antigüedad clásica representaba la supremacía anómala de la ciudad sobre el campo, en el marco de una economía predominantemente rural» (Anderson 1979, 15). Por ello, la mentalidad económica del «modo antiguo» vivió una fuerte tensión entre la priorización del interés individual y el interés de la comunidad, lo que reflejó una transición desde la economía agraria de subsistencia a una economía en la que el mercado externo tuvo mayor relevancia (Christesen, 2001). Ello no quiere decir que el mundo greco-romano desarrollara un «modelo de mercado», en el sentido moderno del término. La economía comercial no se constituyó en una esfera independiente, autorregulada y autónoma de las instituciones políticas y sociales, sino que permaneció «incrustada» en ellas, tal como argumenta K. Polanyi y la escuela sustantivista en antropología económica.

En ese contexto tomó importancia el esclavismo, como elemento definitorio del poder y la riqueza. A diferencia de las «sociedades con esclavos» del modo asiático, Grecia y Roma eran «sociedades esclavistas», en las cuales la esclavitud era la base económica de la sociedad, y no un factor complementario. Las relaciones sociales estaban basadas en el derecho y no en la arbitrariedad del gobernante, ya que el marco legal debía determinar y naturalizar una serie de complejas dualidades jerárquicas, por las cuales unos eran ciudadanos libres y la gran mayoría esclavos. Aristóteles, en el libro I de la «Política» dedica amplio espacio a fundamentar ese orden social.

Esta tensión política incentivó la implementación de leyes enfocadas específicamente a proteger los derechos de propiedad privada y el nombramiento de funcionarios y tribunales de justicia

capaces de hacerlas cumplir. Se instauraron sofisticados sistemas de recaudación de impuestos, que distinguían entre tributos ordinarios y extraordinarios (como la *eisphora* griega destinada a situaciones de emergencia). Se implementaron mecanismos de resolución de disputas comerciales, de control de los precios de los alimentos básicos y se crearon instituciones de asistencia a los pobres, basados en donaciones honoríficas de los acaudalados, tales como la *liturgia* ateniense y la *summae honorarie* de Roma.

3.2 La controversia platónico-aristotélica sobre la propiedad común

Esta evolución de las normas de propiedad en el «modo antiguo» se puede estudiar a partir de la discusión entre Platón y Aristóteles en el libro II de la «Política». En ella el estagirita critica el modelo de sociedad ideal propuesto por su maestro en la «República». Se trata de una controversia relevante para el estudio de los bienes comunes porque, como ha mostrado Ostrom (2011, 37), la respuesta aristotélica al ideal platónico se suele utilizar en el debate contemporáneo como una refutación general a la propiedad comunal, por la máxima: «Lo que es común para la mayoría es de hecho objeto del menor cuidado. Todo el mundo piensa naturalmente en sí mismo y raras veces en el interés común» (Aristóteles, Política II, 3). El uso de esa frase, de modo fragmentario, no se atiene a la globalidad de los juicios aristotélicos, tal como aparecen en el libro II de Política, por lo que es necesario revisarla con detención.

En la «República» Platón propone un modelo explícitamente teórico, pues como advierte en el libro IX: «La ciudad que veníamos fundando [...] no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra» (Platón, 1981: 592b). Es un proyecto a construir en la «ciudad interior». Pero no es un proyecto imaginario, sino la idealización del Estado dórico espartano, en cuanto ese modelo de ciudad-estado logra la más completa unidad de la *polis*, lo que Platón considera equivalente a la justicia absoluta y el bien perfecto. Presupone que una comunidad buena y justa depende de hombres virtuosos, y al mismo tiempo que la existencia de este tipo de individuos exige comunidades buenas y justas.

Sloterdijk comenta que el afán unificador de Platón le lleva a entender la política como la «ciencia pastoril del rebaño humano»

(Sloterdijk, 2000). No existe en su diseño teórico ninguna distinción entre el bien individual y el bien de la *polis*, lo que le acerca a la mentalidad colectivista de las comunidades del «modo asiático». El Estado que nace del orden platónico se naturaliza, como una expresión de la *physis* misma. Es la naturaleza la que ha distribuido oro, plata, cobre o hierro en el alma de los ciudadanos, estableciendo una jerarquía natural, basada en el principio del *suum cuique*, que da a cada cual lo suyo, pero bajo el criterio de una inmodificable desigualdad.

Esta obra se redacta en el contexto de la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso (año 404 a.C.). Julián Marías observa que «muchos vieron en ese resultado el triunfo de una concepción de la política orientada a la disciplina, la potencia militar y la capacidad de mando, que los atenienses mismos, desde una situación bien distinta admiraban y envidiaban con bastante frecuencia» (Aristóteles, 1951, VI). Esta derrota ateniense, en *strictu sensu* sólo era militar, sino que evidenciaba una crisis más profunda, tal como señala Marías:

Pero en rigor no hubo una ciudad vencida y otra victoriosa, sino que la ciudad misma *quedó* derrotada. Y digo *quedó*, porque se trataba, si se miran las cosas con precisión, de un resultado: el proceso de crisis de una forma de vida histórica cuya unidad político-social era la *polis* y se había iniciado medio siglo antes, al final de las Guerras Médicas (Aristóteles 1951, VI).

Platón consideró que la derrota de Atenas era fruto de su división interna. En cambio, Esparta era victoriosa porque logró unirse en torno a un objetivo de poder. Esta ciudad-estado dórica mantenía una población dispersa en aldeas, estrictamente dividida en tres órdenes, segmentados e inmutables. Su unidad social se basaba en que cada linaje se abocaba exclusivamente a sus tareas pertinentes y predefinidas. La ciudad perfecta, deduce Platón, es aquella en la que «los tres linajes de naturaleza que hay en ella hacen cada una lo suyo» (Platón, 1981: 435b). De la misma forma, la mayor injusticia se cometería si «se permite el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases» (Platón, 1981: 434c).

En esta rígida estructura la mayoría de la población estaba conformada por el linaje de los *ilotas*, quienes aparecen como siervos bajo propiedad colectiva de Esparta. Luego estaban los *homoioi espartiatas*, el cuerpo de guerreros libres, mayores de 30

años y que habían pasado por la educación espartana (*agogé*) y que constituían un conjunto reducido que disfrutaba de los derechos cívicos y políticos. Ellos se reunían diariamente en las comidas colectivas (*phiditias*), a las que cada uno debía contribuir con el erario que obtenía de su parcela (*klêros*). Finalmente existía la *gerusía* o consejo de veintiocho ancianos gobernantes, dotados de amplio poder político y religioso. Su autoridad absoluta es defendida por Platón, en razón de evitar las disputas y pendencias internas de la *polis*.

Toda la producción económica estaba circunscrita a los *ilotas*, en cuanto casta subalterna, altamente especializada pero, a la vez, supeditada a roles muy limitados. Abocados a tareas económicas productivas y comerciales, podían alcanzar una alta especialización en su trabajo, pero sin acceso a derechos políticos y movilidad social. Se trataba de un régimen de servidumbre en la que estaban adscritos a un lote de tierras (*klêros*) que trabajaban como en el feudalismo, pero con la gran diferencia de no tener un vínculo de propiedad individual con un señor, en régimen de propiedad común a todo el cuerpo de los ciudadanos espartanos de pleno derecho, llamados *hómoioi espartiatas*. Cada cierto período los *ilotas* se distribuían en calidad de usufructo, junto con la tierra, entre los *hómoioi*, los cuales se encargaban de administrarles y explotarles. Por eso, se puede describir como una «esclavitud colectiva», lo que impedía que los *ilotas* se pudieran vender o permutar. Rancièrre comenta este sistema diciendo:

En aquella república, los trabajadores, los hombres con alma de hierro, no pueden ser comunistas, y sólo los legisladores con alma de oro pueden y deben renunciar al oro material para vivir, como comunistas, de la producción de los trabajadores no comunistas. La república se define como el poder de los comunistas sobre los trabajadores. (Rancièrre, 2011:136)

Platón propone una comunidad de bienes que idealiza el modo de vida de los *hómoioi*, que mantenían un sistema de total comunidad de bienes, esclavos, mujeres e hijos, bajo la lógica de subordinar todos sus intereses particulares a la conservación del Estado, bajo la conducción de la *gerusía*. El argumento de Platón es que el mayor bien de la *polis* no se debía buscar en función de la felicidad «de una sola clase sino para que lo sean todos los ciudadanos sin distinción alguna» (Platón, 1981: IV, I). En la ciudad platónica la

unidad anhelada solo se puede alcanzar si dirigentes y guardianes no buscan su bien particular, sino el beneficio general. Y por ello no debían poseer nada en privado, salvo «la propiedad de su cuerpo» (Platón, 1981: V, XII), lo que incluye mujeres e hijos. Esta comunidad reproductiva es entendida como «el mayor bien de la ciudad» (Platón, 1981: V, XII) ya que «la posesión de las mujeres, los asuntos del matrimonio y de la procreación de los hijos [...] deben ser comunes entre amigos en la mayor medida posible» (Platón, 1981: IV, II).

Aristóteles responderá a su maestro en el libro II de la «Política». Su preocupación respecto a la propiedad común radica en el necesario mantenimiento de las diferencias y jerarquías sociales: «Porque si todas las cosas son igualmente comunes a todos ¿en que se distinguirán éstos [labradores, mujeres, hijos] de aquellos guardianes? ¿Que ganarán para estar sometidos a su gobierno? ¿qué se les dirá para hacerlos someterse?» (Aristóteles, 1951: 36). La ciudad platónica, en la que existen los hombres de oro, plata, bronce y hierro correría peligro si las clases subordinadas no se distinguen de los guardianes, sugiere en la Política (1951: 38).

El afán del estagirita no es proponer un nuevo modelo ideal, abstracto, sino un análisis crítico de las propias instituciones atenienses. Entre los capítulos 2 y 4 refutará la comunidad de mujeres e hijos y en el capítulo V se referirá específicamente al problema de la comunidad de bienes. En el capítulo 2 argumenta contra la concepción unitaria de la ciudad-estado que propone Platón, a la que muestra como radicalmente incompatible con su carácter múltiple:

Me refiero a la idea de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible; tal es en efecto, el supuesto de que parte Sócrates. Sin embargo, si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad y al hacerse más una se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que cuando alguien fuera capaz de hacer eso, no debiera hacerlo porque destruiría la ciudad (Aristóteles, 1951: 28).

La Política describe la pluralidad humana como una condición «cualitativa», necesaria a la existencia misma de la *polis*, que no es una «suma de aldeas» ni una «alianza militar». La ciudad-estado

debe ser más una sinfonía que una homofonía (Aristóteles, 1951: 36). La «salvaguarda de la ciudad» no recae en su uniformidad, sino en la «igualdad en la reciprocidad». De allí la necesidad de organizar un gobierno en el que «todos participen de él», en calidad de «libres e iguales», ya que «no es posible que todos gobiernen a la vez» (Aristóteles, 1951: 29). Argumenta, por eso, que la unidad de la ciudad no debería medirse por un criterio de propiedad compartida: «No parece ser un indicio de ello el que todos digan a la vez “mío” y “no mía”» (Aristóteles, 1951: 29).

Para el estagirita es el sentido de pertenencia y exclusividad lo que lleva a cada uno a atender prioritariamente lo que le es propio y le concierne: «Cada ciudadano tendrá mil hijos y no como si éstos los fueran de cada uno, sino que cualquiera será por igual hijo de cualquiera, todos se desatenderán por igual de él» (Aristóteles, 1951: 30). Es en ese contexto, de refutación de la comunidad reproductiva, aparece la manida frase «Lo que es común a un mayor número es objeto de menores cuidados» (Aristóteles, Política II, 3). Luego de cerrar este análisis de la comunidad de hijos y mujeres, Aristóteles analiza «si la propiedad ha de ser común o no» y para ello propone una tipología con tres posibilidades:

- a. Que la propiedad y su uso sean comunes.
- b. Que la tierra sea propiedad particular y en cambio sus frutos se pongan en común
- c. Que la tierra sea común y se la trabaje en común y en cambio sus frutos se repartan para su utilización privada (Aristóteles, 1951: 33).

El punto fundamental de su crítica a la propiedad común radica en los problemas de acción colectiva, asociados indefectiblemente a la distribución del trabajo bajo un régimen compartido: «En general, la convivencia y la comunidad son difíciles en todas las cosas humanas, pero sobre todo en éstas» (Aristóteles, 1951: 33). Por ello su juicio apunta a una mixtura: «La propiedad debe ser en cierto modo común, pero en general privada» (Aristóteles, 1951: 34). Esta definición expresa claramente su complacencia con las relaciones de propiedad existentes en Atenas.

La integración de intereses públicos y privados permite a los atenienses velar por los suyos pero mediante la virtud cívica, abrirse a los dilemas colectivos mediante una colaboración voluntaria y no coactiva: «teniendo cada uno su propiedad privada, permite a sus amigos el uso de algunos de sus bienes y se sirve él mismo de otros

comunes» (Aristóteles, 1951: 34). La propiedad común que sugiere Aristóteles se asemeja a una libre asociación de «amigos que comparten sus bienes». El estagirita alaba el doble placer de considerar los objetos y las cosas como propias, y a la vez de poder compartirlos y obsequiar con ellos a los demás. En este punto valora la institución de los *ilotes*, como esclavos colectivos de Esparta:

Así en Lacedemonia todos usan los esclavos de todos, por decirlo así, como si fueran propios, y lo mismo los caballos, los perros y las provisiones del campo que puedan necesitar al atravesar el país. Es claro, por tanto, que es mejor que la propiedad sea privada pero su utilización sea común. En cuanto al modo de realizarlo, esto es misión del legislador (Aristóteles, 1951: 34).

Esta «propiedad privada pero cuya utilización es común» describe formas de usufructo de bienes públicos, puestos bajo dominio privado. Para alcanzar ese tipo de armonización de intereses colectivos, Aristóteles sugiere reformar la ciudad mediante las costumbres, la filosofía y las leyes (Aristóteles, 1951: 36), tal como se hizo en el sistema de *phiditias* o comidas colectivas.

Las lecturas habituales de la controversia platónico-aristotélica sobre la propiedad común suelen remitir a una descalificación genérica por parte de Aristóteles. Es verdad que sus observaciones más certeras apuntan, con perspicacia, a los ineludibles dilemas de coordinación y acción colectiva que condicionan irremediamente la propiedad común en la *polis* y sus nuevas instituciones. Pero es necesario recordar que a estos problemas Atenas vino a responder mediante la instauración de leyes comunes a todos los ciudadanos, a medida en que se disolvía el sistema de tribus y emergía una sociedad estratificada por clases sociales.

Estos problemas son obviados por Platón, que parece desear la pervivencia de formas comunales de aristocracia guerrera, anacrónicas en una sociedad que ya no está dividida por castas estáticas, ligadas a la pertenencia a la *gens*. Serán los nuevos antagonismos, los que van a demandar el nacimiento del Estado en cuanto garante de la propiedad privada (Engels, 2004: 261-264). Estas tensiones emergieron en la sociedad gentilicia ateniense producto de la expansión militar fuera del ática, el auge del comercio, de la incorporación en pleno derecho de los mercaderes extranjeros y de una nueva forma de esclavitud masiva. La propiedad comunal va a seguir existiendo. Pero se necesitará la

precisión jurídica de Roma para identificar con claridad su lugar en este nuevo contexto.

3.3 La *res communes romana*

Las formas de propiedad común vivirán en Roma una evolución similar a Atenas. Sólo la vida urbana romana y su elaborado sistema legal terminará por romper totalmente el sistema de clanes y cultos familiares, por lo cual los sistemas de propiedad comunal enfrentarán crecientes problemas de acción colectiva. Como señala Ortega Carrillo de Albornoz (1991, 45) «en el antiguo derecho romano no existía una propiedad individual sino una propiedad colectiva de las *Gentes*, al menos en lo que se refiere a los fundos cultivables». Esta estructura tribal de propiedad, basada en la *Gens*, dará paso al reconocimiento del *dominium* privado de las casas ubicadas dentro de la *civitas*, y del *heredium*, consistente en media hectárea de huerta familiar asignada junto a la vivienda. Al mismo tiempo se instaurará la institución del *ager publicus*, primero bajo la forma de utilización colectiva de los campos de pastoreo ubicados fuera del *pomerium*, o límite urbano, que luego se ampliará por medio de los nuevos campos confiscados a los enemigos de Roma, que se tenderán a arrendar a ciudadanos adinerados a cambio de rentas.

Ese proceso de apropiación de tierras se interpretará de forma mítica, en base a relatos etiológicos tradicionales que atribuirán a Rómulo o a Numa Pompilio el rol de adjudicadores originarios. Pero ya en el siglo XIX, con los primeros estudios historiográficos desarrollados desde la perspectiva positivista-historicista, se pondrá en evidencia un proceso de concentración de la propiedad de la tierra comunal en las primeras etapas de la formación de la *Urbs*. Marx destacará este aspecto en *El Capital*, argumentado sobre el proceso de acumulación originaria. Y por ello citará un pasaje muy clarificador del historiador romano Apiano:

Los ricos se habían adueñado de la mayor parte de los terrenos comunes. Confiándose a las circunstancias, en la seguridad de que estas tierras no habían ya de arrebatarles, compraron a los pobres las parcelas situadas en las inmediaciones de sus propiedades, unas veces contando con su voluntad y otras veces arrebatándoselas por la fuerza, de modo que pasaron a cultivar extensísimas fincas y no campos divididos. Para labrarlos y desarrollar en ellos la ganadería,

tenían que acudir a los servicios de los esclavos, pues los hombres libres eran arrebatados del trabajo para dedicarlos a la guerra. Además, la posesión de esclavos les producía grandes ganancias, pues éstos, libres del servicio militar, podían procrear y multiplicarse a sus anchas. De este modo, los poderosos fueron apoderándose de toda la riqueza y todo el país era un hervidero de esclavos. En cambio los itálicos diezmados por la pobreza, los tributos y el servicio militar eran cada vez menos. Además, en las épocas de paz, se veían condenados a una total pasividad, pues, las tierras estaban en manos de los ricos y éstos empleaban en la agricultura a esclavos y no a hombres libres «Apiano. *Las guerras civiles en Roma*, 1, 7» (Marx 1974: 116).

Ello se reflejará también en el lenguaje, que no reconocerá la palabra *propietas* o *propietarius* hasta el siglo II d.C. El concepto originario de propiedad al parecer era el *mancipium*, un vocablo que indicaba la potestad de alguien sobre otras personas (*patria potestas*) o cosas por parte de un *pater familias*. Este término operaba a la manera de un título que otorgaba la legitimidad para utilizar un bien. Posteriormente se clarificarán los poderes del *pater familias* y su relación con los diferentes tipos de bienes. A fines de la República aparece en la jurisprudencia romana el concepto de *dominium* y *dominus*, que viene a especificar el *mancipium*, entendido como el grado y tipo de poder con que el *dominum* ejerce sobre una cosa. Este dominio se comienza a reconocer a través del acto de *reinvindicatio*, que supone un procedimiento civil por el cual se puede legitimar jurídicamente una posesión, a la que se ha accedido por las vías originarias (como la *occupatio* de la *terra nullius*) o derivativas (*mancipatio*, *in iure cessio* o *traditio*). Se impone además una clara distinción entre la propiedad del Estado y la propiedad privada. El individuo puede ser propietario de su tierra privada y es, teóricamente, copropietario de los bienes públicos en cuanto ciudadano.

La relación con la tierra mantendrá en Roma una consideración más cercana al usufructo de un bien público que como un derecho natural, como lo considerará la tradición liberal, desde Locke en adelante. Esta apreciación se puede ejemplificar en una afirmación de Cicerón, que Proudhon cita en latín: «*Quemadmodum theatrum cum commune sit, rente tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occupavit*» (Proudhon: 2010, 56). Expresa que la tierra es como un teatro común a todos, pero en el cual cada uno llama *suyo* al asiento que ocupa. Se reconoce el dominio de acuerdo

al valor de uso, pero no la propiedad como *ius utendi et abutendi*, concepto que acuñarán los intérpretes en el siglo XVI (Ortega Carrillo de Albornoz 1991, 54).

Finalmente va a aparecer la idea de *proprietatis* como una derivación de *proprius*, para indicar un derecho de posesión total y excluyente. Con el tiempo esta palabra es la que llegará a las demás lenguas romances por medio de la extensión del derecho y la jurisprudencia romana postclásica. Al parecer en su origen la expresión *propriarius* se contraponía al concepto de *usufructuarius* en cuanto indicaba a quien poseía el título de dominio sobre un bien pero no disponía de facultades materiales para aprovechar los frutos de ese recurso.

Además, junto a esta progresiva definición del derecho de propiedad, los jurisconsultos romanos van a tipificar con mucha claridad otros derechos protegidos por *actiones in rem* que vendrán a limitar el derecho de propiedad, principalmente las *servitudes*, el *usufructus* y el *usus*. Se trata de derechos reales sobre cosas ajenas y tendrán gran relevancia en diversos modelos de gobernanza de los bienes comunes. En especial el *usufructus* señalará un modo de relaciones que tendrá efectos importantes ya que señalará una serie de obligaciones tanto al usufructuario como al propietario: la prohibición del *abusus*, el respeto del destino de los bienes afectados, la obligación de disfrutar de la cosa como «un buen padre de familia», conservar y mantener la sustancia de la cosa, deberes que han llegado hasta nuestra actual legislación.

El progreso del derecho de propiedad romano llegará a establecer un complejo sistema de categorizaciones, que se clarificará a partir del siglo III d.C. con la desaparición del *mancipium*, la homologación de las propiedades itálicas y los fundos provinciales y la fusión del derecho civil y el derecho del pretor. Las constituciones de Justiniano en el 530 reflejarán una arquitectura jurídica que ya es bastante cercana a las distinciones que recogerá el derecho continental europeo y que podemos sintetizar en el siguiente esquema:

<i>Res extra commercium</i>			<i>Res in commercium</i>		
Res Communes omnium	Res Publicae in uso publico	Res extra commercium divini iuris	Res Communes	Res Publicae in Commercium	Res Privatae
Bienes comunes universales	Bienes estatales de uso público	Bienes asignados al culto religioso o protegidos por motivos religiosos	Comunidad de bienes o en condominio	Bienes estatales objeto de negocios jurídicos	Propiedad particular

Elaboración propia a partir de Ortega Carrillo de Albornoz (1991).

Siguiendo a Ortega Carrillo de Albornoz, constatamos que el derecho romano establece una clara distinción entre los bienes que están abiertos a la libre comercialización, formando parte del *patrimonium* de un individuo, por lo tanto objeto de derechos reales y los bienes que están fuera del comercio, y que por ello no se pueden adquirir, arrendar, cambiar o prestar. A partir de esta separación identificamos por primera vez la categoría de bienes comunes a todos, o universales. Se trata sin embargo de una noción ambigua, ya que como señala Ortega Carrillo de Albornoz, ya en algunos textos romanos se les va a comenzar a asimilar con la *res publicae*. Comentando esta dificultad Gordillo (2006, 11) afirma:

Para aquella antigua sociedad romana, el uso de las cosas comunes no planteaba ningún problema; de ahí que los juristas no se detuvieran a considerar las medidas jurídico-políticas necesarias para garantizar su preservación. Un par de milenios después nos vemos obligados a agudizar nuestra imaginación para dar respuesta a problemas que aquellos hábiles jurisconsultos no siquiera podrían atisbar.

Esta observación no cabe en el caso de los bienes comunes *in commercio*, ya que la legislación romana contemplaba detalladas normas de administración de la comunidad de bienes o *consortium*. Respecto a los beneficios o frutos del bien colectivo se garantiza

que cada propietario individual adquiere *ipso iure* la parte proporcional a su cuota. Esta asignación es posible de vender, hipotecar, legar, o donar. Si es abandonada, ésta acrece al de los demás socios (*ius adcrescendi*) En cambio, respecto al bien en sí, establece el derecho a veto de los copropietarios respecto a la modificación o alteración (*ius prohibendi*). Así mismo, permite a los *condominos* recurrir mediante la *actio communi dividundo*, solicitando indemnizaciones, la restitución al *statu quo* o simplemente solicitando un juicio divisorio, que adjudique proporcionalmente las partes con el fin de poner fin a la *res communis*.

Al introducir la figura de la *universitas personarum* (la personalidad jurídica) la jurisprudencia romana contempló una serie de posibilidades para la administración de sus bienes, ya sea como administración propia, arrendamiento, o abandono de este rol en manos directas de sus miembros (1981, 51). Como indica Altamira y Crevea, el derecho romano nunca verá la comunión de bienes como un estado permanente de la propiedad, y por ello desarrolló estas minuciosas acciones, reglas, facilidades y excepciones de derecho que concurrían a la división y que permitían su partición con facilidad (1981, 44).

En síntesis, las distinciones que consolidó la cultura jurídico-política romana respecto a la propiedad permitirán distinguir entre los bienes comunes universales, como una categoría distinta a los bienes públicos, y la comunidad de bienes de individuos particulares, señalando además normas básicas de gestión y administración que pervivirán hasta nuestros días, especialmente en la tradición jurídica continental. Además logrará identificar de modo claro los bienes comunes *in commercio* entendiendo esta copropiedad bajo el modelo del consorcio, ya sea entre personas naturales o entre personas jurídicas (*universitas personarum*). Por este motivo concebirá la propiedad común de forma preferentemente inestable y reversible, situación que contrastará con la forma de entender la propiedad comunal en los contextos germánicos.

3.4 La propiedad común en la patrística.

Entre los siglos IV y V el Imperio Romano vivirá un proceso de cristianización bajo el cual la tradición política que fundamentaba al conjunto de normas jurídicas entrará en un diálogo adaptativo con el cristianismo, entendido como nueva religión de Estado. En este

proceso jugarán un papel determinante una serie de teólogos cuya interpretación dominará la configuración del dogma cristiano, consolidando el canon neotestamentario y definiendo las bases de la organización eclesiástica. Estos teólogos, llamados «Padres de la Iglesia», configurarán un corpus doctrinal ortodoxo sobre la base de una hermenéutica de los textos bíblicos, elaborada en base a una aproximación apologética de los estudios clásicos de la filosofía griega.

El interés fundamental de la patrística consistió en proponer una fundamentación sistemática capaz de armonizar la teología cristiana con las bases de la sociedad romanizada. En ese sentido su rol en el Imperio en vías de cristianización, radicó en ejercer una mediación conceptual entre un universo simbólico proveniente de la cultura hebrea y la cultura, la organización política, la jurisprudencia y la organización económico-productiva existente. Es posible entender que las relaciones de propiedad romanas se vieron objetadas por los Padres en tanto no se adecuaban a los parámetros en los cuales se inscribía la propiedad en las sociedades asiáticas en general y particularmente en la cosmovisión bíblica.

Esta inadecuación se puede percibir en la crítica que formulará la patrística, especialmente los padres griegos, al modelo de propiedad romano. Se trata de una reprobación que no sólo cuestionó la avaricia o a la desmesura en la acumulación bajo esta formación social. Tras las observaciones patrísticas es posible advertir un desfase más profundo que tiene relación directa con la desconfianza romana en la propiedad comunal y la hegemonía de las formas individuales de propiedad. Son muy abundantes las referencias a esta temática y solamente con afán ilustrativo se han seleccionado algunas referencias directas, tomadas desde la *Patrología Graeca* (1990) y la *Patrología Latina* (1996) de Jacques Paul Migne.

San Juan Crisóstomo argumenta la primacía de la propiedad común a partir de la noción veterotestamentaria de «mayordomía de la creación», entendida como la encomienda divina de la tierra y sus recursos a una administración común, mediante el trabajo orientado a la beneficencia de la humanidad:

Meditemos la economía de Dios. Él hizo de ciertas cosas un patrimonio común para confundir al género humano, por ejemplo, el aire, el sol, el agua, la tierra, todo esto lo reparte Dios equitativamente entre hermanos. Obsérvese como no hay querrela alguna en este patrimonio común. Todo procede en paz de Dios.

Pero, en cuanto uno intenta atraer algo hacia sí y hacerlo propiedad privada, ya surge la discusión como si la naturaleza misma se encrespara contra el hecho de que, mientras Dios desea por todos los medios mantenernos unidos pacíficamente, nosotros tenemos las miras puestas en la mutua separación, en la usurpación de bienes particulares, en pronunciar esas palabras glaciales "mío y tuyo". Desde ese momento, empieza la lucha; desde ese instante la bajeza. Pero donde no existen esas palabras, no surge lucha ni discusión. Por consiguiente, la comunidad de bienes es la forma adecuada de nuestra vida en proporción más alta que la propiedad privada, y es connatural a nosotros (San Juan Crisóstomo, Patrología Graeca: 62, 563).

Juicios similares se pueden advertir tanto en los padres griegos como en los latinos. Clemente de Alejandría (Capadocio) sostiene en «El Pedagogo»:

Dispuso Dios nuestra naturaleza para la mutua comunión, empezando él mismo por comunicar sus propias cosas y por suministrar a todos los hombres su propia palabra, haciendo todas las cosas para todos. Todas son, pues, comunes y no han de llevar ventaja los ricos. Eso, pues, que se dice: "Tengo y me sobra, ¿por qué no disfrutar?", no es humano ni sociable; más afectuoso, en cambio, es aquello otro: "Tengo, ¿por qué no repartirlo a los necesitados?" (Clemente de Alejandría, 1988, 2, 12).

Un argumento que Tertuliano (occidental) expresa de una forma muy similar al afirmar que «Incluso lo que parece nuestro, es ajeno; porque nada es nuestro, puesto que todas las cosas son de Dios, a quien también pertenecemos nosotros mismos» (Tertuliano, PL 1, 1261) Basilio de Cesarea va a parafrasear la observación de Cicerón sobre la propiedad como «posición en el teatro» con el fin de cristianizar los criterios de dominio y propiedad desde principios de justicia distributiva:

¿A quién hago injusticia reteniendo y conservando lo que es mío?, dice el rico. Dime, ¿qué cosas son tuyas? Es como si uno, después de ocupar su puesto en el teatro para ver, impidiera después a los que entran, pensando que es suyo propio lo que está puesto delante para utilidad de todos: así son también los ricos. Porque adelantándose a coger las cosas comunes, se las apropian en razón de esta prevención. Porque si a cada uno se contentase con tomar lo que necesita, ninguno sería rico, ninguno pobre. (...) El pan que tú

retienes es del hambriento; el abrigo que tú tienes guardado en el armario es del desnudo; el calzado que está pudriéndose en tu poder es del descalzo; la plata que tienes enterrada, del necesitado. En conclusión, cuanto son los hombres a quienes podrías dar, tantas son las injusticias que cometes (San Basilio, PG 31, 276-277).

En sintonía con las formas asiáticas de propiedad comunal los Padres van a construir su argumentación a partir de una concepción en la que Dios (y el poder teocrático como su representación terrena) monopoliza un derecho natural de propiedad, que a su vez es delegado de forma subsidiaria y colectiva en la humanidad. Se comenzará a distinguir entre la propiedad común, fundamentada como derecho natural, y la propiedad individual entendida como un derecho positivo, tal como lo considera San Ambrosio de Milán:

La naturaleza ha repartido todo en común entre todos. Dios mandó que se produjera todo a fin de que el alimento fuera común para todos y la tierra fuera una posesión común. La naturaleza produjo el derecho de la comunidad; sólo la usurpación injusta creó el derecho privado y con él la propiedad privada (San Ambrosio De Milán, PL 16, 67).

La concepción patristica de la propiedad va a contrastar fuertemente con respecto con el derecho romano. Como advierte José Vives, la patristica difiere de la postura romana sobre la propiedad en elementos bastante centrales:

Esta novedad consiste en el rechazo de la doctrina del derecho romano que dictaminaba que cada uno podía usar simplemente *privata ut propria* (en el sentido de que 'cada uno podía hacer de lo suyo lo que le viniera en gana'), para decir que de alguna manera también *privata sunt communia*, es decir, que la privatización sólo se justifica cuando y en tanto que real y efectivamente contribuye mejor al bien de todos (Vives, 1981: 212-213).

Esta disimilitud se mantendrá en un plano teórico-doctrinal, sin llegar a transformar de modo concreto el fondo de la concepción jurídica romana y su aplicación durante esos siglos. Sin embargo, la postura patristica a largo plazo sentará algunos límites en la interpretación romana del derecho de propiedad, lo que se sistematizará de forma más clara durante la escolástica, mediante el concepto de «destino universal de los bienes» que se desplegará en

el catolicismo en distintas etapas, llegando hasta la actualidad como uno de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia Católica.

3.5 La comunidad de bienes bajo el modo germánico

Durante la antigüedad tardía, entre los siglos VI al VIII, se desestructurará en Europa occidental el esclavismo entendido como sistema productivo y se iniciará un proceso de poblamiento territorial en base a comunidades-aldea, simultáneo a un debilitamiento de las estructuras políticas del modo antiguo. Estas agrupaciones poblacionales se constituirán en «una unidad de organización o articulación social expresada sobre un espacio utilizado económicamente», que será un antecedente previo a su integración en las estructuras de propiedad y poder feudal (Gutiérrez Vidal, 2010, 139). La propiedad comunal tomará la forma de una asociación de propietarios y se participará de ella en forma directa, sin mediación del Estado, por la pertenencia inmediata en la comunidad-aldea, tal como lo describe Marx, en claro contraste con las formaciones sociales antiguas:

Entre los germanos, entre quienes los cabezas de familia se establecen en los bosques, separados por grandes distancias, la comunidad solamente existe, considerada sólo externamente, en virtud de cada acto de reunión de sus miembros, aun cuando su unidad existente en sí misma está puesta en la ascendencia, la lengua, el pasado y la historia común, etc. En consecuencia, la comunidad aparece como una reunión, no como una unión, como acuerdo entre sujetos autónomos que son propietarios de la tierra, no como unidad. Por ello la comunidad no existe *in fact* como estado, como entidad estatal, tal como entre los antiguos, porque no existe como ciudad. Para que la comunidad adquiriera una existencia real los propietarios libres de la tierra deben reunirse en asamblea, mientras que en Roma, por ejemplo, la comunidad existe fuera de las asambleas, en la presencia de la ciudad misma y de los funcionarios que están a su frente, etc. (Marx 2009, 78).

Gutiérrez Vidal (2010, 139) caracteriza esta situación como la fase final de desintegración del sistema gentilicio romano, en el cual convivirán dos tipos de propiedad de la tierra: la propiedad privada y la comunal de las tierras de cultivo. Sin embargo, la propiedad comunal mostrará grandes diferencias respecto a la concepción de propiedad colectiva romana. Marx advertirá que la ausencia de

mediaciones estatales llevará a rediseñar los límites de la propiedad común, que tomará ahora un carácter diferenciado:

Sin duda se da también entre los germanos el *ager publicus*, la tierra comunitaria, o la tierra del pueblo, diferenciada de la tierra del individuo. Se trata de la tierra de caza, praderas, reservorio de leñas, de aquella parte de la tierra que no puede ser dividida si es que ha de prestar servicios como medio de producción en esta forma determinada. Sin embargo este *ager publicus* no aparece como entre los romanos, por ejemplo, como la existencia económica particular del estado paralelamente a los propietarios privados, de tal modo que estos propietarios privados estaban excluidos tal como los plebeyos, del usufructo del *ager publicus*. Entre los germanos el *ager publicus* aparece, más bien, como una ampliación de la propiedad privada individual y solo figura como propiedad en cuanto posesión común de una tribu por la cual hay que luchar contra tribus enemigas (Marx, 2009, 78).

Se produce un fuerte contraste entre el concepto de *res communis (in commercio)* del derecho romano y la noción de propiedad comunal de las comunidades-aldea de la antigüedad tardía, que se puede expresar con nitidez en las voces germánicas *Gesammteigentum* o *Allmende*, que enfatizarán su carácter permanente, indivisible e inenajenable. En cambio, en la tradición romana la *res communis* era en esencia una propiedad colectiva, resultado de una suma de propiedades individuales, expresada en participaciones en un recurso privado. Por lo tanto la ley garantizaba la posibilidad de vender, dividir y disolver el vínculo colectivo. En contraste, en la propiedad comunal germánica se descubren dos sujetos que participan del bien en diferente grado:

a. El colectivo dispone de la «nuda propiedad» sobre el bien, aunque a lo largo del tiempo se renueven generacionalmente los miembros individuales que lo conforman. Posee el dominio pero no la posesión, que se ha cedido a través del derecho real de usufructo a los miembros de la comunidad individualmente. Por lo tanto la comunidad no puede vender, hipotecar, ni destruir el recurso que posee en patrimonio.

b. Los individuos que forman el grupo disponen del bien en forma de usufructo, pero percibiendo las utilidades del recurso de acuerdo a un principio de «justicia distributiva» proporcional a sus

necesidades y no de acuerdo a un principio de «justicia conmutativa» basado en la igualdad aritmética entre las personas.

Este desplazamiento conceptual producirá un permanente desencuentro entre las nociones de propiedad común provenientes del mundo germánico y las definiciones legales románicas. Un desfase histórico que permanecerá en el tiempo y que explica que en la actualidad el derecho anglosajón clasifique los bienes de acuerdo a su régimen de propiedad, en al menos tres categorías: *Private Goods*, *Public Goods* y *Common Goods*. En cambio el derecho continental solamente diferenciará a los bienes públicos de los bienes privados. De esa forma todo bien que no sea de un tipo ha de ser del otro. Altamira y Crevea contextualiza estas diferencias señalando:

Se comprende muy bien que, de tal origen, no pudieran los glosadores y los comentaristas avenirse con las ideas ni las costumbres, bien diferentes, de los germanos y de la población indígena de las provincias; las cuales, concluida la dominación romana por la caída del Imperio, pudieron seguir su evolución original, enlazando en muchos puntos de vista con la de los bárbaros invasores y especialmente en esto de la propiedad común. Así es que los romanistas no introdujeron esta forma en su cuadro legal. Para ellos hay cosas *comunes* pero son las naturales cuya unidad supone a todos los hombres: hay cosas *públicas* cuyo uso es común a los ciudadanos de un Estado. Porque de otro modo no pueden servir y que no añaden, de un modo directo, ni un ápice a la riqueza y al bienestar de los individuos (Altamira y Crevea, 1981, 45).

Incluso, a pesar de que el derecho continental no reconocerá la estructura de la propiedad comunal que se instaura en este período, de diversas maneras algunas de estas comunidades de bienes han pervivido hasta la actualidad bajo la forma de verdaderas aporías legales que se han legitimado por la fuerza de la costumbre o que el propio derecho continental ha debido reconocer al asumir solamente un rol supletorio en su regulación (como en el caso del art. 392-2 del Código Civil español).

A modo de ejemplo de estas situaciones excepcionales se puede citar la comunidad de pescadores de la Albufera de Valencia. Esta laguna y la dehesa que la rodea fueron declaradas «patrimonio real» por el Rey Jaime I, haciéndolo constar en el *Llibre de*

Repartiments. En 1283 Pere I de València estableció una serie de reglas y prohibiciones en la laguna, por solicitud de los mismos pescadores de la Albufera, y reglamentó un sistema de administración del recurso pesquero, basado en la elección anual de cuatro hombres honrados entre los mencionados pescadores. Se garantizó así un amplio grado de autorregulación de la comunidad, basada en sus propias costumbres. En el siglo XVII esta comunidad se subdividió en tres grupos: Catarroja, Silla y El Palmar, siendo este último el que ha pervivido hasta la actualidad con mayor fuerza y grado de reglamentación.

Mario Clemente Meoro observa que la peculiaridad de esta comunidad de pescadores radica en que en ella «no resultan directamente aplicables las reglas del Código Civil en tanto en cuanto no se trata de comunidades de tipo romano, sino más bien de comunidades de tipo germánico: no existen cuotas, los comuneros se encuentran unidos por vínculos de carácter personal y no resulta divisible» (Clemente Meoro, 2008, 15). Clemente Meoro destaca tres elementos de la estructura de propiedad de la comunidad de pescadores de El Palmar que no se ajustan al Código Civil español en materia de comunidad de bienes o derechos:

a. No hay cuotas de participación: el derecho a participar en las decisiones de la Comunidad se hace conforme al principio democrático, al igual que la participación en las cargas, mientras que la participación en el aprovechamiento pesquero viene determinado por la suerte, esto es, por la calada o caladas que hayan correspondido a cada pescador en el sorteo anual de redolíns, no por la idea de cuota.

b. La condición de comunero, en las comunidades de la Albufera deriva de la existencia de vínculos personales (ser hijo de comunero), lo que determina que el número de comuneros sea indeterminado y variable, y no es transmisible, ni *inter vivos* ni *mortis causa*.

c. Las comunidades de pescadores de la Albufera no son divisibles: no cabe el ejercicio de la *actio communi dividundo*.

3.6 El reconocimiento de los bienes comunales durante el feudalismo

A partir de mediados del siglo IX y mediados del XI comenzará en Europa la formación de una casta guerrera que progresivamente controlará la propiedad de la tierra y convertirá a los campesinos libres, arraigados en comunidades-aldea, en siervos adscritos a la tierra señorial. Este proceso de reducción a servidumbre sólo será posible por acicate del hambre y la inseguridad. Surgirá un nuevo tipo de modelo productivo basado en el régimen de servidumbre a cambio de protección y subsistencia. Cabe afirmar que las relaciones sociales en el feudalismo se inscribirán dentro de un «conflicto estructural básico entre grupos aristocráticos y comunidades» que disputarán de forma permanente los términos de esta relación servil, incluyendo la posesión de la tierra y de los medios de producción (Gutiérrez Vidal, 2010, 137).

Esta nueva jerarquización desembocará en la formación de una aristocracia local, y relaciones de dependencia a nivel interno en el seno de las comunidades. Esta situación desarticulará la cohesión comunitaria «sustituyendo a las estructuras comunitarias –no gentilicias– por una nueva estructura de clases, que sería la clave de este proceso» (Gutiérrez Vidal 140). Se consolidará progresivamente un tipo de propiedad señorial claramente diferenciada de la propiedad comunal y de la cada vez más importante propiedad de los monasterios.

En esta etapa solamente un régimen de propiedad, las llamadas «propiedades alodiales», reconocerán al propietario un derecho de dominio privado exclusivo y excluyente, tanto directo como de uso, liberado de servidumbres, impuestos, cargas y regalías. Por el contrario la propiedad feudal o señorial reconocerá solamente un derecho de renta y usufructo ya que la tierra permanecerá jurídicamente como una propiedad real o imperial. El señor será bajo este criterio un usufructuario que a su vez tendrá derecho a traspasar parte de esta tierra a terceros bajo régimen de vasallaje, servidumbre, aparcería o esclavitud. Por este motivo la propiedad de la tierra en la era medieval se configurará sobre una compleja red de regulaciones y criterios de control, tal como lo describe Marc Bloch:

A diferencia de la concepción romana, o moderna, de la propiedad de la tierra, el derecho medieval consideraba el suelo como un bien sometido a un gran número de derechos reales, distintos y superpuestos. Cada uno tenía el valor de una posesión protegida por la costumbre (*saisine*, *Seisin*, *Gewehr*); ninguno revestía ese

carácter absoluto que implica la palabra propiedad (Marc Bloch, 2006, 415).

El nuevo modelo feudal implicará por lo tanto la concesión al siervo, por parte del señor, de un acceso directo a la tierra a cambio de trabajo (la *corvéé*). La parcela (*mansus o hide*) se entregaba en régimen de usufructo heredable pagando una deuda de sucesión. Este acuerdo incrementó la autonomía de los siervos y mejoró en términos relativos sus condiciones de vida respecto a los esclavos bajo el régimen romano. En este nuevo estatus el campesinado podía dedicar más tiempo a su reproducción y negociar el alcance de sus obligaciones, en lugar de ser tratados como bienes muebles sujetos a una autoridad ilimitada.

Se originará una compleja trama de derechos de dominios interconectados y superpuestos lo que originará tensiones en el marco del «conflicto estructural básico» inherente al feudalismo. Como señala Silvia Federici «El objetivo principal de los siervos era preservar su excedente de trabajo y sus productos, al tiempo que ensanchaban la esfera de sus derechos económicos y jurídicos» (Federici 2010, 42). Por este motivo las luchas antifeudales del bajo pueblo vincularán una serie de resistencias a las obligaciones inherentes al estatuto legal de los siervos: a los impuestos señoriales, a la obligación de la *corvéé* o trabajos de servidumbre, al reclutamiento forzado, entre otras. Pero además, el estamento servil vendrá a reclamar para sí la tierra que trabaja, y el libre acceso a las tierras no cultivadas con las que sus comunidades habían contado secularmente. Federici hace referencia este aspecto citando una investigación de Hilton:

Podemos ir a los bosques [...] —declaraban los siervos en una crónica inglesa de mediados del siglo XII— y tomar lo que queramos, tomar peces de la laguna y cazar en los bosques; haremos lo que sea nuestra voluntad en los bosques, las aguas y las praderas (Hilton, 1973: 71).

Tras las demandas de acceso a estos espacios territoriales se evidencian las necesidades de subsistencia de las aldeas frente a la casta señorial. Los derechos de uso de los recursos comunes garantizaban al estado llano una posición de fuerza en la permanente negociación de poder y competencias ante el poder feudal y les permitían desarrollar una economía paralela, basada en

la recolección, la pequeña ganadería, la caza, la pesca, la pequeña minería, la artesanía y el comercio a baja escala y que garantizaba marcos de autonomía a las comunidades.

Gracias a los *Commons*, los siervos disponían permanentemente de un excedente, por encima de sus necesidades de subsistencia, por lo cual los señores no podían forzarles más que por medio de una coerción extraeconómica, ya sea política o directamente militar. La clave radica en la forma en que se distribuirá el tiempo de trabajo del siervo y de sus accesos a los recursos productivos. Pero además de proporcionar recursos orientados a las necesidades económicas, los campos comunes proporcionaban a las comunidades-aldea una base material de solidaridad, sociabilidad y reunión, que fortalecieron su capacidad cultural y relacional. Eran los lugares tradicionales donde se llevaban a cabo los festivales, fiestas, juegos y reuniones, y donde también se daban cita los comuneros con el fin de tomar decisiones y elaborar estrategias de cooperación en el trabajo.

Federici destaca que estas demandas de acceso y uso a los bienes comunes se verá fortalecida por ciertas «afinidades electivas» con los movimientos heréticos que se desplegarán en Europa en ese mismo período histórico, tales como los Cátaros, Valdenses, los seguidores del panteísta francés Amaury de Bène, los *Fratricelli*, los flagelantes, los Hermanos del Libre Espíritu y los movimientos ligados a Joaquín de Fiore. Como han destacado tanto Federici como Linebaugh estos movimientos surgen en reacción a procesos de intensificación de expropiación de los siervos, de crecimiento de las ciudades, de aparición de nuevos sistemas monetarios y comerciales impulsados por monarquías centralizadoras y por un papado en creciente expansión de sus competencias. Linebaugh constata en estos movimientos un contra-programa que sintonizaba con los intereses del campesinado empobrecido, que demandaba protección a sus formas productivas, esenciales para su sobrevivencia en el siglo XIII:

Los profetas y mesías predicaron una doctrina de tener todas las cosas en común, que tenía sentido para los campesinos, ya que decididamente defendió sus costumbres y la rutina común contra las usurpaciones de los terratenientes feudales y el clero. La noción de tener todas las cosas en común se hace plausible por la red de los derechos consuetudinarios y las prácticas en las tierras comunes,

que ya en el siglo XIII, era a la vez algo antiguo y en peligro (Linebaugh, 2008, 25).

La disputa por estos derechos desembocará en largas luchas sociales y guerras abiertas, que solamente serán aplacadas mediante la intervención monárquica, que de distintas formas se verá forzada a marcar límites reconociendo derechos tanto a la nobleza como al estado llano en la forma de *chartae fori*, *chartae libertatis*, *confirmationis*, *privilegii*, y otros instrumentos legales que vinieron a instaurar límites al poder monárquico frente a la iglesia y a la naciente aristocracia feudal, y a la vez vinieron a limitar el poder señorial frente a los siervos y las comunidades-aldea. Como señala Federici:

En términos políticos, la primera consecuencia de las luchas serviles fue la concesión de «privilegios» y «fueros» que fijaban las cargas y aseguraban «un elemento de autonomía en la administración de la comunidad aldeana», garantizando, en ciertos momentos, para muchas aldeas (particularmente en el norte de Italia y Francia) verdaderas formas de autogobierno local. Estos fueros estipulaban las multas que las cortes feudales debían imponer y establecían reglas para los procedimientos judiciales, eliminando o reduciendo la posibilidad de arrestos arbitrarios y otros abusos (Hilton, 1973: 75). También aliviaban la obligación de los siervos de alistarse como soldados y abolían o fijaban el *tallage*. Con frecuencia otorgaban la «libertad» de «tener un puesto», es decir, de vender bienes en el mercado local y, menos frecuentemente, el derecho a enajenar la tierra (Federici, 2010, 46).

Lo anterior se puede ejemplificar en el «Fuero de León», dictado por el rey Alfonso V en 1017, que incluyó normas de carácter general y disposiciones locales destinadas a la administración urbana. En ese caso el fuero obligará a constituir un concejo con atribuciones políticas y judiciales compuesto por representantes de la nobleza y el clero pero también de las ciudades y villas, en régimen de paridad, lo que servirá de germen para la conformación en 1188 de las Cortes de León. Su importancia radica además en reconocer explícitamente derechos fundamentales del pueblo llano, tanto a nivel civil y político como también en el ámbito económico y productivo:

Se determinaba el acceso a la propiedad y la posesión, se regulaba la vida de la ciudad, las actividades de los mercados, la protección de los oficios, se garantizaba la inviolabilidad del hogar, la inmunidad de la mujer en ausencia del marido y la obligación de los leoneses a acudir cada año, el primer día de cuaresma, al cabildo catedralicio para establecer las medidas del pan, vino, carne y estipular el salario de los trabajadores. También, se exime a los habitantes del pago de la fonsadera y de la mañería. Es destacable el reconocimiento del derecho de los siervos a abandonar las tierras del señor llevándose sus bienes muebles, un derecho que Francia no conoció hasta los tiempos de la Revolución de 1789 (Fundación León real 2010).

Pero el texto fundamental en el reconocimiento y regulación de los bienes comunales en este período serán las «Siete partidas» de Alfonso X el Sabio, rey de Castilla entre 1252 y 1284. Este amplio cuerpo normativo unificó el derecho castellano sobre la base de una recepción crítica del derecho común romano (ya canónicamente sistematizado). Su contenido legal se traspasó posteriormente al imperio español y portugués, y de esa forma rigió en latinoamérica hasta los procesos codificatorios del siglo XIX. Aún así el derecho contenido en las «Siete partidas» continúa impregnando la legislación española y latinoamericana hasta el día hoy. Se citará de acuerdo a la edición de la Real Academia de la Historia de 1807.

Respecto a los bienes comunes será de gran importancia la Partida Tercera, título XXVIII: «*De como gana home el señorío en las cosas de cual natura quier que sean*». Se trata de una sistematización de la doctrina romana respecto a los derechos de dominio, posesión, usucapión (prescripción adquisitiva) y servidumbres que logra hacer síntesis con las peculiaridades de la comunidad de bienes proveniente de la tradición germánica.

La ley I de este título define el «señorío», de una forma que resalta su regulación por motivos teológicos y políticos: «*Señorío es poder que home ha en su cosa facer della et en ella lo que quisiere segunt Dios et segunt fuero*». Y distingue tres formas en su ejercicio: (1) como poder coactivo de la autoridad, (2) como derecho de propiedad de bienes muebles e inmuebles y (3) como derecho de renta, uso o usufructo: «*poder que home ha en fruto ó en renta de algunas cosas en su vida , ó a tiempo cierto*»

La ley II se aboca a distinguir «*En cuales cosas puede home ganar el señorío y en cuales no*» diferenciando entre diferentes tipos de bienes, incluyendo específicamente a los bienes comunales:

Departimiento ha muy grande entre las cosas deste mundo; ca atales hi ha dellas que pertenescen á las aves, et a las bestias et a todas las otras criaturas que viven para poder usar dellas también como á los homes; et otras que pertenescen tan solamente a los homes: et otras son que pertenescen apartadamente al común de alguna cibdat, ó villa ó castiello, o de otro logar qualquier do homes moren; et otras hi ha que pertenescen aun señaladamente á cada home para poder ganar o perder el señorío dellas: et otras son que non pertenescen á señorío de ningunt home, nin son contadas en sus bienes, asi como mostraremos adelante.

La ley III reconocerá los bienes comunes universales, situándolos no sólo como bienes «de la humanidad» sino, en una perspectiva ecológica *avant la lettre*, como bienes de «todas las criaturas del mundo»:

Las cosas que comunalmente pertenecen a todas las criaturas de viven en este mundo son estas: el ayre, et las aguas de la lluvia, et el mar et su ribera, ca qualquier criatura que viva puede usar de cada una de estas cosas segunt quel fuere meester: et por ende todo home se puede aprovechar del mar, et de su ribera pescando et navegando et haciendo hi todas las cosas que entendiere que á su pro serán.

La ley V también clasificará otros bienes comunes universales: «*los ríos los puertos y los caminos públicos pertenecen a todos los homes comunalmente, de tal manera que pueden usar dellos los que son de otra tierra extraña como los que moran et viven en aquella tierra do son*». Finalmente la referencia directa a los bienes comunales de las ciudades o pueblos se especificará en la ley X, que introduce el concepto de pro-comunal:

Campos, et viñas, et huertas, et olivares, et otras heredades et ganados et siervos et otras cosas semejantes que dan fruto de si ó renda, pueden haber las cibdades et las villas, et como quier que sean comunales a todos los moradores de la ciubdad o de la villa cuyas fueren, con todo eso non puede cada uno por sí apartadamente usar de tales cosas como estas. Mas los frutos et las rendas que salieren dellas deben ser metidas en pro comunal de

toda la ciubdad o villa cuyas fueren las cosas onde salen, así como en labor de los muros, et de os puentes, et de las calzadas, o en teniencia de los castiellos ó en pagar los aportellados ó en otras cosas semejantes destas que pertenecen al pro comunal de toda la ciubdat o villa.

En general se tratará de reconocimientos de derechos de uso por los cuales los lazos de servidumbre y subordinación se verán aflojados, especialmente en relación al acceso y disfrute de los bienes comunes que habían caído bajo control feudal o eclesial. El estamento plebeyo logrará garantizar un *ius in re aliena* en bosques, ríos, humedales, lagos, prados, playas, costas y montañas que constituían parte del *alfoz* señorial o monacal. Este derecho de uso no sólo implicará el desarrollo de una economía popular basada en la recolección, la pesca, la cacería y el artesanado sino que al garantizar un sustento básico permitirá renegociar en condiciones más favorables los vínculos y obligaciones de servidumbre. En especial el acceso a estos territorios beneficiará a las mujeres que adquirirán así una gran relevancia en la economía local, lo que les permitirá ejercer labores productivas y cierto nivel de autonomía económica (Domenech 2009, 5). Como lo describe Federici, los derechos económicos aparejados al acceso a los comunes implicarán normalmente nuevos derechos políticos:

Con el uso de la tierra también apareció el uso de los «espacios comunes» —praderas, bosques, lagos, pastos— que proporcionaban recursos imprescindibles para la economía campesina (leña para combustible, madera para la construcción, estanques, tierras de pastoreo), al tiempo que fomentaron la cohesión y cooperación comunitarias (Birrell, 1987: 23). De hecho, en el norte de Italia el control sobre estos recursos sirvió de base para el desarrollo de administraciones autónomas comunales (Federici, 2010, 38).

Los derechos se reconocen de forma desigual y están en permanente negociación y disputa, lo que originará una institucionalidad específica ligada a los recursos naturales bajo la forma de los *Commons* ingleses, *commnaux* franceses, *Markegenootschappen* en la actual Holanda, *Meenten* en Flandes, *Gemeine Mark* o *Allmende* en los reinos germánicos. En los territorios de Castilla y León se denominarán *montes comunales*, *aleras forales*, *ejidos* y *dehesas boyales*. En el País Vasco y Navarra se les denominará *erribasoak* o *baserriak* (bosques de los comunes). En Valencia se denominarán

ademprios, *boalares*, y especialmente *emprius* o *amprius* con un doble sentido: para señalar la tierra común y también para indicar el derecho de uso. Por ese motivo se hablará de *amprivar* para señalar la facultad de ejercer el derecho de *ampriu*.

La existencia de estos bienes comunales obligará a generar estructuras para su gobierno y administración, que en general asumirán la forma de un *Consilium*, el cual involucrará activamente la participación de los afectados en el proceso productivo. De esa forma se originarán elaborados mecanismos administrativos de carácter consuetudinario que reglamentarán y supervisarán escrupulosamente cada aspecto asociado al recurso común. En los espacios ejidales se referirán así a «*los usos*» como una fuente permanente de derecho en el ámbito específico de su localidad. A la vez, los bienes comunales originarán prácticas de trabajo vecinal rotativas, voluntarias y gratuitas basadas en la reciprocidad. Es el caso de la *andecha* asturiana, o el *auzolán* vasco-navarro, prácticas que se hibridarán en el tiempo, tomando formas nuevas en los territorios coloniales americanos, por ejemplo en la práctica del *tequio* mesoamericano y la *minka* en la zona andina.

En el ámbito urbano cabe reseñar a las Guildas y Gremios que lograron amplio desarrollo en la baja edad media, asociando institucionalmente a personas que compartían una actividad económica común, especialmente en el ámbito artesanal y comercial. Estos gremios se autogobernaban mediante reglas determinadas, basadas en los mismos derechos y libertades. Su regulación era tanto funcional, normando los estándares de calidad, los mecanismos de control de la producción, la formación profesional de sus miembros, incluso regulando su moralidad privada y su práctica religiosa. La Liga Hanseática en las ciudades del Báltico es la expresión más acabada del poderío de estas instituciones de acción colectiva que consiguieron pervivir por siglos. De Moor (2013: 20) destaca la capacidad de las guildas de impulsar el desarrollo del capital humano, por medio de su sistema de aprendices y de instaurar el concepto de «marca de calidad», que pervive hasta hoy.

Otra institución de acción colectiva importante en este período es el *beguinario* o *beaterio*, conformado por mujeres laicas, solteras o viudas, que conformaban comunidades de inspiración religiosa, autónomas en sí mismas, que se autogobernaban sin injerencia de las autoridades eclesiales o estatales. Esta institución se extendió por toda Europa logrando relevancia en el campo de la producción

textil y en la economía del cuidado. La decadencia y desaparición de las beguinas no obedeció a razones endógenas, ya que se debió a las orientaciones de la contrarreforma tridentina, que vio con recelo la autonomía de estas comunidades de mujeres.

3.7 La *Charta Magna*: ampliación de libertades y protección de los comunes.

No es posible sostener una visión idealizada del comunalismo en el período feudal. Como recuerda Federici, a pesar de la predominancia de los contratos «colectivos» en la economía local campesina se mantuvieron muchas diferencias sociales entre campesinos libres que tenían seguridad en la tenencia de la tierra y los siervos, y jornaleros sin tierra que trabajaban en el *alfoz* del señor, así como también entre mujeres y hombres. A modo de ejemplo basta recordar que la comunidad de pescadores de El Palmar de la Albufera de Valencia fue sancionada en 2001 luego que varias hijas de pescadores pidieran su ingreso en la comunidad, lo que era imposible por ir en contra de las normas seculares establecidas en ella. Ante la negativa demandaron al amparo de lo dispuesto en el principio de igualdad establecido en el artículo 14 de la Constitución Española (Meoro, 2008, 7-13).

Sin embargo, en general es posible observar una clara interconexión entre las luchas por el acceso a los recursos naturales bajo régimen comunal y las demandas por el reconocimiento de derechos civiles y políticos. Al respecto cabe destacar la investigación de Peter Linebaugh en «*Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*» (2008), que aborda este aspecto, enfocándose en los contenidos de la Carta Magna inglesa, de 1215. Como se sabe la Carta Magna ha sido valorada tradicionalmente como el «cimiento de los derechos fundamentales de los pueblos de habla inglesa» (Chomsky, 2012), y fuente de principios constitucionales en el ámbito del Derecho anglosajón (o *Common Law*).

Se trata de un cuerpo legal que fue promulgado por la presión de un sector significativo de los señores feudales ingleses, que lograron que el rey Juan sin Tierra limitara sus poderes y privilegios por medio de instrumentos jurídicos. Como recuerda Noam Chomsky el centro de este cuerpo documental es la llamada *Carta Libertatum* o carta de libertades de 1215. En ella se destacan los artículos 39 y 40 que declaran:

[39] Ningún hombre libre podrá ser detenido o encarcelado o privado de sus derechos o de sus bienes, ni puesto fuera de la ley ni desterrado o privado de su rango de cualquier otra forma, ni usaremos de la fuerza contra él ni enviaremos a otros que lo hagan, sino en virtud de sentencia judicial de sus pares y con arreglo a la ley del reino.

[40] No venderemos, denegaremos ni retrasaremos a nadie su derecho ni la justicia.

El establecimiento de este tipo de principios jurídicos hace de la *Carta Magna* un antecedente de los regímenes políticos modernos y de constitucionalismo contemporáneo, en la medida en que desarrolla la idea de «estado de derecho», la separación entre Iglesia y Estado, la noción de debido proceso, el *Habeas Corpus* entre otras materias. Pero, si bien estos son los aspectos más conocidos de la Carta Magna la historiografía no ha recogido con igual interés que junto a ese texto se agregó una carta complementaria llamada *Carta de Foresta* (Carta de los bosques) el 6 de noviembre de 1217. En este segundo documento se va a garantizar el acceso a los bosques a los hombres libres, derecho que había sido vulnerado luego de la invasión anglo-normanda.

A diferencia de la carta de libertades, que se orientó a resguardar los derechos de los nobles, la carta de los bosques resguardará fundamentalmente la protección económica y algunos derechos reales y privilegios del bajo pueblo, afectado por los abusos de la aristocracia invasora. No solamente permitió las labores de recolección en las zonas arboladas, sino que reconoció derechos de explotación y producción en una amplia variedad de trabajos en campos, páramos, granjas y aldeas. Este texto fue reeditado con una serie de pequeños cambios en 1225 y luego se unió oficialmente a la Carta Magna en la llamada *Confirmatio Cartarum* de Eduardo I en 1297. La *Carta de Foresta* establecerá tribunales extraordinarios a fin de hacer cumplir las leyes de la Carta y derogará las penas de muerte y los tratos crueles impuestos con el fin de cercar con especial fuerza el acceso a los cotos de caza. Podemos ejemplificar el carácter de estas normas con dos artículos fundamentales, de acuerdo a la traducción al inglés contemporáneo de Rothwell (1975, 337-340):

[12] De aquí en adelante todo hombre libre, con la madera o en tierra que tiene en el bosque, puede sin castigo hacer un molino, preservar pescado, utilizar un estanque, extraer marga en cajones, excavar zanjas o arar en tierras cultivables fuera de coberteras, a condición de que no perjudique a ningún vecino.

[13] Todo hombre libre tendrá los nidos de halcones, gavilanes, águilas y garzas en sus bosques, y del mismo modo la miel que se encuentra en sus bosques.

La *carta de foresta* es considerada la ley que más tiempo ha estado vigente en Inglaterra ya que solamente va a ser reemplazada 1971 por la *Wild Creatures and Forest Laws Act*, lo que expresa de alguna forma el arraigo social y cultural que alcanzó. Pero su mayor valor fue introducir en la práctica una noción de «derechos económicos» que bajo la forma de la protección de los bienes comunes, entendidos como medios de subsistencia y de preservación de la vida vinieron a complementar los derechos civiles y políticos garantizados por la *Carta Magna*. Es posible sintetizar la concepción medieval con la siguiente descripción que propone Fairlie:

La idea de que un hombre puede poseer todos los derechos sobre una franja de tierra con la exclusión de todos los demás estaba fuera de la comprensión de la mayoría de miembros de las comunidades y de los campesinos medievales. El rey o el señor podría tener una propiedad en un sentido amplio de la palabra, pero el campesino disfrutaba de todo tipo de tierras por medio de los llamados "usufructos" que le otorgaba derechos que le permitieron, pastar, cortar madera o turba, sacar agua o cultivar la tierra, en varias parcelas de tierra en momentos específicos del año (Fairlie, 2009: 3).

Como resultado de las luchas antifeudales de los siglos XII y XIV, y en particular por los efectos de la Peste Negra, pandemia que llegó a un punto máximo de expansión entre los años 1347 y 1353 y disminuyó entre un 30% y un 40% la población, el valor del trabajo vivirá un notable incremento durante el siglo XV en la mayoría de los países de Europa occidental. En Inglaterra en particular el régimen de servidumbre tenderá a desaparecer muy visiblemente, dando paso a una conformación de la población compuesta por campesinos libres, que de hecho eran propietarios de su tierra y solamente conservaban las formas legales feudales que

invisibilizaban su nuevo estatus de propietarios. El siervo en las grandes haciendas señoriales fue desplazado por el arrendatario. En ese sentido Marx afirmará que el siglo XV fue una suerte de breve «edad de oro del proletariado europeo» (Braudel, 1974: 128ss). Un corto período que será seguido por una amplia ola expansiva de la economía que durante siglos echará mano de los bienes comunales para dar nacimiento del modo de producción capitalista.

Capítulo 4

LA TRAGEDIA DE LOS CERCADOS

El comienzo de la «primera modernidad» implicó cambios relevantes para el estatus de los bienes comunes. Este capítulo analiza esas transformaciones por medio del estudio de los cercamientos de tierras entre los siglos XVI al XIX. Estas mutaciones, en el ámbito propietario, se vinculan a la introducción de una nueva racionalidad, orientada a la afirmación de límites y demarcaciones claras, que buscaron distinguir radicalmente entre sociedad y naturaleza, entre un «yo-propietario» y un «otro-disociado», entre «civilización» y «salvajismo». De esa forma, se reafirmó una nueva idea de Estados-nación soberanos, con fronteras predeterminadas antropológicamente, y una economía basada en la idea individual-posesiva de la propiedad.

4.1 Los bienes comunes en la primera modernidad

Hasta el siglo XVI y XVII existía un consenso básico en el pensamiento occidental, fundado en razones teológicas, que afirmaba como un dictado de la razón y de la Sagrada Escritura que la tierra y sus frutos fueron entregados a la humanidad en común (Macpherson, 2005: 198). Este punto tiene sólidas bases en la tradición dogmática cristiana, que elaborará estas premisas bajo la doctrina del «destino universal de los bienes».

Esta noción es central en la interpretación de la propiedad que propone la Suma Teológica: «No debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente de participación de éstas en las necesidades de los demás» (Tomás de Aquino. 2010, II-II, q.66 a.2). El Aquinate salva así el derecho de propiedad individual, pero subordinándolo a una función social, basada en la prioridad del valor de uso por sobre el valor de cambio. Puesto a distinguir, Santo Tomás fundará la comunidad de bienes en el derecho natural, mientras que la propiedad individual la arraiga en el derecho vigente:

La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque este disponga que todas las cosas deban ser poseídas en

común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto (q.57 a.2.3). Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana (Tomás de Aquino, 2010: II-II, q.66 a.2).

En el siglo XVI se produjo un cambio profundo de estas nociones. Las causas de esta alteración fueron variadas. Entre ellas destacan los grandes descubrimientos geográficos y la expansión colonial de las potencias europeas, por América, África y Asia. Ese proceso reducirá el valor del trabajo en Europa, que como ya se ha señalado, vivió un incremento notorio en el siglo XV. La apertura de las nuevas fronteras comerciales proporcionó abundantes materias primas y mano de obra muy barata.

De especial relevancia fue el ingreso masivo de metales preciosos, como oro y plata, procedentes desde América. Martín de Azpilcueta, de la Escuela de Salamanca, observó que esta repentina abundancia monetaria trastornó los modelos productivos europeos al punto de generar una «revolución de los precios», entendida como un sostenido proceso inflacionario que desde fines del siglo XV y buena parte del siglo XVI, llevó a que los valores de los bienes y servicios se sextuplicaran como resultado directo de este aumento fulminante en la masa monetaria.

La inflación afectó directamente el poder de compra de los salarios, que perdieron en ese período dos tercios de su poder adquisitivo. Esta situación se constató en toda Europa, pero tuvo especial impacto en España, por lo cual la producción lanera de Castilla perdió competitividad. A su vez, la ruina de la lana castellana incentivó un violento cambio en las relaciones de propiedad de la tierra en Inglaterra, ya que su producción lanera se vio fuertemente estimulada por la nueva oportunidad comercial abierta por la crisis española. La consecuencia inmediata de esta valorización de la producción ovina inglesa fue una creciente presión por reconvertir las tierras de los pequeños campesinos y los bosques comunales en tierras de pastoreo. Tomás Moro describe este ciclo económico en «Utopía», relacionando la revolución de los precios, el alza del precio de la lana y sus efectos sobre el trabajo:

Así se explica también que, en muchos lugares, los precios de los víveres hayan subido vertiginosamente. Y lo más extraño es que la lana se ha puesto tan cara, que la pobre gente de estas tierras no puede comprar ni la de la más ínfima calidad, con que solían hacer sus paños. De esta manera, mucha gente sin trabajo cae en la ociosidad (Moro, 1971: 10).

Por efecto de este proceso económico la clase señorial actuó coaligadamente junto a la monarquía, demandando el acrecentamiento de su poder sobre el territorio bajo su propiedad. Se gestó un nuevo programa político que demandó la soberanía absoluta del monarca a nivel estatal, y la soberanía absoluta del propietario en sus dominios. Estatalismo y propietarismo forjaron una alianza tan sólida como paradójal, en la búsqueda de la mayor simplicidad decisional. Ambas perspectivas aborrecieron el pluralismo jurídico del orden medieval, con sus cartas y fueros de protección a los bienes comunes. Se comenzó a diseccionar el mundo de acuerdo a la geometría plana de la propiedad estatal y la propiedad privada, excluyendo al común, que se comienza a asignar mecánicamente entre estos dos polos del bosquejo.

Existen testimonios de expropiaciones masivas de tierras comunales inglesas a fines del siglo XV. Pero será entre el S. XVI al XIX cuando se masifiquen los *enclosures*, los cercamientos de los *commons*. Por *enclosures* se entiende el conjunto de estrategias de la clase señorial y latifundiaría inglesa, en colaboración con el Estado, para apropiarse de la propiedad comunal de la tierra y expandir sus posesiones agrícolas, destinadas a la crianza de ovejas. Los *Commons* cederán espacio a campos identificados como *Tilth* (labranzas) y *Bourn* (lindes), lo que implicará la expulsión de los pequeños usufructuarios y arrendatarios, que se consideraban sus legítimos propietarios. (Linebaugh, 2005: 37)

La política de apropiación tendrá consecuencias históricas de enorme envergadura, que la tradición marxiana analizó con el concepto de «acumulación originaria» (o primitiva). Marx tomó esta categoría de Adam Smith, quien denominó *Previous Accumulation* a la acumulación previa a la división del trabajo. En el *Capital* se entiende como acumulación originaria aquella que no es fruto del régimen capitalista, sino una condición de posibilidad para él (Marx, 1974: 102). Por ese motivo Marx estudia detalladamente los *enclosures* ingleses, en los capítulos XXIV y XXV del primer volumen de *El Capital*. Descritos dramáticamente

por Marx, su enorme impacto social y demográfico se ha visto comprobado por medio de excavaciones arqueológicas contemporáneas:

A finales del siglo XVI había doce veces más personas sin propiedades que las que había habido cien años antes. En el siglo XVII casi la cuarta parte de las tierras de Inglaterra estaban cercadas. Mediante fotografía aérea y excavaciones se han localizado más de mil pueblos y aldeas abandonados, confirmándose así las dimensiones colosales de la expropiación del campesinado (Linebaugh, 2005: 37).

Aunque muchas de las disposiciones de la *Carta de Foresta* pervivieron en el Reino Unido hasta muy entrado el siglo XIX, ya en el siglo XVI se redujo drásticamente su ámbito de aplicación. Bajo el período Tudor comenzaron las primeras desamortizaciones y cercamientos de tierras, que se prolongaron hasta fines del siglo XIX. La racionalidad económica subyacente a todo el proceso es descrita por Subirats:

En los primeros días del mercantilismo y la consolidación de los estados liberales, uno de los grandes conflictos que surgieron fue precisamente durante la ofensiva en contra de los bienes comunes, que se basaba en la creencia de que la falta de un claro sentido de la propiedad implica una falta de interés en la sostenibilidad de los bienes o recursos, la falta de interés que a la postre provocaría su ruina, deteniendo el desarrollo económico general. De hecho, los campos abiertos de Inglaterra y los montes comunales de España, por igual, fueron sometidos efectivamente a una fuerte presión privatizadora en forma de cajas, la propiedad y la división de la tierra en parcelas. La opinión predominante era que la nueva privatización condujo al crecimiento. Y eso, al final, todos se beneficiaron. Como bien sabemos, el ideal del "*homo economicus*" nace de ese criterio de racionalidad económica / individual y liberal-capitalista lógica se basa en ese fundamento (Subirats, 2012).

Un factor que coadyuvó al proceso de cercamientos fue la desamortización de propiedades eclesiásticas, especialmente monásticas, producto de la Reforma Anglicana. (Federici, 2010: 101). Los campesinos esperaban ser liberados de los diezmos eclesiásticos, bajo el lema «el Evangelio promete tierra, libertad y derechos». Pero las tierras eclesiásticas fueron apropiadas por la elite señorial y por el Estado. Mientras el campesinado perdió las

relaciones productivas que mantenía como proveedor o comanditario de territorios monásticos. Es evidente que el daño social de los cercamientos ingleses fue claramente percibido por las autoridades del período. Tomas Moro, Canciller de Enrique VIII, los describe con absoluta crudeza en «Utopía»:

-Las ovejas -contesté- vuestras ovejas. Tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según dicen, tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas. Vemos, en efecto, a los nobles, los ricos y hasta a los mismos abades, santos varones, en todos los lugares del reino donde se cría la lana más fina y más cara. No contentos con los beneficios y rentas anuales de sus posesiones, y no bastándoles lo que tenían para vivir con lujo y ociosidad, a cuenta del bien común -cuando no en su perjuicio- ahora no dejan nada para cultivos. Lo cercan todo, y para ello, si es necesario derribar casas, destruyen las aldeas no dejando en pie más que las iglesias que dedican a establo de las ovejas. No satisfechos con los espacios reservados a caza y viveros, estos piadosos varones convierten en pastizales desiertos todos los cultivos y granjas (Moro, 1971: 10).

El argumento recurrente a favor del proceso de desamortización fue el fomento de la productividad, bajo la idea criminalizadora que motejaba a los campos comunes de semilleros y receptáculos de ladrones, delincuentes y mendigos. En la trama de fondo se vehiculaba un cambio vertiginoso, desde una economía de subsistencia hacia una economía monetaria, que anticipaba el desarrollo capitalista. Federici sintetiza el núcleo político de estas transformaciones:

Dicho brevemente, el argumento ofrecido por los «modernizadores», de todas las posiciones políticas, es que los cercamientos estimularon la eficiencia agrícola y que los desplazamientos consiguientes se compensaron con un crecimiento significativo de la producción agrícola. Se afirma que la tierra estaba agotada y que, de haber permanecido en manos de los pobres, habría dejado de producir (anticipando la «tragedia de los comunes» de Garrett Hardin), mientras que su adquisición por parte de los ricos permitió que descansara. Junto con la innovación agrícola, continúa el razonamiento, los cercamientos hicieron la tierra más productiva, lo que conllevó la expansión de la provisión de alimentos. Desde este punto de vista, cualquier exaltación de los méritos de la tenencia

comunal de la tierra es descartada como una «nostalgia por el pasado», asumiéndose que las formas comunales agrarias son retrógradas e ineficientes y que quienes las defienden son culpables de un apego desmesurado a la tradición (Federici, 2010: 104).

La implementación de los cercados a los bosques y territorios abiertos, que hasta entonces eran considerados comunes, exigió vías diversas: compra directa, emisión por parte del Estado de licencias de cercado, acuerdo inmediato entre terratenientes e inquilinos, promulgación de decretos para el cercamiento de baldíos, etc. Federici recuerda que tras esta fachada, formalmente legal, se barrió con los derechos consuetudinarios basados en el principio jurídico de personalidad y se aplicó una formidable violencia estructural (acoso, fraude e intimidación). En los cercamientos era recurrente la demolición de las chozas de los habitantes de los bosques y campos abiertos. Forzados a abandonar sus tierras, se les desplazó a las ciudades, en búsqueda de un salario, o en su defecto, a deambular en condición de mendicidad. En esos casos se les persiguió mediante leyes específicas, diseñadas para criminalizar a los vagabundos, llamadas leyes de residencia (*Laws of Settlement*). Tomás Moro también describe en primera persona este despojo y su impacto en la formación de una masa trashumante, en condición de vagabundaje:

Para que uno de estos garduños -inexplicable y atroz peste del pueblo- pueda cercar una serie de tierras unificadas con varios miles de yugadas, ha tenido que forzar a sus colonos a que le vendan sus tierras. Para ello, unas veces se ha adelantado a cercarías con engaño, otras les ha cargado de injurias, y otras los ha acorralado con pleitos y vejaciones. Y así tienen que marcharse como pueden hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, padres con hijos pequeños, familias más numerosas que ricas, pues la tierra necesita muchos brazos. Emigran de sus lugares conocidos y acostumbrados sin encontrar dónde asentarse. Ante la necesidad de dejar sus enseres, ya de por sí de escaso valor, tienen que venderlos al más bajo precio. Y luego de agotar en su ir y venir el poco dinero que tenían, ¿qué otro camino les queda más que robar y exponerse a que les ahorquen con todo derecho o irse por esos caminos pidiendo limosna? (Moro 1971, 10).

Las resistencias sociales a este proyecto de desposesión consistieron en manifestaciones colectivas de desmonte y ruptura

pública y deliberada de los cercados, por parte de muchedumbres en rebeldía. E.P. Thompson (1995) ha estudiado la transformación de esas manifestaciones en contra de los *enclosures* en festividades populares, que pervivieron hasta el siglo XX en la campiña inglesa. Linebaugh documenta continuos levantamientos, desde 1497 en Cornish, hasta la revuelta de las Midlands, en 1607. La más famosa de estas insurrecciones es la llamada *Kett's Rebellion*, de julio de 1549 (Linebaugh, 2005: 32-33). Pero levantamientos similares van a continuar hasta entrado el siglo XVII.

Marx observó que los *enclosures* del siglo XV y XVI tuvieron ciertos límites debido a las trabas legales y políticas que la monarquía se vio obligada a imponer, debido a las rebeliones campesinas. Esa actitud se denominó en la historiografía decimonónica «el paternalismo Tudor», y se anatematizó como una política regulatoria retardataria, feudalizante y anacrónica. Pero Karl Polanyi mostró que era una iniciativa mucho más sofisticada: «La política de los Tudor contra los *enclosures*, así como la de los Estuardo supuso una protesta constante contra el principio de la utilización lucrativa de la propiedad de la tierra» (Polanyi, 1997: 124).

Un ejemplo de este «paternalismo Tudor» es una ley de 1515, que sancionó como delito la conversión de los terrenos de cultivo en pastizales. Como medida disuasoria se determinó que la mitad de las utilidades obtenidas por medio de esa reconversión debía entregarse a la Corona, como garantía, pudiéndose recuperar si la tierra cultivable era restaurada. Posteriormente se dictaron nuevas normas, como el estatuto de los artesanos de 1563, y la ley de pobres de 1601. Además se crearon instituciones de control judicial y mediación, como las *Courts of Prerogative*. Si bien este tipo de leyes y organismos a largo plazo fueron ineficaces, se les puede valorar como intentos fallidos por regular los efectos más dramáticos del *Enclose* de tierras. Pero insuficientes para detener el enorme impulso privatizador del mercado de la lana:

En realidad la legislación en contra de los *enclousures* no parece haber detenido el curso de su desarrollo, ni tampoco haberlo obstaculizado seriamente. John Hales, que destaca sobre todos por el fervor con que defiende los principios de los hombres de la *Commonwealth* admitía que había resultado imposible recoger testimonios contra los cercadores de tierras frecuentemente elegidos como miembros de jurados y cuyo número de servidores y de

subordinados era tan grande que ningún tribunal podía constituirse sin ellos. El simple hecho de trazar un surco a través del campo permitía a veces al señor que infringía la ley evitar la condena (Polanyi, 1997: 74).

La historiografía del XIX también tendió a utilizar esa relativa ineficacia de las regulaciones del «paternalismo Tudor» para naturalizar la tendencia a cercar la tierra y traspasarla a propietarios individuales, cual «destino manifiesto». Se trató de argumentaciones basadas en legitimar los hechos consumados desde perspectivas altamente deterministas, como lo muestra Polanyi:

Gairdner no dudó en invocar las ideas del libre cambio como si de leyes económicas se tratara: “Las leyes económicas no eran naturalmente tenidas en cuenta y se intentaba mediante la legislación impedir que las moradas de los labradores fuesen destruidas por los propietarios, quienes consideraban rentable dedicar las tierras de labor a pastos con el fin de aumentar la producción de lana. La repetición de estos decretos expresaban hasta que punto resaltaban ineficaces en la práctica” (Polanyi, 1997: 72).

Polanyi afirma que a pesar que estas regulaciones no consiguieron detener los cercados, lograron retardarlos y de esa forma «modular el proceso de desarrollo». Sin el «paternalismo Tudor» el ritmo de crecimientos habría llevado a la ruina a Inglaterra y todo el proceso de «modernización» agraria se habría orientado en una dirección peligrosa, ya que los desposeídos no se habrían adaptado a sus nuevas condiciones de existencia (Polanyi, 1997: 75).

4.2 La expansión de los *enclosures* en el siglo XVIII

Una vez que se estabilizó el clima político inglés, luego de las guerras civiles y la «Gloriosa Revolución» de 1688, los procesos de cercado de tierras comunales se incrementaron notablemente, desplegándose en toda su extensión en el siglo XVIII, mediante la dictación de nuevas leyes, llamadas *Bills for Enclosures of Commons*. Ese nuevo sistema legal permitió la regularización de la propiedad generada por medio de los cercados, que hasta ese momento permanecía en una situación de incertidumbre jurídica. La mayor parte de estas nuevas normas legales se dictaron a partir de

1750 y continuaron hasta 1860, con las llamadas *Clearing of States*, o «limpiezas de fincas».

Para generar ese cuerpo legal se generó un debate parlamentario muy intenso. Esa controversia es la que subyace a la redacción de la tercera edición del «Segundo Tratado sobre el gobierno civil» de John Locke, publicada en 1713. En esa obra se incursiona explícitamente sobre este punto en el primer párrafo de la sección 37. Allí Locke argumenta a favor de los cercamientos, apelando al criterio de la productividad como punto de vista legitimador. Responde así a los opositores a los *enclosures*, que los consideraban un atentado al patrimonio común de la humanidad:

Aquél que, mediante su propio esfuerzo, se apropia de una parcela de tierra, no sólo no disminuye la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecienta; pues los frutos en beneficio de la vida humana que son producidos por un acre de tierra cultivada, resultan ser –sin exageración– diez veces más que los producidos por un acre de tierra igualmente fértil que no es aprovechado y continúa siendo terreno comunal. Por lo tanto, aquél que parcela una porción de tierra y mejora su vida, mediante el cultivo de diez acres, mucho más de lo que la mejoraría dejando cien acres en su estado natural, puede decirse que está dando noventa acres, al género humano; y ello es, así, porque su trabajo está proporcionándole frutos sacados de una parcela de diez acres, en cantidad equivalente a la que produciría una tierra comunal de cien (Locke, 2004: 13).

Este terminó siendo el argumento que recogió el parlamento inglés en sus debates respecto a los efectos de los cercamientos. Según Neeson (1993) durante esa etapa el tasador agrícola Nathaniel Kent y el general John Moore, propusieron al parlamento británico la siguiente pregunta: «¿Qué sirve mejor al bien común de la nación, que unos cuantos campesinos puedan subsistir de sus tierras comunales, o que estas sean expropiadas y transformadas en grandes explotaciones agrícolas?». La respuesta general se decantó a favor de las plantaciones privadas, pero la existencia misma del debate refleja que no existía unanimidad al respecto y tampoco se contaba con total claridad conceptual para justificar el expolio.

Marx muestra en «El Capital» que las intervenciones parlamentarias a favor de los cercamientos del siglo XVIII giraron en torno a resignificar la propiedad comunal como «propiedad privada de los grandes terratenientes», que supuestamente recogía

la herencia de los señores feudales. En realidad ese argumento era una burda falsificación histórica, pero que obtuvo el efecto esperado en la legitimación pública de los *enclosures*, permitiendo la aceptación social de una nueva legislación que abolió todas las barreras legales a los cercados:

Los bienes comunales —completamente distintos de los bienes de dominio público, a que acabamos de referirnos— eran una institución de viejo origen germánico, que se mantenía en vigor bajo el manto del feudalismo. Hemos visto que la usurpación violenta de estos bienes, acompañada casi siempre por la transformación de las tierras de labor en pastos, comienza a fines del siglo XV y prosigue a lo largo del siglo XVI. Sin embargo, en aquellos tiempos este proceso revestía la forma de una serie de actos individuales de violencia, contra los que la legislación luchó infructuosamente durante 150 años. El progreso aportado por el siglo XVIII consiste en que ahora la propia ley se convierte en vehículo de esta depredación de los bienes del pueblo, aunque los grandes arrendatarios sigan empleando también, de paso, sus pequeños métodos personales e independientes. La forma parlamentaria que reviste este despojo es la de los *Bills for Enclosures of Commons* (leyes sobre el cercado de terrenos comunales); dicho en otros términos, decretos por medio de los cuales los terratenientes se regalan a sí mismos en propiedad privada las tierras del pueblo, decretos de expropiación del pueblo (Marx, 1974: 113).

De esa forma la violencia original de los *enclosures* dio paso a mecanismos legales sofisticados, en los que se incluyeron compensaciones a los campesinos afectados, generalmente con tierras aisladas y de menor calidad. Pero en general la población afectada no recibió indemnización monetaria alguna. Entre 1801 y 1831, afirma Marx, todavía se cercaron 3.511.770 acres de tierras comunales en Inglaterra y Escocia, las que se traspasaron directamente a terratenientes. Analiza el caso de las tierras altas de Escocia, donde los jefes de los antiguos clanes se apropiaron de las tierras pastoriles, argumentando títulos de propiedad provenientes del modelo de comunidad «germánica», que entendía esas titularidades de modo honorífico, pero no como dominio efectivo:

Los celtas de alta Escocia estaban divididos en clanes, y cada clan era propietario de los terrenos por él colonizados. El representante del clan, su jefe o «caudillo», no era más que un simple propietario

titular de estos terrenos, del mismo modo que la reina de Inglaterra lo era del suelo de toda la nación. Cuando el Gobierno inglés hubo conseguido sofocar las guerras internas de estos «caudillos» y sus constantes irrupciones en las llanuras de la baja Escocia, los jefes de los clanes no abandonaron, ni mucho menos, su antiguo oficio de bandoleros; se limitaron a cambiarlo de forma. Por sí y ante sí, transformaron su derecho titular de propiedad en un derecho de propiedad privada, y como las gentes de los clanes opusieran resistencia, decidieron desalojarlas por la fuerza de sus posesiones (Marx, 1974: 118).

A partir de este tipo de procesos E. P. Thompson propone «entender la historia social del siglo XVIII como una serie de confrontaciones, entre una innovadora economía de mercado y la economía moral tradicional de la plebe», ya que en ese siglo «la lógica capitalista y el comportamiento tradicional no-económico se encuentran en conflicto activo y consciente» (Thompson, 1984: 46). En la etapa que describe Marx se había debilitado de forma estructural el sistema instaurado por la carta de los bosques y se consolidó definitivamente el modo de producción capitalista en Inglaterra. Las antiguas resistencias a los cercados y a la usurpación de los derechos comunitarios sobre los bienes comunales se extinguió, dando paso a la naturalización de un nuevo *statu quo* en el que «los productores se convirtieron en proletarios y sus condiciones de trabajo en capital» (Marx, 1974:151):

En agricultura, los años entre 1760 y 1820 fueron los años de la culminación completa del cercamiento [y privatización] de tierras; aldea tras aldea fueron perdiendo los derechos comunales, y al trabajador sin tierra, pauperizado, no le quedó sino venir en apoyo del arrendatario, del terrateniente y de los diezmos de la Iglesia. En las industrias domésticas, a partir de 1800, la tendencia fue que los pequeños maestros artesanos dieran paso a empleadores de mayor alcance [...] y que la mayoría de tejedores, calceteros o herreros fabricantes de clavos se convirtieran en trabajadores asalariados a domicilio con empleos más o menos precarios. En los molinos y en muchas zonas mineras, son los años del empleo de niños (y de mujeres, subterráneamente). Y en las grandes empresas, el sistema fabril con su nueva disciplina [...] todo contribuyó a la transparencia del proceso de explotación y a la cohesión social y cultural de los oprimidos (Thompson, 1989: 224-225).

Este tránsito a una economía de mercado, autorregulada, se dio en el marco de una contienda histórica en la cual comuneros y cercadores se articularon como campos de fuerza en pugna «donde reviven y se reintegran los restos fragmentados de viejos modelos» (Thompson, 1984: 50). Por una parte, los sustratos culturales, las formas básicas de supervivencia, las costumbres, la memoria y las prácticas de resistencia procuraron escapar a su subordinación ante la lógica del capital. La implacable racionalización de la tierra, bajo el peso de la nueva racionalidad productiva, terminará por destruir los roles y estatus tradicionales y con ellos los lazos comunitarios y las formas de organización local que permitían la preservación de los bienes comunales como espacios *extra commercium*.

La historiografía británica sobre el cercamiento de las tierras comunes en el siglo XVIII argumentó que este proceso supuso el fin del campesinado servil, ligado por siglos la tierra del Señor. Pero en el siglo XX esta perspectiva se fue corrigiendo, ya que las evidencias documentales mostraron que los campesinos ingleses ya estaban «libres» en ese momento. Es de especial relevancia el estudio de J.M. Neeson (1996) que describe la cultura rural antes de los cercados y lo que se perdió con ellos, especialmente en materia de seguridad económica y autonomía cultural de los campesinos pobres. Neeson pinta un vivo retrato histórico de los campos comunales que proporcionaban a la población rural de Inglaterra del siglo XVIII innumerables recursos que le permitían sostener una *commoning economy*, basada en la reciprocidad, el don y una vida de «frugalidad y ahorro», permitiendo que a comuneros disponer de «tiempo para hacer otras cosas que el trabajo, así como la posibilidad de rechazar el trabajo» (Neeson, 1996: 177-178 y 158-184). Los cercados van a destruir esta fuente de sustento, introduciendo la destrucción de la «comunidad-aldea» rural:

Ningún otro ataque a un derecho común logró tanto éxito como los cercamientos. Ningún otra medida logró aumentar los alquileres tan lejos y tan rápido. Los cercamientos, sancionados por la ley, propagandizados por el Consejo de Agricultura, beneficiaron directamente a los miembros del Parlamento. Este fue el final de los comuneros de Inglaterra (Neeson, 1996: 328-330).

El proceso de pauperización campesina llevó a fines del siglo XVIII a la implementación del «sistema de Speenhamland». Esta política social se decidió luego como del aumento del precio del

grano de trigo, en la cosecha 1795-96. Aunque los intermediarios y acaparadores actuaron como arquitectos finales de la escasez de alimentos, el aumento del precio del pan fue simplemente el detonante final en un proceso de empobrecimiento del campesinado, que hizo insostenible sus condiciones de vida.

El «sistema de Speenhamland» fijó un complemento salarial, con el fin de mitigar los peores efectos de la pobreza rural, lo que permitió que los empleadores agrícolas pudieran pagar salarios inferiores al salario de subsistencia, ya que la parroquia (municipio) compensó la diferencia y pagó un subsidio salarial, ajustado de acuerdo a una tabla basada en el número de hijos y el precio del pan. Sin embargo, en 1834 el propio Parlamento Inglés denunció las leyes de Speenhamland como «un sistema universal del pauperismo» (Polanyi, 1997, 106). Pero lejos de aliviar la condición social de los campesinos sin tierra, en ese momento se dictó una nueva «ley de pobres» basada en las «casas de trabajo» o talleres de trabajo obligatorio. Esta política reflejó la consolidación de una racionalidad para la cual «la pobreza es responsabilidad exclusiva de la persona» (Overton, 1996, 187).

4.3 Las revoluciones liberales y la nueva noción de propiedad

En el siglo XVIII los *enclosures* dejaron de ser exclusividad inglesa, extendiéndose masivamente en Europa continental. Para ello se adaptaron las innovaciones legales implementadas por los británicos. Estos cambios se aceleraron a partir de 1789, argumentando la defensa del interés general y la superación de los resabios feudales del antiguo régimen, los procesos de cercamientos de tierras comunales y desamortizaciones de propiedades de uso comunitario se extendieron masivamente, no sólo en Francia. La tierra comunal terminó indefectiblemente en el patrimonio privado de la nueva elite post-revolucionaria.

En Francia ya se había dictado en 1669 la *Ordonnance sur le fait des Eaux et Forêts*, una disposición que tuvo una intención cercadora, pero su aplicación fue reducida por la incapacidad de fijar un criterio para distribuir los campos, que corrientemente eran demandados por varios municipios y señoríos simultáneamente. Ello desembocó en largos procedimientos judiciales de adjudicación de los títulos individuales. Las verdaderas transformaciones ocurrieron luego de la Revolución Francesa. En un primer momento, la Asamblea Nacional Constituyente decidió la

nacionalización del conjunto de bienes y patrimonios del clero, el 2 de noviembre de 1789. A este conjunto de propiedades se les llamó *Biens Nationaux* de «primer origen». Luego, a partir de julio de 1793, se nacionalizarán los bienes de la nobleza emigrada, y en general de los opositores activos al proceso revolucionario. A este conjunto se le llamará de «segundo origen». Durante el debate parlamentario que legalizó estas transformaciones en la propiedad agraria, se argumentó reiteradamente, por boca del obispo Talleyrand y del Conde de Mirabeau, que las nacionalizaciones serían un modo concreto de satisfacer las históricas reivindicaciones campesinas por acceso a la propiedad de la tierra que se trabaja. Sin embargo, ambos conjuntos de *Biens Nationaux* fueron puestos a la venta en condiciones muy favorables, terminando en manos de la burguesía emergente, sectores de la nobleza y las franjas más ricas del campesinado, por lo que se produjo una frustración en las expectativas sociales de los campesinos

El 10 de junio 1793 la Convención Nacional promulgó el decreto nº 986, llamado *Contenant le mode de partage `des Biens communaux*. Por esa vía se abrió el camino legal al fraccionamiento de la propiedad comunal rural, permitiendo su venta a propietarios individuales. En la práctica ello llevó a un proceso de acaparamiento muy similar al acontecido con los bienes nacionales de primer y segundo origen. Los historiadores Bodinier y Teyssier (2000) identifican la evolución privatizadora de la tenencia de la tierra como una causa de la *Chouannerie*, las rebeliones campesinas contrarrevolucionarias de Bretaña y Normandía, entre 1794 y 1800. Estos grupos campesinos armados, organizados bajo un discurso antirrepublicano y bajo la dirección de la nobleza, estaban motivados por el rechazo al nuevo orden agrario surgido de la revolución. El campesinado rebelde se resistía a la usurpación de sus tierras comunales, por los nuevos compradores de los *Biens Nationaux*, a los que considerarán sujetos urbanos, extraños y ajenos a su territorio.

Para el campesinado bretón o normando las tierras del clero y las de la nobleza no les eran, en sentido estricto, ajenas. Por herencia de las relaciones feudales remanentes constituían parte de su sistema de subsistencia, en la forma de *courvee* o se integraban a su sistema productivo como trabajadores eventuales o proveedores. Por ello, la *Chouannerie*, que fue leída por la historiografía liberal como una reacción retardataria, defensora del Antiguo Régimen, debe ser interpretada como una forma de nueva *Jacquerie*, las revueltas

antifeudales por el libre acceso a las tierras y recursos comunes, entre el siglo XIV y el XVI.

El resto de Europa siguió durante todo el siglo XIX un modelo muy similar al francés. Las desamortizaciones españolas pueden ilustrar muy claramente los motivos de los cercamientos, y sus efectos sobre la vida campesina y los recursos disponibles para las comunidades locales. Para Francisco Tomás y Valiente (1978) las desamortizaciones buscaron colocar en el mercado las tierras y bienes que se calificaban de «manos muertas»: las órdenes religiosas, pero también los montes comunales de los municipios. Mediante su división y posterior subasta se intentó crear una clase media de campesinos propietarios, pero en la práctica «favoreció la concentración de la propiedad de la tierra y la creación de nuevos latifundios» (Tomás y Valiente, 1978:30). La magnitud de este proceso fue enorme. Entre 1836, con la desamortización de Mendizábal, pasando por la desamortización de Pascual Madoz en 1855, hasta el año 1900, se enajenó el 20% del territorio español. Sin contar las primeras desamortizaciones realizadas en el siglo XVIII bajo el reinado de Carlos III, ni tampoco las ventas de montes comunales realizadas a lo largo de todo el siglo XX, y que incluso se continúan realizando en la actualidad (Greenpeace España, 2013).

Tomás y Valiente señala dos efectos positivos de la desamortización: el incremento de la productividad de las tierras, especialmente la producción cerealera en la meseta y de la vid en la periferia peninsular, y un incremento de la recaudación fiscal. Pero acota que estas consecuencias se disolvieron prontamente, en la medida en que pasada la euforia de las primeras cosechas, obtenidas desde las «tierras baldías», se pudo constatar que «el rendimiento de los cultivos no compensaba la disminución de los pastos para la ganadería y el rompimiento agropecuario de la economía rural» (Tomás y Valiente, 1978: 31). Los efectos recaudatorios para la hacienda pública fueron pasajeros, ya que las desamortizaciones no lograron traducirse en crecimiento económico sostenido. Por otra parte, las nuevas roturaciones agrarias obligaron a los inversionistas privados a desviar recursos desde la naciente industria y las infraestructuras ferroviarias al área agrícola, lo que terminó retrasando históricamente la industrialización y la conectividad en España. Respecto al campesinado, los efectos fueron derechamente desastrosos:

Salvo excepciones rarísimas, los campesinos no propietarios no accedieron a la propiedad de la tierra a través del proceso desamortizador. No ganaron nada. Pero perdieron bastante; porque muchos de ellos fueron desalojados de la tierra al liberalizarse los contratos agrarios, y otros, que se quedaron como arrendatarios, sufrieron una elevación de la renta de arrendamiento. Por otra parte la desamortización de los bienes municipales a nadie perjudicó tanto como a estas clases rurales que completaban su economía de subsistencia con el disfrute directo de los bienes de aprovechamiento común o con los beneficios municipales derivados de las rentas producidas por los bienes de propios (Tomás y Valiente, 1978: 28).

En términos medioambientales, las desamortizaciones españolas contribuyeron de forma determinante a los procesos de deforestación y erosión de tierras, alterando de forma violenta los equilibrios de los ecosistemas, constituyendo un daño ecológico que llega hasta el día de hoy. En materia de patrimonio cultural las desamortizaciones implicaron una pérdida irreparable, tanto de edificios, como en obras de arte, que en muchos casos se destruyeron, en otros se mal vendieron a coleccionistas privados, y en el mejor de los casos quedaron en manos del Estado, pero desarraigados de su emplazamiento original. La destrucción de estos bienes debe ser entendida también como una forma de cercamiento de bienes comunes.

No es de extrañar que el descontento social ante estas políticas se haya canalizado de una forma similar a como se expresó en Francia, por medio de la *Chouannerie*. En este caso, el apoyo del campesinado al «Carlismo» durante todo el período de las desamortizaciones se explica por el rechazo al enorme costo que suponía este proceso expropiatorio. Wladimiro Adame de Heu cita, como testigo directo de esta vinculación de intereses, al embajador de Inglaterra en España durante el período de Mendizábal, Gorges Villiers, un firme partidario de Isabel II, pero que igualmente afirma en carta privada:

La gran masa del pueblo es honrada, pero es Carlista; odian a los llamados gobiernos liberales y hombres liberales, instituciones liberales, porque saben por experiencia que de este estado de cosas se derivan peores resultados que de un sólo déspota. Pero el principal error,+ que cometéis, tú y otros extranjeros, es creer que el pueblo español está esclavizado o tiranizado. No hay en Europa un

pueblo tan libre. Las instituciones municipales españolas son republicanas, en ningún país existe tan verdadera igualdad. El pueblo se rige por unas cuantas costumbres antiguas, le importan poco las leyes y los decretos reales, y hace más o menos lo que le apetece. No hay distinción de clases y todo está abierto a todos (Adame de Heu, 1997: 63).

Este testimonio sobre el carácter proto-democrático de las instituciones municipales españolas, y su vinculación con las posibilidades de subsistencia y autonomía que brindaban los montes comunales, es observada también en América Latina por Gabriel Salazar, quien describe el papel de los «ejidos» en la vida de las comunidades rurales chilenas, hacia el año 1820. Su relato se asemeja al de Villiers, reflejando las posibilidades que brindaban los cabildos municipales como órganos de gobierno directo del terreno ejidal, que constituía la gran riqueza de esas localidades:

Los hechos crudos muestran que, hacia 1820, existían unos 50 “pueblos” a lo largo del territorio, muy distanciados uno de otro pues no había caminos ni sistemas de comunicación. Eran comunidades que vivían en relativo aislamiento, preocupadas de producir (para vivir y exportar) y de, a través del cabildo respectivo, auto-gobernarse. Para ellas, el Estado (el Rey) era una entelequia lejana, cuyos edictos –según se decía entonces– “se obedecen, pero no se cumplen”. Compartían, en el territorio que ocupaban, una pragmática “soberanía productiva”, de la que participaban el patriciado mercantil local (que podía tener tanto o más dinero que el de la capital, pues exportaba directamente cobre y plata en el norte y trigo y cueros en el sur), los artesanos urbanos, los pulperos, los curas, el campesinado suburbano (chacareros) y, en menor medida, el numeroso peonaje flotante. Constituían, por tanto, pese a sus diferencias sociales, una masa ciudadana con sentido comunalista, favorecido éste porque las villas de entonces tenían un área territorial de propiedad colectiva (el “ejido”). Los problemas locales los resolvían en cabildo abierto, al que asistían todos los habitantes del pueblo, sin excepción. Todo se decidía allí. Por eso, los “pueblos” tenían tradiciones productivistas, conciencia de autogobierno y prácticas democráticas en la toma de decisiones. Habían aprendido a auto-educarse como ciudadanos soberanos (Salazar, 2009: 23).

Salazar muestra la vida rural previa a las desamortizaciones. Su retrato puede ser extrapolado a las más diversas regiones del

mundo, que hacia inicios del siglo XIX conservaban sus sistemas de autogobierno local. A partir de ese período se masificará un discurso de «progreso» que hegemonizará los paradigmas de construcción del Estado, en razón del cual se identificará las instituciones locales y sus sistemas productivos comunitarios con el oscurantismo del *Ancien Régime*.

4.4 La construcción de un mercado de «mercancías ficticias»

La profunda transformación social, económica y ecológica que aparejaron los *enclosures* demandó la construcción de un mercado autorregulado, como producto y consecuencia del nuevo orden. Ese nuevo mercado creó de improviso nuevas mercancías a partir de bienes que tradicionalmente se entendían en situación *extra commercium*, ya que su existencia no tenía la finalidad expresa del intercambio. Es el caso de los mercados de tierra, trabajo y dinero. Hasta la consolidación del paradigma liberal, con su modelamiento jurídico en el derecho continental en el Código Napoleónico, la tríada «tierra, trabajo y dinero» se mantenía fuera del lucro comercial, ya que estaba arraigada a un sistema de privilegios, regulaciones y garantías que se anclaba en las costumbres de la Edad Media.

En «Fundamentación para una metafísica de las costumbres» Kant explica el motivo de esta distinción clave, al advertir que en el reino de los fines «todo tiene o bien un precio o una dignidad» (Kant, 2012: 148). Esta diferenciación ya aparece en el estoicismo como *Pretium* y *Dignitas* (Kant, 2012: 43) y se funda en que el precio, ya sea de mercado, ya sea afectivo, presupone una relación potencial de equivalencia entre distintos bienes. Aquello que está por sobre todo precio es lo irremplazable, lo que constituye «un fin en sí mismo», y tiene por lo tanto un «valor intrínseco». En esta categoría cabe fundamentalmente «la moralidad y la humanidad», respecto a las cuales «no se puede establecer tasación o comparación alguna sin, por decirlo así, profanar su santidad» (Kant, 2012: 149).

La separación entre precio y dignidad permite a Polanyi (1989, 122) calificar como «mercancías ficticias» aquellos bienes que en su constitución original no tenían finalidad comercial, ya que su destino no era el intercambio ni el canje. Observa que «la tierra no es más que el medio natural en el que cada sociedad existe» y en ningún caso es fruto de un proceso productivo, sino que su fertilidad o disponibilidad responde a la evolución geofísica determinada de

un territorio concreto. Argumenta que «el trabajo no es, ni más ni menos que los propios seres humanos que forman la sociedad» por lo cual «no puede ser desgajado del resto de la vida, ni puede ser almacenado o puesto en circulación». En palabras de Virno es la «simple potencia para producir» (2003, 133-134). Y respecto al dinero, Polanyi considera que no es más que una equivalencia convencional que sirve para fijar precios en los intercambios por lo cual «no es en absoluto un producto sino una creación del mecanismo de la banca o de las finanzas del Estado» (Polanyi, 1989:128). Por ello la mercantilización de estos bienes «supone subordinar a las leyes del mercado la sustancia misma de la sociedad» (Polanyi, 1989:126).

Una mercancía es un bien producido por el trabajo humano con la finalidad de ser intercambiado en el mercado. En este punto es Marx quien considera que «una cosa puede útil y además producto del trabajo humano y no ser mercancía [...] para producir una mercancía no sólo se debe producir un valor de uso sino valores de uso para otros, valores de uso sociales» (Marx 1974: 50). En definitiva, lo que convierte un producto en mercancía es una relación social (Marx, 1982, 106). De allí su complejidad, que El Capital describe con metáforas, como «objeto endemoniado» (Marx 1974:87), «místico y misterioso» (Marx 1974: 88), destacando su carácter «fetichista» (Marx 1974: 89) o «fantasmagórico» (Marx 1974: 88).

Resulta ilustrativa la forma como Marx describe la transformación del trabajo en mercancía. Utiliza la palabra *subsumtion*, subsunción, que se puede traducir como subordinación o inclusión. De esa forma explica cómo el capital «subsume» o incluye al trabajo, incorporándolo en su propia racionalidad reproductiva, tejiendo con él una «relación interna» (Marx, 1974: 54). El trabajo y el capital, en tanto relaciones sociales, no constituyen objetos cosificables, sino vínculos interpretativos de los lazos sociales. Esta idea se expresa en el neologismo «comoditización» (Rushkoff, 2005), que intenta superar los razgos deterministas y positivistas de la noción de «mercantilización», que tiene reminiscencias del enfoque althusseriano. El concepto de comoditización acentúa que el ciclo de construcción de mercancías no sólo afecta al «bien de uso», sino también a sus «atributos intangibles» a los ojos del mercado especulativo y los consumidores. Ello se ve en la mercadotecnia, con su obsesión por el *branding*, entendido como la creación de «valor de marca» y «capital de marca» a partir de un proceso

publicitario, en el que se asocia intencionadamente una mercancía con unas cualidades inmateriales determinadas, con el fin de incrementar su valor de cambio.

Se trata de un proceso intersubjetivo, que supera los aspectos legales y «tangibles», y que demanda la aceptación del mito del creador o inventor *ex nihilo*, que arriba a su producto sin la menor influencia y colaboración de su entorno. Como observa Marx «La producción del individuo aislado al margen de la sociedad [...] es algo tan absurdo como el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí». (Marx, 1072: 7). Por ello la transformación de la tierra, el trabajo y el dinero en mercancías no sólo demandó el «apalancamiento» jurídico-institucional sino también una profunda legitimación cultural y política:

La constitución de una esfera separada de la economía y del cálculo económico es una operación de gran artificialidad y con gran proyección política. Sólo un gran artificio puede transformar el trabajo humano en mercancía, la necesidad en valor de cambio, el dinero en forma general de riqueza, y sólo una gran fuerza político-estatal puede instituir al mercado como lugar general y único de relaciones humana (Barcellona, 1996: 113).

La consolidación del mercado de «mercancías ficticias» modeló el espacio económico hasta lograr una «ficción útil», que permitió constituir un «principio organizativo» que liberó de obstáculos el funcionamiento de la economía de mercado. Para ello era necesario poder comprar y vender tierra, trabajo y dinero, estableciendo un particular sistema de precios que, aparentemente, proviene de sus cualidades objetivas, aunque en realidad es fruto de circunstancias contingentes:

El interés es el precio de la utilización del dinero y constituye los ingresos de quienes están en posición de ofrecerlo; el arriendo es el precio de la utilización de la tierra y constituye los ingresos de quienes la arriendan; el salario es el precio de la utilización de la fuerza de trabajo y constituye los ingresos de quienes la venden (Polanyi, 1989: 122).

Esta transmutación es un factor que explica la dificultad de entenderlos en el contexto contemporáneo bajo la forma de propiedad comunal, ya que bajo este régimen se prioriza esencialmente su aptitud para satisfacer necesidades. Subsumidos

funcionalmente por el capital, su valor de uso fue subordinado a su valor de cambio, por lo que su valoración dejó de vincularse a sus funcionalidades propias y a su uso específico y concreto. En tanto mercancías tazables por oferta y demanda, su nuevo valor radicó en una cantidad mensurable, y no en cualidades inconmensurables. Adquirieron un precio, ligado al capital constante (entendido como medios de producción) y al capital variable (trabajo socialmente necesario) invertidos en ellas.

4.5 Los cercamientos al «trabajo vivo»

Los cercamientos de las tierras comunales en Europa no agotaron la multidimensionalidad del proceso de acumulación originaria. David Harvey, ha mostrado que más allá de los *enclosures* de tierras, se debe considerar que la acumulación originaria incluyó una serie de procesos simultáneos, en distintos niveles y realidades geográficas:

La mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas, la conversión de varias formas de derechos de propiedad (común, colectiva, estatal) exclusivamente en propiedad privada, la supresión del derecho a usar los bienes comunes, la mercantilización de la fuerza de trabajo y la eliminación de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo, formas coloniales y neo-coloniales e imperialistas de apropiación de activos (incluyendo recursos naturales), la monetarización de los intercambios y de la fiscalización (especialmente de la tierra), el comercio de esclavos, la usura, la deuda nacional y [...] el sistema crediticio (Harvey, 2005: 8).

El vínculo entre los *enclosures*, la expansión colonial y el esclavismo, radica en que pueblos colonizados vivían bajo relaciones de propiedad que se pueden clasificar con la noción de «comunidad primitiva», «modo asiático» o «despótico de aldea». En este contexto el colonialismo provocó un choque conceptual, entre dos maneras de entender la propiedad. Las poblaciones locales ubicaban sus bienes y recursos en un ámbito distinto al del dominio individual. Los concebían bajo la lógica de sus funciones propias, inscritas en sus «vocaciones naturales» y en roles económicos de interés social. Su uso estaba definido y constreñido por una colectividad que determinaba sus necesidades y los bienes

necesarios para satisfacerlas. En esa lógica, no cabía la dicotomía binaria, entre propiedad pública y privada, y en la que es posible enajenar, alienar, transferir o adjudicar los bienes comunes. De allí que Polanyi sostenga:

La verdadera crítica que podemos hacer a la sociedad de mercado no es que esté basada sobre lo económico –en un sentido, toda sociedad, no importa la cual, debe basarse en ello- sino que su economía se basa en el interés personal. Tal organización de la vida económica es completamente antinatural, lo que debe ser entendido en el sentido estrictamente empírico y excepcional (Polanyi, 1989: 330).

Los procesos de expansión colonial se valieron de la categoría jurídica del *dominus*, proveniente del derecho romano. Los nuevos territorios conquistados se asimilaron a la *res nullius*, como espacios de libre acceso y desregulados. La simple *occupatio* era condición suficiente para que pudiera operar la *reivindicatio* y de esa forma se convirtieron en *res publicae* o en *res privatae*. Vandana Shiva describe los efectos de esta política en el caso de Australia:

Esta es la premisa de la teoría de la *terra nullius* que apuntaló la colonización. De acuerdo con ese paradigma de la “propiedad”, si la tierra y las selvas han sido conservadas en su estado original, o sea que no han sido “desarrolladas”, no pertenecen a sus habitantes originales. Cuando colonizó Australia, el gobierno británico hizo uso de esa teoría para justificar el despojo de sus tierras a los indígenas que allí vivían desde al menos 60 mil años (Shiva: 2007).

Linebaugh ilustra esta dinámica con el diario de viajes por América de un viajero francés, Louis Armand, Barón de Lahontan, publicado en la década de 1680. Describe los efectos desestructurantes de la colisión conceptual en torno a la propiedad, tanto para los pueblos originarios colonizados como para los propios colonizadores:

Las naciones que no están corrompidas por la vecindad de los europeos son extrañas a los conceptos de *Meum* y *Tuum*, y a todas las leyes, a todos los jueces y a todos los curas [...] hay que estar muy ciego para no darse cuenta de que la Propiedad de los Bienes

es la única fuente de todos los desórdenes que confunden a las sociedades europeas (Linebaugh, 2009: 3).

Pero no se debe concluir que este proceso de apropiación concluyó en la temprana modernidad. El periodista Oluf Erlandsen, invitado en la comunidad mapuche de Coz Coz, Pangüipulli, en enero año 1907, describió el proceso apropiador de los colonos, basados en una radical negación de toda posesión legítima bajo dominio colectivo de la población indígena:

Es curioso lo que allí pasa...va un fulano y pide permiso para estar en su casa unos cuántos días...este señor se queda un largo tiempo. Después, hace un cerco donde le parece mejor, por último, considera a ese indio como un inquilino (Pinto, 2012).

Ernest Mandel intentó un «cálculo» aproximado de la acumulación originaria resultante del colonialismo. Arribó a una cifra superior al valor de todo el capital invertido en todas las industrias europeas hasta 1800 (Iglesias Turrión *et ál.*, 2008: 299). Pero en realidad, no es posible «calcular» monetariamente el cercamiento de los bienes comunes, porque no constituyen solamente recursos y territorios materiales.

El ejemplo directo es la esclavitud, como *enclousures* de seres humanos. Durante el siglo XVI se reintrodujo el esclavismo en el sistema económico europeo, luego de su cuasi extinción a fines del siglo XV, por efecto de la peste negra y de la reducción del feudalismo. España comenzó a introducir esclavos africanos en Cuba y La Española ante la crisis demográfica de la población autóctona. A partir de allí portugueses, holandeses, franceses y británicos hicieron lo mismo en sus colonias. Los británicos en América del Norte comenzaron destinando a un gran número de prisioneros convictos en régimen de trabajos forzados y *servants* irlandeses, desde inicios del siglo XVII hasta fines del XVIII y posteriormente en Australia, entre 1788 y 1868. Tras el fin de la guerra de sucesión española (1701-1714), Inglaterra consolidó su hegemonía internacional, consiguiendo en el Tratado de Utrecht el monopolio del comercio de esclavos con América para la *England's South Sea Company*. Un suceso que Marx comenta en *El Capital* de forma muy aguda:

Con los progresos de la producción capitalista durante el período manufacturero, la opinión pública de Europa perdió los últimos vestigios de pudor y de conciencia que aún le quedaban. Los diversos países se jactaban cínicamente de todas las infamias que podían servir de medios de acumulación de capital. Basta leer, por ejemplo, los ingenuos Anales del Comercio, del filisteo A. Anderson. En ellos se proclama a los cuatro vientos, como un triunfo de la sabiduría política de Inglaterra, que, en la paz de Utrecht, este país arrancó a los españoles, por el tratado de asiento, el privilegio de poder explotar también entre África y la América española la trata de negros, que hasta entonces sólo podía explotar entre África y las Indias Occidentales inglesas. Inglaterra obtuvo el privilegio de suministrar a la América española, hasta 1743, 4.800 negros al año (Marx, 1974:148).

Silvia Federici observa que el proceso de acumulación originaria devaluó el trabajo femenino. Junto a la introducción del colonialismo y el esclavismo se forzó la conversión del trabajo de las mujeres en «trabajo doméstico», incluso aunque se hiciera bajo criterios de mercado. Esta exclusión supuso su expulsión de los gremios, en los cuales llegaron a tener una amplia presencia hasta inicios del siglo XVI. Algunas tareas tradicionalmente femeninas, como su rol de parteras, va a ser asumido por médicos varones. Siguiendo a Carol Pateman, Federici destaca que el inicio de la modernidad, lejos de ser un período de liberación para las mujeres, supuso la redacción de un nuevo «contrato sexual», por el cual se incrementaron los mecanismos de control biopolítico sobre sus cuerpos, que se convirtieron en un nuevo bien común, que vino a compensar la pérdida de las tierras comunales:

De acuerdo con este nuevo «contrato sexual», para los trabajadores varones las proletarias se convirtieron en lo que sustituyó a las tierras que perdieron con los cercamientos, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podía apropiarse y usar según su voluntad. Los ecos de esta «apropiación primitiva» quedan al descubierto por el concepto de «mujer común» (Karras, 1989) que en el siglo XVI calificaba a aquellas que se prostituían. Pero en la nueva organización del trabajo *todas las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien común*, pues una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural,

disponible para todos, no menos que el aire que respiramos o el agua que bebemos (Federici, 2010: 148).

La acumulación originaria integró la invisibilización (y apropiación) de los bienes comunales y la instauración simultánea de procedimientos de «clasificación de personas» (Quijano, 2000a), por los cuales algunos grupos particulares fueron ubicados en posiciones jerárquicas, y otros en posiciones subalternas. Por eso Orlando Fals Borda sostuvo que no sólo fue un período histórico, o una fase temporal, superada por un nuevo capitalismo productivo, moderno y autosustentado sino que constituye una dinámica reincidente, hasta el presente:

La acumulación originaria no cesa mientras se den las oportunidades de su cumplimiento. Ella es la que permite que la relación social capitalista se produzca y reproduzca en nuestro medio. Su dinámica es constante, como sus efectos de diaria ocurrencia. De allí que no sea sólo un fenómeno del pasado: la acumulación originaria es dinámica y rediviva. Y lo será por mucho tiempo más, hasta cuando se cuestionen a fondo sus premisas y se destruyan las fuentes concretas de su reproducción (Fals Borda, 1978: 174).

A esta dinámica David Harvey la ha denominado «acumulación por desposesión» (Harvey, 2004), entendiéndola como una la recentralización del poder y la riqueza por cuatro vías simultáneas: privatización (commodification), financiarización, gestión (management) de las crisis, y redistribución estatal. Se trata de todo proceso en el cual el Estado abandona su rol fideicomisario recibido por mandato popular.

Las crecientes disputas por el agua sirven para analizar las fases del proceso de «acumulación por desposesión». En 1977, la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Agua declaró unánimemente que «Todos los pueblos, cualquiera que sea su nivel de desarrollo o condiciones económicas y sociales, tienen derecho al acceso a agua potable en cantidad y calidad acordes con sus necesidades básicas». Pero en 1992, la segunda conferencia realizada en Dublín, reflejó un cambio conceptual relevante al declararle «bien económico», cuyo acceso se debía garantizar a «un precio accesible». A partir de ese giro, los organismos multilaterales y las empresas transnacionales presionaron a los gobiernos para que incluyeran los «recursos hídricos» dentro de los planes de

reestructuración exigidos por las instituciones financieras internacionales (Olavarría y Villaroel, 2013: 51).

Harvey estudia el caso del programa urbano del gobierno de Margaret Thatcher, que privatizó la vivienda social en Gran Bretaña. Inicialmente esta política fue considerada como beneficiosa para quienes las alquilaban, ya que pudieron acceder a su propiedad a un costo relativamente bajo. Sin embargo, debido a la especulación inmobiliaria, los habitantes de esas viviendas terminaron siendo pauperizados y expulsados a la periferia de las ciudades. De allí que tanto Harvey como Fals Borda recomienden analizar con detenimiento las «premisas» que han originado el verdadero dinamismo a los procesos de cercamiento de los comunes y que han constituido las «fuentes concretas» de su reproducción. Para ello el próximo capítulo profundizará en el importante cambio conceptual que operó durante el siglo XVII y XVIII, bajo el diseño político de Thomas Hobbes y John Locke.

II Parte
LOS BIENES COMUNES EN LA MODERNIDAD
POST-TELEOLÓGICA

Capítulo 5

HACIA EL «INDIVIDUALISMO POSESIVO»

El ciclo de invisibilización y clausura de los bienes comunes se refleja con claridad en la filosofía política de los siglos XVII y XVIII. El modelo conceptual que se decantó a partir de Hobbes y Locke originó un mercado autorregulado, fundado en una valoración del individuo autónomo, como propietario de sí mismo. Este texto analiza los axiomas fundamentales de estos autores, y muestra su influencia posterior en autores ilustrados, como Hume y Rousseau. Finalmente, se contrasta la racionalidad del «individualismo posesivo» con el pensamiento kantiano, referido a los derechos de propiedad.

5.1. El debate sobre la propiedad durante las guerras civiles inglesas

En el siglo XVII se produjo un importante giro conceptual respecto a la comprensión teórica de las relaciones de propiedad. En ese período Inglaterra vivió una inusitada efervescencia política e ideológica que permitió el desarrollo de nuevas perspectivas sobre las relaciones de propiedad, sus sistemas de gobierno y administración. La obra de Hobbes y Locke va a constituir la nueva hebra argumentativa en el plano de la filosofía política, que se consolidará como el paradigma hegemónico y demarcativo, especialmente en el ámbito de la teoría de la propiedad, la libertad y el derecho. El contractualismo unirá en puntos fundamentales a ambos autores, quebrando con los principios medievales legitimadores del orden social, naturalizados por las instituciones religiosas y culturales, que situaban a los seres humanos en un contexto ordenado y regulado conforme a reglas que escapaban a su capacidad de decisión.

Las guerras civiles inglesas abarcan un largo proceso de disputas militares y políticas que asolaron Inglaterra, Escocia e Irlanda entre 1639 y 1651, en el cual contendieron el parlamento y la monarquía. En ese período se dio un intenso debate sobre el estatuto de los *Commons* y los efectos sociales de los *enclosures*. Se trató de una

discusión vinculada a las deliberaciones sobre democracia, libertad religiosa y equilibrio de poderes, que se zanjarán con la promulgación del *Bill of Rights* de 1689.

Este interés por la noción de propiedad se comprende por efecto de las fuertes resistencias de los sectores más pobres a los procesos de *enclose* de tierras y sus graves consecuencias sociales. En el contexto de la guerra civil estas tensiones alimentaron la efervescencia ideológica del proceso político y se expresaron por la vía de diversas facciones políticas y grupos protestantes «no conformistas», ligados al calvinismo o al anabaptismo. El conflicto dio pie a que una facción del *New Model Army*, creado por Oliver Cromwell, se alzó en facción política. Este sector, llamado *Levellers*, o niveladores, elaboró un marco categorial que dio fundamento a la democracia parlamentaria, y se enfrentó a la facción aristocrática, o de los *grandees*. Su programa se expresó de forma pública en 1647, en los «debates de Putney», en los que propusieron un texto constitucional llamado *Agreement of the People*. En Putney el líder *Leveller* Thomas Rainborough expuso estas ideas destacando su interés central con su afirmación más conocida:

Pues pienso que en Inglaterra el más pobre tiene una vida que vivir, como la tiene el más grande y por consiguiente pienso de verdad señor que está claro que todo hombre que ha de vivir bajo un gobierno debería primero colocarse por su propia voluntad bajo ese gobierno y pienso ciertamente que el hombre más pobre de Inglaterra no está tan vinculado en sentido estricto a dicho gobierno, como para no haber tenido voz a la hora de decidir si se somete (Linebaugh, 2005: 125).

Rainborough integró en su discurso las demandas de reformas judiciales (uso de la lengua vulgar en tribunales, necesidad de testigos cualificados, derecho a juicio rápido, prohibición de requisar bienes a los acusados, abolición de la pena de muerte por robo, establecimiento de jurados populares, erradicación del doble juicio), junto a reformas políticas (libertad de culto, igualdad ante la ley, separación de poderes establecimiento del sufragio universal, excluyendo a sirvientes, asalariados y mendigos) y reformas económicas (abolición de los diezmos, monopolios, impuestos desiguales, y cárcel por deudas). Entre estas demandas destacó la apertura de los cercos a los terrenos comunales. Esta proposición la

fundamentó en formar parte de los «muchos conflictos existentes entre los hombres honestos de Inglaterra y los que había ejercido la tiranía sobre ellos». Rainborough consideraba que los cercamientos constituían la «mayor tiranía que se podía concebir en el mundo», ya que la aristocracia «expulsaba a los pobres de sus puertas» sin considerar que «Dios ha establecido esas cosas como una propiedad sujeta a su ley divina, No Robarás» (Linebaugh, 2005: 127).

El fundamento de las reformas económicas que propugnaban los *Levellers* radicaba en el principio de soberanía popular, que esbozó Rainborough en los debates de Putney como respuesta a las afirmaciones del *Grandee* Henry Ireton, quien fundamentaba el principio de obediencia a la autoridad en el mandamiento de la ley mosaica que sostiene «Honra a tu padre y a tu madre». Frente a ello, Rainborough apuntó al origen de la legitimidad: «El gran debate se refiere a la cuestión ¿quién es un legítimo padre y una legítima madre? Puesto que el pueblo de Inglaterra no tiene voz para elegir a sus padres y a sus madres, luego no está obligado por esos mandamientos» (Linebaugh, 2005: 127). Los *Levellers* buscaban impedir que «una de las partes del país convirtiera a las otras cuatro en leñadores y aguadores» (Linebaugh, 2005: 128).

A pesar que los *Levellers* identificaron el problema de los *enclosures* como una fuente de grave conflicto e injusticia, su concepción general de la libertad les impidió convertir esa demanda en un elemento central de su programa. Como ha observado Macpherson, se advierte inconsistencia en sus argumentos, al apelar al sufragio universal masculino y excluir de él a asalariados sirvientes, puesto que «están incluidos en sus amos» (Macpherson, 2005, 121) y dependen de una voluntad ajena. A los mendigos y vagabundos se les tilda de autoexcluidos de la sociedad.

La preocupación *Leveller* se centró en clarificar una concepción política de «Pueblo», que fuera compatible con que el poder del parlamento surgiera por mandato popular y que por ello no se pudiera recortar las libertades civiles, económicas y religiosas. Estas demandas eran centrales para los pequeños comerciantes independientes, que sin ser miembros de los gremios del comercio y sin ser dueños de tierra, estaban adquiriendo creciente influencia en la economía local inglesa. Este sector, observa Macpherson, consideraba que «el derecho de sufragio dependía de la libertad y libertad significaba independencia económica individual» (Macpherson, 2005, 132).

En la llamada «Apelación de 1648» los *Levellers* hicieron explícita su concepción de la propiedad, afirmando ser «los más auténticos y constantes defensores de la libertad y de la propiedad (que no son opuestas a la igualdad y a la comunidad) que ha habido en todo este territorio» (Macpherson, 2005, 140). Su interés era demostrar a los *graandes* que sostener que «el más pobre tiene una vida que vivir», y tiene derecho a subsistencia, no era incompatible con la preservación de la propiedad, en la medida en que esa propiedad se consideraba un derecho natural, sancionado por la ley de Dios. Esa última idea era negada por Ireton y Cromwell, que lo consideraban un derecho de institución humana. En cambio, la postura *leveller* se fundamentaba en la doctrina de la libertad como autoposesión, que más tarde recogerá y ampliará Locke. El panfleto *An Arrow Against all Tyrants* de 1646 ya sostenía esa noción al decir:

A todo individuo natural le es dada una propiedad individual por la naturaleza, que no ha de ser atacada ni usurpada por nadie, pues cada uno se tiene a sí mismo como suyo, de modo que tiene una propiedad suya, pues de otro modo no podría ser él mismo y por ello ninguna segunda persona puede pretender privar a nadie en eso sin manifiesta violación y afrenta a los principios mismos de la naturaleza y a las reglas de la equidad y de la justicia entre los hombres (Macpherson, 2005, 142).

Al concebir la libertad como autoposesión y al situarla, junto con la propiedad, como un derecho natural, la postura de los *Levellers* tomó un rumbo que los situó como un antecedente directo de Locke y la tradición liberal *Whig*. Macpherson observa en este rasgo la fundamentación «propietaria» del individualismo de los *Levellers*. La afirmación de la propiedad de sí, para el propio uso y disfrute, implica también la posibilidad de exclusión, lo que se relaciona con una concepción de la libertad como derecho a permanecer socialmente separado y desvinculado. Lo que viene a «hacer humano» es fundamentalmente la libertad respecto a los otros (Macpherson, 2005, 144). Por este motivo, «no podían concebir la idea de libertad como una consecuencia de la vida social, en una sociedad no adquisitiva» (Macpherson, 2005, 159). Aunque asignaban un valor a la vida comunitaria, «lo que deseaban era que todos los propietarios fueran libres de la explotación, pero eso no exigía la comunidad de propiedad» (Macpherson, 2005: 159). Por esa razón, Tawney afirma que bajo esta lógica el Estado no puede

usurpar el derecho de propiedad, ya que su rol fundamental es el mantenimiento de ese derecho:

Puesto que el derecho más evidente y fundamental de todos era la propiedad - la propiedad absoluta e incondicional- quienes la poseían eran considerados los gobernantes naturales de los que nada poseían (Tawney, 1972: 18-19)

5.2 Los axiomas de la sociedad adquisitiva

En 1651, un año después del fin de las guerras civiles, Thomas Hobbes presentó la primera edición de «Leviatán». John Locke publicó su obra entre 1660, con la primera edición de los «Ensayos sobre el gobierno civil» y 1713, con la tercera edición del «Segundo tratado sobre el gobierno civil». La obra conjunta de ambos autores, como también en los postulados del movimiento de los *Levellers* y de otros autores del período, como James Harrington, configura una concepción integrada de la sociedad, que Crawford B. Macpherson ha denominado «individualismo posesivo» (Macpherson, 2005). En 1921 R. H. Tawney utilizó la expresión «sociedad adquisitiva» para presentar un análisis muy similar al de Macpherson, que apuntó a bosquejar una teoría política que delinea de esta forma:

Tales sociedades pueden llamarse sociedades adquisitivas porque toda su tendencia, interés y preocupación es fomentar la adquisición de riqueza [...] Orienta a los hombres no hacia el cumplimiento de las obligaciones sociales -lo cual limita su energía porque define la meta a la que debe estar dirigida - sino hacia el ejercicio del derecho a velar por sus propios intereses [...] asegura a los hombres que no hay otros fines que los suyos, ni otra ley que sus deseos, ni más límite que el que los suyos crean aconsejable. Así convierte al individuo en el centro de su propio universo y disuelve los principios morales entre una elección entre cosas convenientes. Y simplifica enormemente el problema de la vida social en comunidades complejas, pues las libera de la actividad de distinguir entre diferentes tipos de actividad económica y diferentes fuentes de riqueza, entre espíritu emprendedor y avaricia, entre energía y codicia sin escrúpulos, entre propiedad legítima y propiedad que equivale a robo, entre el justo disfrute de los bienes e trabajo y el ociosos parasitismo de nacimiento o de fortuna (Tawney, 1972: 33-34)

Se trata de la teoría política que subyace a los procesos de *enclosure* de los bienes comunes, que permitió la llamada «acumulación originaria». Hobbes y Locke sientan las bases de una «sociedad posesiva de mercado», en la cual los individuos son concebidos como propietarios de no sólo de bienes, sino también de su persona y de su trabajo, entendido como una propiedad alienable. Esta noción modifica las representaciones anteriores sobre la sociedad, las ideas de justicia y derecho natural, para inaugurar una nueva fundamentación de las obligaciones políticas de los individuos, comprendidos de una forma disociada. En esta nueva perspectiva, los seres humanos aparecen como propietarios de sí mismos, de su persona y capacidades: «La sociedad se convierte en un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio» (Macpherson, 2005: 15).

Las relaciones interpersonales, convertidas ahora en relaciones entre propietarios, exigen la elaboración de un marco jurídico diseñado explícitamente para la protección de la propiedad. La obra de Hobbes y Locke se sitúa por eso en el marco del «reino de los derechos y la obligación morales derivados de la supuesta naturaleza del hombre y de la sociedad» mediante el establecimiento de vínculos posesivos (Macpherson, 2005: 262). Los individuos, temerosos de perder su propiedad y su libertad, organizan un orden político que garantice jurídicamente la conservación de lo propio, de la propia persona y de sus bienes. Este proceso da pie a una teoría política en donde los sujetos no le deben nada a la sociedad, pero están plenamente facultados para poseer ilimitadamente a título individual. La obligación política se basa finalmente en relaciones mercantiles. Este planteamiento es sintetizado por Macpherson en siete proposiciones:

- I. Lo que hace propiamente humano a un hombre es la libertad frente a la dependencia de la voluntad de los demás.
- II. La libertad de la dependencia de otros significa libertad frente a cualquier relación con los demás, excepto aquellas en las cuales el individuo entra voluntariamente, considerando sus propios intereses.
- III. El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y capacidades, por lo que no debe nada a la sociedad.

IV. Aunque el individuo no puede enajenar el conjunto de su propiedad sobre su propia persona, puede enajenar su capacidad para trabajar.

V. La sociedad humana consiste en una serie de relaciones de mercado.

VI. Ya que la libertad frente a la voluntad de los demás es lo que hace humano al hombre, cada libertad individual puede ser limitada en derecho sólo por las reglas y obligaciones necesarias para asegurar esa misma libertad para los demás.

VII. La sociedad política es una invención (o artificio) humana para la protección de la propiedad de la propia persona y bienes (por tanto) para la mantención de relaciones ordenadas, de los individuos considerados como propietarios de sí mismos (Macpherson, 2005: 257-258).

En este esquema Macpherson identifica la proposición III como una tesis central, por la cual los individuos establecen, con su persona y sus capacidades, una relación de propiedad y control exclusivo, de forma que «la visión tradicional, según la cual la propiedad y el trabajo son funciones sociales, y la idea de la propiedad que envuelve obligaciones sociales, resultan así socavadas» (Macpherson, 2005: 257).

La proposición IV complementa el punto III al sostener que el individuo sólo es propiamente humano en cuanto propietario. Punto que se conjuga con el enunciado V, que define la sociedad como un mercado basado en relaciones entre propietarios. Por ello la proposición V se debe interpretar «como el supuesto social o incluso único» de todo el andamiaje conceptual del individualismo propietario (Macpherson, 2005: 258).

La sociedad posesiva de mercado que describe Macpherson opera como un sistema de poder en favor de los propietarios y en contra de la mayoría, por lo que presenta una «aporía democrática», que la teoría de Locke busca sublimar y justificar. Se trata de una anomalía que impregna toda la configuración de la teoría liberal de la propiedad. No importa si se trata de la propiedad estatal o la propiedad privada. En ambos casos prima una definición individualista, en la cual la propiedad es una capacidad del propietario, ya se institucional o individual, que está dotado de un grado de poder omnímodo sobre el objeto poseído. La forma de operar es similar: el propietario posee todas las competencias para tomar decisiones sobre un bien o un objeto determinado. Se reproducen a escala general las potestades absolutas del *dominus*

romano, que en sus propiedades fundiarias tenía todo el derecho a usar y abusar de sus bienes con toda arbitrariedad.

La esfera del propietario está totalmente ahora dissociada de la esfera del objeto poseído. El poseedor, que desea satisfacer una necesidad o un deseo por medio del objeto en propiedad, presupone una total separación entre él y el objeto. Por lo cual asume que puede mercantilizarlo de forma incondicionada. El problema es que bajo este razonamiento se impone una cosificación absoluta del mundo natural en el que somos y existimos. Se rompe la vinculación entre el ser humano y la naturaleza, como relación constitutiva de la identidad misma del ser humano. Y se desconocen las relaciones sociales ligadas indisolublemente a las relaciones de propiedad. Un fenómeno que describe Marx en relación al trabajo enajenado, en los manuscritos de 1844:

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza. Como quiera que el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital (Marx, 1844, XXIV).

Macpherson precisa que el sistema posesivo origina un mercado del trabajo que separa tajantemente entre el «no-propietario» y aquellos objetos que le permitirían hacer uso libre de sus potencialidades. La libertad de los desposeídos sólo existe en un sentido formal, mientras la libertad de los propietarios es considerada un principio absoluto. De allí que el individualismo posesivo sea coercitivo, en tanto las verdaderas transacciones voluntarias presuponen la posibilidad de abstenerse de participar de esos intercambios, más que una hipotética libertad para comprometerse o no en algún intercambio particular.

5.3 La arquitectura interna del giro «hobbesiano-lockeano».

El nuevo enfoque de Hobbes y Locke parte por desentrañar el origen de las relaciones de propiedad. Para ello exploran un

hipotético «estado de naturaleza», entendido como situación lógica, pero no necesariamente histórica, en la que la humanidad no se encuentra en un Estado civil fundado, sino en una situación previa, prepolítica, en la que todavía no se han acordado las condiciones de un contrato que defina los derechos y deberes básicos que regulen la convivencia. Un momento en que todavía no se han acordado las condiciones que definan los derechos y deberes básicos que regulen la convivencia y que permitan constituir un pacto político.

Hobbes concibe el estado de naturaleza «como reflejo de la penetración en el comportamiento de los hombres entre sí en una clase específica de sociedad» (Macpherson, 2005: 24). Es una sociedad de individuos pre-sociales, en lucha incesante. De allí que en ese instante no pueda existir propiedad privada y todos tengan derecho a todo. No es una idealizada «edad de oro», o un orden primordial igualitario. Su percepción de este momento originario es violenta y precaria, ya que presupone el predominio absoluto de la racionalidad estratégica y del cálculo utilitario y maximizador. Un contexto en donde no existe un soberano que imponga un orden y unas reglas, por imperfectas que sean. En ese ambiente lo racional es priorizar la defensa de la propia vida, por todos los medios posibles: *Bellum omnium contra omnes* (Hobbes, 2003: 131). Puesto que todos son jueces de su propia causa, es imposible la propiedad:

Por tanto, antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos [...] y no existe tal poder antes de que se erija una República. Esto puede también desprenderse de la definición ordinaria de la justicia en las Escuelas, pues dicen que justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, y, por tanto, allí donde no hay suyo, esto es, propiedad, no hay injusticia. [...] Es consecuente también, con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre mío y tuyo, sino lo que cada uno pueda tomar (Hobbes, 2003: 131).

Consecuentemente, en ese estadio no existe ley alguna, salvo algunas «normas naturales» descubiertas por la razón, las llamadas «leyes de la naturaleza», entre las cuales destaca la propensión humana a esforzarse por alcanzar la paz, en la medida en que exista la esperanza de obtenerla. A partir de este supuesto Hobbes

desarrolla un argumento contractualista sobre la forma de salir de esa situación funesta, por medio de la sociedad política y el gobierno, que viene a establecer los códigos normativos que garantizan las propiedades particulares. Es una hipotética «cesión de poderes», en la que cada individuo viene a declarar:

Autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama República, en latín *Civitas*. Esta es la generación de ese gran Leviatán o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa (Hobbes, 2003: 166-167).

En el planeamiento hobbesiano trabajo, tierra y capital «quedan sometidos a la determinación del mercado: los precios de todos ellos son establecidos por la competencia de los compradores» (Macpherson, 2005: 62). Si todos los individuos tienen posesiones, ya sea en la forma de tierras, capital, o fuerza de trabajo, «todos participan del mercado, y la competencia determina lo que consiguen por lo que tienen para ofrecer» (Macpherson, 2005: 64). Los individuos se insertan en una escala de poder en continuo movimiento, ya sea socialmente ascendente o descendente. Se desencadena una disputa permanente que obliga a constituir una estructura coercitiva capaz de garantizar la vida, la propiedad, e imponer y salvaguardar la ejecución de los contratos.

La propia razón, sostiene en *Leviatán*, es conciente que todos conviven con igual inseguridad. Este temor socializado impulsa a los hombres a aceptar un pacto hipotético de carácter recíproco, mediante el cual todos ceden simultáneamente a un hombre o a una asamblea de hombres «los derechos a protegerse a sí mismos que habrían tenido de no existir un poder común para hacerlo por todos» (Macpherson, 2005: 76-7). Es el nacimiento del «absolutismo jurídico», que Mattei (2013: 29) describe como la omnipotencia del legislador sobre su territorio, una organización jerárquica de la soberanía, y un único sistema de fuentes del derecho al interior de unas fronteras. Se trata de un sometimiento obligatorio y universal, ante un poder soberano, que se autoperpetúa (Macpherson, 2005: 97).

Este último punto, la capacidad de autoperpetuarse, es identificado por Macpherson como una debilidad de la teoría de Hobbes, que Locke intentará enmendar. Radica en desatender las desigualdades de clase, lo que se traduce en significativas diferencias políticas que impiden la autoperpetuación automática del poder soberano. No existe una cohesión de clases suficiente para dar viabilidad al proyecto que se propone Hobbes, por lo cual la clase más poderosa es incapaz de mantener ilimitadamente un gobierno soberano, puesto que «el estado puede mover los hilos [...] en beneficio de alguna clase de competidores [...] sin desalentar la carrera.» (Macpherson, 2005: 65).

John Locke desplegará su visión de la propiedad en el «estado de la naturaleza» en el «Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil». Su argumentación inicial sitúa a los recursos naturales como un bien común de la humanidad, incluyendo la tierra fértil como sus frutos, en congruencia con la tradición escolástica y la reflexión bíblica. Su reflexión se sintetiza en: «Dios como dice el rey David, Salmos, CXV.16, ha dado la tierra a los hijos de los hombres; la ha dado a la humanidad en común» (Locke: 2004: 18). Sin embargo, esta aparente afinidad con la argumentación cristiana cambia radicalmente en el transcurso de su planteamiento, en orden de sostener que la propiedad individual es un derecho natural, y no un derecho positivo como afirmaba Santo Tomás y los escolásticos. Locke lo argumenta en el párrafo 25 del Segundo Tratado:

Pero dado [que la tierra fue entregada a la humanidad en común] por supuesto, les parece a algunos de grandísima dificultad explicar como puede tener alguien la propiedad de una cosa cualquiera [...] Trataré de demostrar como pueden los hombres tener la propiedad de varias partes de lo que Dios entregó a la humanidad en común y eso sin necesidad de un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad (Locke: 2004, 10).

Locke propone dos tesis centrales que justifican la apropiación individual de la tierra y sus productos: la necesidad de conservación de la propia vida y la propiedad sobre el propio trabajo. Considera que los seres humanos son libres para ordenar sus acciones y disponer de sus bienes y de las personas cuando lo consideren oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza. Sitúa el derecho de propiedad dentro de los derechos naturales, junto a la

vida y la libertad. Así hace su aparición el individuo soberano y posesivo, ya que «todo hombre tiene una propiedad de su propia persona» (Locke, 2004: 19). La noción de la propiedad privada pasa a ser el principio sagrado del derecho natural:

Tiene el estado de naturaleza ley natural que lo gobierne y a cada cual obligue; y la razón, que es dicha ley, enseña a toda la humanidad, con sólo que ésta quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. (Locke, 2004: 10)

Macpherson comprende la obra de Locke como un elemento correctivo a Hobbes, que articula una propuesta complementaria, que parte de una concepción del sujeto como aquel que tiene el «derecho natural a la propiedad. «Un derecho anterior a la existencia de la sociedad y el gobierno o independientemente de éstos» (Macpherson, 2005: 197). En tanto derecho natural, la propiedad individual exige a la sociedad que «siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones» (Macpherson, 2005: 197-8). Se impone así una triple condición para la «justa apropiación»:

- a) un hombre puede apropiarse de algo en la medida en que deje «suficiente y de igual calidad» para los demás;
- b) en la medida en que «se puede utilizar las cosas con provecho para la vida antes de que se echen a perder»;
- c) la apropiación justa parece estar limitada a lo que un hombre se puede procurar con su propio trabajo (Macpherson, 2005: 200).

Pero lo paradójico es que Locke va a desarticular estas restricciones a la propiedad individual, que él mismo ha propuesto. Argumenta que la aparición del dinero ya eliminó el consenso tácito en torno a las limitaciones de la justa apropiación. Se abre así un proceso de acumulación «al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno, con sólo atribuir valor al oro y a la plata y al acordar tácitamente usar el dinero.» (Macpherson, 2005: 207). El dinero circulante, en cuanto valor de cambio, permite llevar las posibilidades de apropiación a niveles ilimitados ya que «el oro y la plata no se echan a perder; por consiguiente pueden ser acumulados justamente en cantidades ilimitadas: no se exceden los límites justos del derecho de propiedad por ser muchos los objetos poseídos, sino por perecer inútilmente una parte de ellos en sus manos»

(Macpherson, 2005: 202-3). De esa forma no hay restricción alguna en las posibilidades de acumulación:

El dinero, subraya Locke, es una mercancía; tiene un valor porque es una mercancía intercambiable con otras. Pero su finalidad no es simplemente facilitar los intercambios de las cosas producidas para el consumo [...] El objetivo característico del dinero es servir como capital (Macpherson, 2005: 204).

Surge una capacidad de elaborar «contratos primarios» sin necesidad de la mediación del Estado, ya que para Locke las instituciones de la propiedad «se crean en el estado de naturaleza» (Macpherson, 2005: 208-9). En consonancia con este nuevo valor del dinero como mercancía, la tierra se pasa a valorar como bien de cambio, sin importar los frutos que de ella se obtiene. Ahora la tierra misma es el objeto del interés apropiador:

El objeto principal de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra ni los animales que en ella viven, sino la tierra misma [...] considero evidente que la propiedad de la tierra se adquiere también como en el caso anterior. La extensión de la tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyo producto puede utilizar es de su propiedad. Mediante su trabajo hace como si la separara de las tierras comunes (Locke 2004, 11).

Locke caracteriza a la tierra como una forma de capital, desvinculándola de su valor de uso y de su relación con el trabajo. Esta disociación entraña dificultades, como Karl Polanyi advertirá posteriormente, ya que «la mano de obra y la tierra no son otra cosa que los seres humanos mismos» y por ello «cuando se incluyen tales elementos en el mecanismo de mercado, se subordina la sustancia de la sociedad misma a las leyes del mercado» (Polanyi, 1997: 122). En la perspectiva del autor de «La Gran Transformación», la mercantilización de la tierra constituye una disociación entre el trabajador y los medios que le permiten hacer uso de su libertad y desarrollar sus capacidades. Lejos de permitir su despliegue autónomo, el trabajador se ve obligado, para sobrevivir, a ceder su propio poder en favor de los poseedores:

La tierra y la mano de obra no están separadas; el trabajo forma parte de la vida, la tierra sigue siendo parte de la naturaleza, la vida y la naturaleza forman un todo articulado [...] la función económica

es sólo una de muchas funciones vitales de la tierra. Invierte de estabilidad a la vida del hombre; es el sitio de su hogar; es una condición de su seguridad física; es el paisaje y son las estaciones [...] y sin embargo, la separación de la tierra y el hombre, y la organización de la sociedad...formaba parte vital del concepto utópico de economía de mercado (Polanyi, 1997: p.238).

De Locke se concluye la legitimidad de la apropiación por parte de pocos individuos de la tierra y sus recursos, aunque no se garantice en ese acto una cantidad y calidad suficiente de tierra para los demás. La justificación de este acaparamiento radica en el incremento en la productividad total de la tierra apropiada, que se supone mayor al de la tierra en estado «salvaje» (en la condición previa a los cercamientos). Locke presupone que este excedente productivo se distribuirá en beneficio de quienes han quedado excluidos de la propiedad de la tierra. Por lo que estima que la apropiación de las tierras garantizará un nivel de vida suficiente, que se podrá alcanzar de dos formas: «a) estipulando que todo el mundo tiene derecho a apropiarse de la tierra; o b) “estipulando o suponiendo un acuerdo que permita a quienes carecen de tierra conseguir la subsistencia mediante su trabajo» (Macpherson, 2005: 212).

De igual forma, para Locke el trabajo se pasa a considerar como una forma de propiedad alienable por parte del trabajador. A cambio de un salario se traspassa al «comprador» de trabajo la propiedad sobre su producto: «Pues la propiedad, en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar o usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a enajenar» (Macpherson, 2005: 212-215). Ya que los seres humanos son racionales y libres por naturaleza, son dueños de si mismos sin deber nada en absoluto a la sociedad. La relación de trabajo asalariado se entiende únicamente en el contrato libre entre los individuos involucrados en ella. Así «el derecho individual de apropiación pasa por encima de todas las pretensiones morales de la sociedad» (Macpherson, 2005: 218).

El problema es que el trabajador, dueño de su persona y su trabajo, no es para Locke miembro pleno del cuerpo político, y es incapaz de acción racional, moral y política. No dispone de derecho a voto, ni posibilidad de hacer la revolución ante un gobierno injusto. Sometidos a las obligaciones del pacto político y sus leyes, los desposeídos «no eran vistos como ciudadanos sino como un conjunto de fuerza de trabajo potencial o real disponible para los

objetivos de la nación» (Macpherson, 2005: 225). Quienes no disponen de propiedad ni trabajo pierden la plena propiedad sobre su persona y por ende los derechos de participación política en una sociedad organizada e torno a la protección de la propiedad individual. Se naturaliza la desigualdad, «una contradicción de la sociedad mercantil de la que no era plenamente consciente». (Macpherson, 2005: 263).

5.4 Las primeras resistencias al paradigma individual posesivo

No todos los protagonistas de ese período mantuvieron una postura idéntica en ese punto, lo que permite concluir que el curso del debate sobre los bienes comunes no debía concluir necesariamente en una concepción «individual-posesiva». El sector que más crítico a ante los cercamientos fue la facción llamada de los *Diggers* (cavadores), o *True Levellers*, quienes levantaron el programa político que su líder, Gerrard Winstanley, sintetizó en «El derecho de libertad, o la verdadera magistratura restaurada» publicado en 1652. Los *Diggers*, como ala radical de los *Levellers*, no sólo demandaron la ampliación de la participación política, como reclamaba el *Agreement of the People*, sino que además apelaron a desaparición de las causas de las desigualdades económicas, que relacionaron directamente a los *enclosures*:

Los *Levellers* no compartían la utópica visión de Winstanley de que la libertad reside en el libre acceso común a la tierra. Para Winstanley ésta era la única clave de la libertad, pues era el único medio de evitar la explotación del hombre por el hombre. El único derecho natural del individuo que admitía era el derecho natural de los hombres a trabajar juntos y vivir juntos, gobernándose de acuerdo con una ley natural de conservación social (Macpherson, 2005: 158).

La apelación a la apertura de los cercos adquirió una evidente centralidad desde el primer momento en el que hicieron su aparición en el debate inglés. Garzaro narra, en su introducción a la obra de Winstanley, la acción performativa con la que se dieron a conocer, sembrando chirivías, zanahorias y judías en los campos de Londres:

Los cavadores rebasaron lo literario y fueron a la práctica. El 1º de abril de 1649, media docena de ellos llegaron hasta St. Georges's

Hill, al sur del Támesis, en Londres, para cultivar esas tierras, que eran públicas, y repartir lo cosechado entre los necesitados. La única acción que lograron realizar fue cavar la tierra, porque luego fueron denunciados a la policía y el experimento no pasó de allí (Winstanley, 1985: 10).

En su manifiesto de 1649 los *Diggers* habían explicitado su objetivo específico respecto a la tierra a partir de su propia argumentación teológico-política:

Que podamos trabajar en condiciones justas y establecer las bases para hacer de la tierra un tesoro común para todos, tanto ricos como pobres. Que todo el que haya nacido en el campo pueda alimentarse cultivando la tierra, la madre que le dio la vida, según la razón que gobierna la creación no cercando ninguna parcela dentro de un terreno particular, sino trabajando todos juntos como hijos de un solo hombre y alimentándose como hijos de un mismo padre, miembros de una familia; no siendo ninguno el señor que domina a otro, sino respetándose mutuamente como iguales en la creación. De modo que nuestro Hacedor pueda ser glorificado por el trabajo de sus propias manos y que todo el mundo pueda ver que ÉL no hace acepción de personas, sino que ama de igual manera toda la creación y no odia sino a la serpiente, la cual es la codicia (Linebaugh, 2005: 104).

El argumento *Digger* destaca que este tipo de medidas harían posible garantizar la cohesión social, ya que advierten que la conservación del carácter comunal de los bosques y campos tiene incidencia en la prevención y mitigación de la criminalidad pública:

Esta libertad de poder plantar en los terrenos comunales tendrá el efecto de prevenir el robo, el hurto y el asesinato y las cárceles no estarán tan llenas de presos; y así nos evitaremos ese espectáculo duro e impactante de ver tantos ahorcados como hay cada temporada. Y seguramente esto de encarcelar y ahorcar hombres es todavía el poder normando, que no puede ser compatible con la libertad...esta libertad en las tierras comunales les es derecho que otorga a los pobres la ley de la Creación y la igualdad establecida en las escrituras, porque la tierra no fue hecha para unos pocos, sino para toda la humanidad ya que Dios no hace acepción de personas (Linebaugh, 2005: 140-141).

Gerard Winstanley, el líder de este movimiento, arribó a él motivado por su propia experiencia, luego de haber sido víctima de un fraude comercial a manos de un traficante de esclavos llamado Matthew Backhouse, que luego de 1650 ocupará un lugar preeminente en el desarrollo de la *Guinea Company*. En «El derecho de libertad» Winstanley se dirigió a Oliver Cromwell apelando al fin del *enclose* vinculando estrechamente los derechos civiles y políticos y los derechos sociales y económicos, desde un fundamento *ius naturalista*, basado en el texto paulino que sostiene que «Dios no hace acepción de personas» (Rm. 2: 11-16). El programa *Digger* constituye un antecedente directo del abolicionismo del siglo XVIII:

Lo que todavía se espera ser hecho de vuestra parte es esto: ver que el poder de los opresores sea expulsado junto con su persona y ver que la libre posesión de la tierra y las libertades sean puestas e manos de los oprimidos comuneros de Inglaterra [...] Y ahora que vos tenéis el poder de la tierra en vuestras manos debéis hacer una de estas dos cosas: primera, asignar la tierra liberada a los oprimidos comuneros que os ayudaron y pagaron al ejército su liberación y en tal caso cumpliríais las escrituras y con vuestras obligaciones y tomaríais así posesión de vuestro merecido honor (Winstanley, 1985: 18).

Al finalizar las guerras civiles en 1651, y la restauración de Carlos II Estuardo en 1660, se agudizará la persecución de los *Diggers*, junto al movimiento panteísta de los *Ranters*, los anabaptistas, antinomistas, nocionistas, y otros grupos similares que se disolvieron o se reorganizaron bajo la forma de iglesias reformadas, bautistas o cuáqueros. Sin embargo, desde esta tradición cristiana disidente, se seguirá elaborando un pensamiento político y económico basado en la defensa y promoción de la propiedad común.

Un caso relevante es Peter Cornelius Plockboy, cuáquero holandés, que emigrará a Inglaterra y luego a Estados Unidos. En 1659 publicará una detallada propuesta cooperativista, con el título: «Ensayo sobre un proceso que les haga felices a los pobres de esta nación y a los de otros pueblos, consistiendo en reunir cierto número de hombres competentes en reducida asociación económica, o pequeña república, en la cual cada uno conserve su propiedad y pueda, sin necesidad de acudir a la fuerza, ser empleado en la

categoría de trabajo para la cual tenga más capacidad» (Dívar Garteizurrecoa, 2010).

La importancia de Plockboy radicó en adelantar las bases del cooperativismo moderno, que se sistematizaron en el siglo XIX con Owen y Fourier. Plockboy propuso entender las comunidades cuáqueras como sociedades económicas y sociales que prefiguraran la creación de asociaciones («pequeñas repúblicas») dirigidas por personeros elegidos anualmente. Suprimió el lucro como causa societaria, por considerarlo origen de conflictos y desigualdades. Pero a la vez reconoció la propiedad privada, el derecho a la herencia y la posibilidad de separación voluntaria de los cooperantes, quienes podían retirar sus aportes en dinero. Orientó el establecimiento de un trabajo no alienante, pero de subsistencia, acorde a la vocación o utilidad de cada quien, y fijó una jornada laboral de seis horas. Además determinó el derecho de todos los asociados a participar del excedente económico al finalizar cada ejercicio.

5.5 La naturalización del nuevo individualismo en Hume.

Las nuevas concepciones políticas y económicas de Hobbes y Locke se reexpresarán en la obra de David Hume, quien elabora su teoría de la propiedad en el «Tratado de la naturaleza humana», de 1739. Allí describe con enorme ironía la imagen del estado de naturaleza, como una «fútil ficción» que sólo debe ser objeto de atención en cuanto sirve para profundizar en el análisis naturalista de la condición humana. Descarta de plano un estado primigenio hobbesiano, lleno «de guerras, violencia e injusticia» (Hume, 2001: 356) como también la «edad de oro de los poetas» en la cual «la distinción de mío y tuyo estaba desterrada de entre esta feliz raza de mortales, y con ella las nociones de propiedad, obligación, justicia e injusticia» (Hume, 2001: 356).

Entre estas dos posiciones, Hume propone otro punto de partida: «Las propiedades del espíritu son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos externos es su fácil cambio y la escasez en comparación con las exigencias del hombre.» (357) De esta forma enmarca los comportamientos racionales de los actores económicos dentro del principio de escasez y de la búsqueda del propio beneficio. Bajo estos supuestos, la posibilidad de la propiedad común requiere como condición la abundancia del recurso y relaciones subjetivas que faciliten la cooperación:

Cuando existe una cantidad tal de alguna cosa que satisfaga todos los deseos del hombre se pierde la distinción de propiedad enteramente y todo queda siendo común. Es esto lo que podemos observar con respecto al aire y el agua, aunque son los más valiosos de los objetos externos, y podemos concluir de aquí que si los hombres estuvieran provistos de todo con la misma abundancia, o si cada uno sintiese el mismo afecto y cariño por sus semejantes que por sí mismo, la justicia y la injusticia serían igualmente desconocidas del género humano (Hume, 2001: 357).

Hume ejemplifica en el caso de las relaciones «entre amigos» y en el régimen de propiedad matrimonial, donde «una afección cordial hace todas las cosas comunes» (Hume, 2001: 357). Se trataría de una situación excepcional, contraria a la experiencia general que muestra que «el egoísmo y limitada generosidad de los hombres, juntamente con los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para nuestras necesidades», exige la convención de un orden social basado en «las reglas de la justicia y la equidad» (Hume, 2001: 363). De allí que señale que «si cada uno sintiese el mismo afecto y cariño por sus semejantes que por sí mismo, la justicia y la injusticia serían igualmente desconocidas del género humano.» Pero la vida en sociedad nace de la experiencia contraria, en la cual los individuos, consientes de su condición «salvaje y solitaria» se hacen la «oferta de protección y asistencia mutua» (Hume, 2001: 362):

Cuando los hombres hallaron, por experiencia, que su egoísmo y limitada generosidad, actuando en libertad, los incapacitaba totalmente para la sociedad, y después de haber observado al mismo tiempo que la sociedad era necesaria para la satisfacción de las pasiones, fueron naturalmente inducidos a ponerse por sí mismos bajo el dominio de tales reglas, como aquellas que pueden hacer su comercio más seguro y cómodo (Hume, 2001: 361).

Hume abandona la consideración de la propiedad como derecho natural, a la manera de Locke. Su argumento parte de una constatación empírica de la apremiante necesidad de regular las relaciones de posesión y propiedad: «Los hombres no gustan de dejar la propiedad en suspenso, aun por el tiempo más breve, o de abrir la más pequeña entrada a la violencia y al desorden» (Hume, 2001: 364). Concluye su argumento proponiendo a consideración

«tres leyes fundamentales de la naturaleza»: la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la de la realización de las promesas. «De la estricta observancia de estas tres leyes dependen la paz y la seguridad de la sociedad humana, y no es posible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres cuando éstas son descuidadas» (Hume, 2001: 373). Son leyes «enteramente artificiales y de invención humana» y en consecuencia, su cumplimiento aparece como una «virtud artificial y no natural». Pero el que sean artefactos no implica mutabilidad. Al contrario, «no pueden cambiarse ni por el favor ni por las consideraciones de interés público o privado» (Hume, 2001: 374).

Se trata de reglas contrarias a los principios comunes de la «naturaleza humana», que Hume considera que se «acomodan a las circunstancias y no tienen un modo declarado e invariable de acción». En cambio las tres leyes que propone reconocer se fundan sobre «obligaciones de interés» (Hume, 2001: 386), y luego, de forma posterior, se regulan bajo principios de moralidad. De esa forma «las disposiciones públicas de los políticos y la educación privada de los padres contribuyen a darnos un sentido del honor y el deber en la regulación estricta de nuestras acciones con respecto a la propiedad de los otros» (Hume, 2001: 374).

El concepto de interés propuesto por Hume constituye un antecedente del criterio de utilidad, tal como lo desarrollarán James Mill y Jeremy Bentham (Macpherson, 1989). Se traza así la continuidad argumental entre la voluntad de apropiación de la sociedad de mercado y la construcción de deseos ilimitados e inabarcables por parte de un individuo que aparece en estos autores como un consumidor insaciable e infinito.

5.6 Rousseau: del «estado de naturaleza» a la vida en sociedad

Un momento culminante en la fundamentación del derecho de propiedad individual es la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 16 de agosto de 1789 que proclama: «el derecho que tiene todo hombre de disfrutar y disponer a su voluntad de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria». Y su positivización jurídica, con la promulgación del *Code Civil* francés de 1804 que formula que: «la propiedad es el derecho de disfrutar y disponer de las cosas de la manera más absoluta, en tanto no se haga de ellos un uso prohibido por las leyes y los reglamentos». Esta afirmación no se comprende sin las categorías aportadas por Jean

Jacques Rousseau. El ginebrino presupone, como Hobbes, que en el «estado de naturaleza» todos los bienes eran comunes, situación que se va a quebrar debido al surgimiento del acto de posesión entendido como una situación de fuerza, pero movida por la necesidad de subsistencia, que quiebra la igualdad primigenia:

El primer hombre al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir “Esto es mío” y encontró a gentes lo bastante simples como para hacerles caso, fue el verdadero fundador de la Sociedad Civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes: “guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!” (Rousseau, 1980: 248).

El nacimiento de la propiedad en Rousseau es un suceso trágico, irreversible e inevitable, pero que cumple un rol fundacional en la medida en que instaura la necesidad del pacto social. Por eso agrega inmediatamente a su observación anterior:

Pero según parece, las cosas habían llegado ya al punto de no poder durar más así como estaban; porque esta idea de propiedad, que depende de muchas ideas anteriores nacidas sucesivamente, no se formó de repente en el espíritu humano. Se necesitaron muchos progresos, adquirir mucha industria y muchas luces, transmitir las y aumentarlas de edad en edad, antes de llegar al término del estado natural. Volvamos a tomar las cosas desde más atrás e intentemos unir bajo un solo punto de vista la lenta sucesión de acontecimientos y de conocimientos, en su orden más natural" (Rousseau, 1980: 248).

En este caso el surgimiento de la propiedad es parte de una pregunta mayor, ligada a la idea de la «caída primigenia» y al problema del mal, como cuestión de teodicea: ¿Como explicar la existencia del mal en un mundo creado por un Dios infinitamente libre, bueno y omnipotente? En contra de la tradición dogmática cristiana, Rousseau no explica el mal por el pecado original y en contra de la visión de otros ilustrados y enciclopedistas, no trata de justificar el hombre colocando la duda en la bondad y omnipotencia divina. El mal no radicaría ni en el hombre ni en Dios, sino en la

sociedad, que viene a ser el verdadero objeto de preocupación del ginebrino.

El tránsito del Estado natural al Estado civil es el que introduce la moralidad, reemplazando al instinto. Para ello «el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desee y pueda alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee» (Rousseau, 2009: 66). Esta nueva clase de libertad, constreñida por la «voluntad general», es la que permite que la propiedad originaria, fundada en la ocupación, la necesidad de subsistencia y la fuerza, pase ahora a ser reconocida por un título positivo. De esa manera Rousseau subordina la propiedad individual a la soberanía del Estado:

Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose en seguida de un terreno suficiente para todos disfruten de él en común o lo repartan entre sí ya sea por partes iguales, ya de acuerdo con las proporciones establecidas por el soberano. Como quiera que se realice esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre sus bienes queda siempre subordinado al derecho de la comunidad sobre todos, sin lo cual no habría solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía (Rousseau, 1983: 69).

El Contrato Social viene a establecer el límite entre la propiedad individual y los bienes de la comunidad, que toman un lugar específico en las relaciones de propiedad del sistema roussoniano: «El acto positivo que hace a un hombre propietario de algún bien le excluye de los restantes. Establecida su parte, debe contentarse con ella, y no tiene ya ningún derecho sobre los bienes comunes» (Rousseau, 1983: 67). Esta idea es coherente con la noción de voluntad general, como poder soberano, infalible e indivisible, que expresa el interés común. Lo que se diferencia de la voluntad de todos, entendida como la suma de las voluntades particulares. La voluntad genera no supone unanimidad, sino el consentimiento de todos. «Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares» (Rousseau, 1983: 28).

En este punto su interpretación coincide con la de Hugo Grocio, que concibió su idea de «estado de naturaleza» como una «edad de oro», paradisíaca, en la que regía el derecho natural y en la que no

existía propiedad y todas las cosas eran indivisas, constituyendo un patrimonio universal. Pero este tiempo ideal desapareció con la caída adánica, acontecimiento que introduce la concupiscencia, la ambición y la codicia, obligando a promulgar la ley positiva sobre la propiedad, que deberá adaptarse a la evolución de la sociedad, lo que reflejará una continua tensión entre la ley natural (inmutable) y la ley positiva (histórica y cambiante).

Estos hitos asientan la idea de la propiedad privada como un derecho subjetivo fundamentado en la naturaleza del individuo. Se produce así una suerte de identificación entre propiedad y libertad, sobre el entendido que la libertad individual presupone la propiedad sobre sí y sobre las propias acciones. Es sujeto libre quien puede ejercer comportamientos dominativos sobre su voluntad y sobre las cosas que posee. El paradigma del individualismo posesivo y del absolutismo jurídico encuentra en Rousseau su consolidación definitiva.

5.7 La crítica kantiana al «individualismo posesivo»

La posición de Immanuel Kant sirve tanto para sintetizar la evolución conceptual que hemos delineado, como también para mostrar sus límites y contradicciones. El filósofo de Königsberg da continuidad a las definiciones claves de la propiedad que se han fraguado en el siglo XVIII, bajo el marco del individualismo posesivo. Es especialmente clara la continuidad de su pensamiento con Rousseau. Pero por otra parte Kant marcará un giro importante, ya que criticará elementos claves de ese paradigma.

Como se ha expuesto, Locke configura su concepción de la propiedad como un derecho natural, inalienable, fundado en el trabajo y que mandata al Estado para protegerlo de forma preferencial. Esta concepción se puede confrontar con la kantiana en la medida en que situará el derecho de propiedad dentro del ámbito del derecho público, y le asignará un valor convencional y limitado intersubjetivamente, ya que su sistema considera a la libertad como un derecho natural inalienable, a partir del cual se derivarán todos los demás.

Una primera aproximación a este debate se encuentra en «Probable inicio de la historia humana», de 1786, que explora el problema del «primer despliegue de la libertad», en tensión entre cultura y naturaleza. Dialogando con la postura de Rousseau, Kant realiza una relectura de Génesis 2 a 4, comprendiendo la salida del paraíso,

en sintonía con su filosofía de la historia. Propondrá una interpretación en la que el paso desde la «vida paradisíaca» a la «vida en sociedad» se comprende como un viaje desde el instinto a la razón. Describe una dinámica de continuo progreso, propia de la especie humana, aunque este avance no suponga necesariamente un progreso de cara a los individuos particulares (Kant, 1994a: 66).

Esa idea sirve a Kant para explicar el paso de «una época de paz y tranquilidad a otra de trabajo y de discordia» (Kant, 1994a: 70). Se trata de un cambio implícito en Gn. 4 que se expresa en el tránsito desde la actividad pastoril a la vida agrícola. La apacible vida de Caín, el pastor, que goza de condiciones de sustento seguro y fácil, es seguida de la ruda y difícil vida agrícola de su hermano Abel. Se describe así un conflicto irresoluble entre una vida pastoril, que no reconoce la propiedad de la tierra y el nuevo orden agrícola que requiere la delimitación propietaria de su espacio:

Mientras que los pueblos de pastores nómadas - que solo reconocen a Dios como su Señor- acosaron a los habitantes de las ciudades y a las gentes del campo - quienes tienen a un hombre (soberano) por Señor (Génesis 4,4) - hostigándoles como enemigos declarados de sus haciendas y granjeándose así su odio hubo en verdad guerra continua entre ambos o cuando menos un constante peligro de guerra, por lo que los dos bandos pudieron disfrutar al menos interiormente del bien inestimable de la libertad (Kant, 1994a: 72).

Este nuevo momento exige la apropiación del suelo y un poder suficiente para defenderlo. Kant observa que el pastor odia esa propiedad, que coarta su libertad ya que al menos en apariencia, la vida pre-urbana y pre-política aparece ante él como una «edad de oro». Este «desenlace de la historia» (Kant, 1994a: 70), representa en apariencia una caída, pero en realidad es este nuevo estadio el que permite el despliegue de la vida societaria. Un desplazamiento contradictorio, tal como Kant reconoce muy claramente: «En esa época hizo también su aparición la desigualdad entre los hombres, ese rico manantial de tantos males, pero así mismo de todo bien, desigualdad que se fue acrecentando en lo sucesivo». (Kant, 1994a: 72). Por ello, el proceso civilizatorio, que se reconoce como un tránsito tumultuoso y conflictivo a una nueva vida insegura y penosa, incluye una dinámica de progreso en cuanto permite el ingreso en el pacto político. Kant desestima toda idealización irreflexiva de una pristina etapa de sencillez e inocencia, ya que no

satisface la voluntad de progreso humano e imposibilita mantenerse en ella:

El tercer deseo (o más bien vano anhelo, pues uno se da cuenta de que lo deseado nunca podrá tocarnos en suerte) es el espectro de esa *edad de oro* tan ensalzada por los poetas, donde nos desharíamos de toda necesidad artificial con que nos agobia la opulencia, contentándonos con la mera necesidad natural y en la que se daría una igualdad universal, además de una paz perpetua entre los hombres, en una palabra el puro goce de una vida despreocupada, ociosamente onírica o puerilmente retozona (Kant, 1994a: 75).

En «Metafísica de las Costumbres», de 1797, retoma el problema de la propiedad a partir de la distinción entre libertad interna y libertad externa, desde la cual desprende las nociones de igualdad e independencia material como derechos fundamentales. La propiedad es entendida ahora como condición de posibilidad para la independencia. Quien no tiene propiedad no es autónomo y sujeto de derecho, y sólo puede estar sujeto a obligaciones:

La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. La igualdad innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su propio señor (*Sui Iuris*); de igual modo, la de ser un hombre íntegro (*Iusti*), porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo (...) todas estas facultades se encuentran en el principio de la libertad innata (Kant, 1994b: 48-49).

De allí que la libertad kantiana, como autodomínio y autonomía moral, trascienda la noción de libertad de Locke, entendida como mera autoposición material:

Un hombre puede ser su propio señor (*sui iuris*), pero no propietario de sí mismo (*Sui dominus*) (no puede disponer de sí a su antojo), ni, mucho menos, pues, de otros hombres, porque es responsable de la humanidad en su propia persona (Kant, 1994b: 88-89).

Se presupone en el sujeto moral una responsabilidad universal, por lo cual no se dispone de la propia vida al modo de un *Dominium* absoluto. La humanidad posee «derecho a la existencia», independientemente de las variables azarosas del destino y la naturaleza, ya que el acto apropiativo de «lo mío y lo tuyo exterior» es posterior al establecimiento de un criterio normativo basado en la hipótesis racional de la apropiación inicial (Bertomeu 2004:142):

Todos los hombres están originariamente (es decir antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado [...] La posesión de todos los hombres sobre la tierra, que precede a todo acto jurídico suyo (está constituida por la naturaleza misma), es una posesión común originaria (*communio possessionis originaria*), cuyo concepto no es empírico ni depende de condiciones temporales, como por ejemplo, el concepto inventado, pero nunca demostrable, de una posesión común primitiva (*communio primaeva*), sino un concepto práctico de la razón, que contiene a priori el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas (Kant, 1994b: 78).

Como se aprecia, Kant opera una inversión total del proceso apropiativo lockeano. El momento originario y pre-político es ahora el de la posesión individual luego del cual se transita a una fase de posesión común originaria, que surge en la medida en que la libertad como independencia necesita coexistir con la voluntad general, por medio de obligaciones recíprocas. Esta misma dinámica conceptual ya se puede identificar en «La Paz Perpetua» y en «Sobre el dicho: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica». Pero en la «Metafísica de las costumbres» se desarrolla con mayor detenimiento. Los límites del derecho de propiedad se desprenden del carácter constrictivo de la intersubjetividad: «El contrato social regulará que es lo que puede ser convertido en propiedad privada y sus límites en cuanto a cantidad; convertirá ese derecho a la existencia, que es constitutivo de la libertad, en un derecho perentorio y no meramente provisorio» (Bartomeu, 2004: 145).

Esta comunidad original da lugar a una «posesión empírica», una apropiación individual provisorio, basada en posesión física del objeto. Como comenta Adela Cortina: «Algo no es, pues, legítimamente mío sólo porque yo declare “quiero que sea mío”,

sino porque también la voluntad común se expresa diciendo “queremos que sea tuyo”» (Kant, 1994b: XVIII).

Kant parece seguir la tradición del derecho romano que comprendía la propiedad como un derecho de uso que nace de la *occupatio* y la *reivindicatio*, pero se aparta de ella en la medida en que este *Factum* demanda para su juridización una apertura *noumenica*, que permita la inteligibilidad del acto apropiativo, más allá de la mera posesión fáctica y material del objeto. De esa forma, Kant niega la existencia de la *res nullius* porque, como advierte Adela Cortina, «la libertad humana es ilimitada frente a los objetos externos» (Kant, 1994b: XLVIII). Toda propiedad es adquirida, no viene dada por naturaleza ni por el trabajo ni por la fuerza, ya que nada escapa del arbitrio humano.

La propiedad se desprende así de la libertad externa, que necesita de reconocimiento jurídico para que se convierta en «posesión inteligible», como *dominium* exclusivo y excluyente. (Kant, 1994b: 56). El propietario puede decir ahora «este objeto es mío, porque así se impone a todos los demás una obligación, que sino no tendrían: la de abstenerse de usarlo» (Kant, 1994b: 67). Ello opera aunque el objeto material no este bajo su dominio físico, ya que se trata de la relación entre la voluntad de alguien y un bien exterior. Esto se justifica en obligaciones reciprocas, partir de una ley universal. Este tránsito de la «posesión empírica» a la «posesión inteligible» permite la apropiación de una parte de la tierra, entendida como «bien común de la humanidad», en tanto derecho cosmopolita de quienes comparten el género humano:

El modo de tener algo exterior como suyo en el estado de naturaleza es la posesión física, que tiene para sí la presunción jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídica por comparación (Kant, 1994b: 71).

El contrato social surge como consecuencia posterior al reconocimiento de la libertad como derecho natural y de su ordenamiento se desprenderán los límites y regulaciones de la propiedad, que se originan del reconocimiento de la libertad, igualdad e independencia. Kant niega así que la propiedad individual se fundamente en el trabajo sobre la *res nullius*, como argumentaba Locke, sino que es el resultado de un acto jurídico:

El suelo (por el que se entiende todo terreno habitable) ha de considerarse con respecto a todo lo que se mueve en él como la substancia, pero la existencia de esto último ha de considerarse sólo como inherencia y así como, en sentido teórico, los accidentes no pueden existir fuera de la sustancia, así en lo práctico lo que se mueve sobre el suelo tampoco puede ser considerado por alguien como suyo, si previamente no se acepta que este suelo se encuentra en su posesión jurídica (como suyo) (Kant, 1994b: 77).

Si la propiedad se funda en la posesión de la «sustancia» y sus «accidentes», el trabajo sobre la tierra, alterando accidentalmente los objetos situados sobre el suelo no justifica *per se* la propiedad. La concepción lockeana de propiedad individual se des-sustancializa y pasa a ser un derecho «provisional», subordinado al derecho cosmopolita a la existencia:

La indeterminación con respecto a la cantidad y la cualidad del objeto exterior adquirible convierte este problema (de la adquisición exterior originaria única) en el más difícil de resolver entre todos [...] esta tarea no puede abandonarse como insoluble y como en sí imposible. Pero, aunque se resuelva mediante un contrato originario, si éste no se extiende a todo el género humano, la adquisición permanecerá siempre provisional (Kant, 1994b: 83-84).

A partir de estas aproximaciones kantianas se puede criticar el fundamento individual-posesivo de los *enclosures* de tierras comunales y, más ampliamente, los procesos de «acumulación originaria» ligados al colonialismo, el esclavismo o la guerra de conquista, tal como se expresa en este pasaje:

Por último, cabe preguntar si, cuando ni la propia naturaleza ni el azar sino nuestra propia voluntad nos lleva a ser vecinos de un pueblo, que no presenta perspectivas halagüeñas de una unión civil con él, no deberíamos estar autorizados, por la fuerza si es necesario o (lo que no es mucho peor) por la compra fraudulenta, a establecer colonias y convertirse así en propietario de su suelo, haciendo uso de nuestra superioridad, sin tener en cuenta su primera posesión; con el fin de instituir una unión civil con tal pueblo y situar a estos hombres (salvajes) en un estado jurídico [...] Pero a través de este velo de injusticia (jesuitismo) se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos; este modo de adquisición es, por tanto, reprochable (Kant, 1994b: 83).

El filósofo de Königsberg se aparta del individualismo posesivo en la medida en que la reciprocidad de las obligaciones impide la unilateralidad. Si Locke invirtió la concepción de la propiedad común de la tierra en el estado originario para argumentar el carácter natural de la propiedad privada, Kant va a girar este razonamiento para sostener que la propiedad es fruto del pacto político, sujeto y delimitado a las condiciones de la libertad como principio trascendental. El derecho de propiedad individual «compromete ante todo el derecho a la existencia de la humanidad» (Bartomeu, 2004: 146). El pensamiento kantiano demuestra que es posible concebir a la humanidad como sujeto de derecho, capaz de administrar un *patrimonium* protegido, contenido en bienes comunes materiales e inmateriales, que exigen un marco de una solidaridad cosmopolita e intergeneracional.

Pero, como observa Kant, la inexistencia de un «Estado cosmopolita» hace imposible el tránsito desde el *dominium* común a la «posesión inteligible», aunque partamos, como idea *a priori* de la razón, de una comunidad originaria de bienes. (Kant, 1994: 83-84). Este punto se revela como una aporía moral en el corazón de la modernidad, que A. Cortina describe en toda su radicalidad al decir:

¿Puede la sociedad burguesa ofrecer las condiciones materiales para la realización de esa sociedad racional, en que el interés de cada individuo coincidirá con el interés universal? Ciertamente no, porque la sociedad burguesa prescribe el egoísmo para sobrevivir y, por otra parte, exige moralmente el altruismo (Cortina: 1988b: 164).

Capítulo 6

EL SIGLO DEL PROCOMÚN

En el pensamiento político y en la atmósfera cultural del siglo XIX se evidencia un renovado aprecio por «lo-común», en reacción a las afirmaciones liberales del siglo XVIII. En este apartado se analiza la racionalidad de ese proceso, delineado en diversas expresiones filosóficas, políticas y religiosas. Estas propuestas, siendo muy distintas en sus fundamentaciones últimas, comparten una crítica al individualismo y una pretensión por articular sistemas productivos basados en la cooperación voluntaria y la integración de intereses colectivos.

6.1 La revalorización decimonónica de la comunidad.

El siglo XVIII consolidó la teoría política del «individualismo posesivo». En reacción el siglo XIX será testigo de una serie de enfoques que intentarán la revisión teórica y práctica del paradigma hobbesiano-lockeano. Es la edad que pensará más radicalmente la propiedad común, con distintos propósitos y puntos de vista: desde las reacciones del romanticismo ante el racionalismo, las primeras formas de socialismo y anarquismo, hasta la consolidación del mutualismo y el desarrollo teórico del comunitarismo y el catolicismo social. Todo ello bajo el impacto de acontecimientos como la «primavera de los pueblos», en 1848 o la Comuna de París en 1871, que gravitarán de forma determinante en la discusión política y filosófica.

Estas diversas perspectivas convergen en una preocupación similar. Más que imponer la colectivización de la propiedad, intentarán arrancar a la propiedad privada su carácter privativo, y situarla bajo la primacía de su utilidad social. Tendrá especial centralidad la búsqueda de una libre asociación voluntaria de productores y trabajadores. No se ha incluido en este análisis al pensamiento de Marx ya que se abordará con mayor detenimiento en el capítulo 7. La evolución del punto de vista marxiano atravesará distintas etapas, que por momentos se asemeja a los

movimientos intelectuales que analizaremos en este capítulo y en otros se aleja.

La idea de comunidad y cooperación se comenzaron a valorizar a partir del Romanticismo, en cuanto reacción cultural a las pretensiones de universalidad y racionalidad de la Ilustración. Los románticos van a afirmar las singularidades locales y nacionales de los pueblos por medio de la noción de *Volksgeist*, que Herder divulgará en Europa y que apuntará a los rasgos comunes e inmutables de las identidades tradicionales. Se busca la exaltación de las raíces medievales europeas, de los aspectos pasionales y vitalistas de las culturas y la primacía de la naturaleza como expresión de autenticidad, ante una civilización que es entendida como lo artificiosa e inauténtica.

Herder, autor seminal del período romántico, comprende el progreso histórico de la humanidad de una forma heterogénea y diversa, sin que estas distintas manifestaciones particulares de progreso sean de menor valor o importancia que otras. En «Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad» (Herder, 1959) elabora una forma de culturalismo que apunta a valorizar las lenguas maternas, en tanto estructura conformadora del pensamiento de una comunidad determinada. Propone una apertura radical a las formas de expresión simbólica que quiebran la lógica lineal del racionalismo ilustrado. En su obra se aprecia una suerte de organicismo no mecanicista, que pone énfasis en descubrir las conexiones internas entre los miembros de una comunidad, a pesar de sus aparentes contradicciones individuales. Esta vinculación se expresa en la primacía de la totalidad orgánica sobre las partes.

La valorización herderiana de la comunidad, basada en sus fundamentos lingüísticos y simbólicos, puede complementarse con la imagen que el Fausto de Goethe propone de la nueva sociedad moderna. La humanidad ha accedido un saber infinito, por medio de un pacto mefistofélico, capaz de llevarle a inauditas formas de poder y riqueza, pero que le condena a perder su propia fuente vital. De allí la resistencia romántica que se encarna en Filemón y Baucis, una pareja de campesinos pobres que se niegan a abandonar su minúsculo trozo de tierra a pesar de la amenaza de ser desahuciados por los megalómanos diques proyectados por Fausto. Skidelsky (2012: 71) ve en esta escena una clara referencia a la resistencia a los *enclosures* de tierra que en ese momento se desarrollan en Alemania.

En este período se publican las tesis antropológicas de Jacques Pierre Brissot de Warville: “Investigaciones filosóficas sobre el derecho de propiedad considerado en la naturaleza”, de 1780. Allí describe que «entre los salvajes las provisiones de caza y de pesca se hacen en comunidad», y por ello concluirá formulando la célebre máxima: «la propiedad es un robo en la naturaleza» (Brissot de Warville, 1780, 37). Un axioma que popularizará en 1840 Pierre Joseph Proudhon en «¿Qué es la propiedad?».

El romanticismo afirmará la idea de «nación» como comunidad pre-política, basada en el enraizamiento de las costumbres, la consanguinidad, la solidaridad social y la singularidad histórica, ante la artificialidad del Estado moderno basado en el contrato. Cabe ver allí claros rasgos ingenuos, gregarios y esencialistas. Pero ello no impide reconocer que el romanticismo permitió la toma de conciencia del valor del lenguaje como aquel bien común intangible en el que se sostiene la cooperación y el intercambio.

6.2 Thomas Paine y la renta mínima garantizada.

Este contexto explica que en el transcurso del siglo XIX se intente contraponer al «primer capitalismo» del siglo XVIII un «primer socialismo» cuyos contornos y delimitaciones estarán atravesados por dificultades prácticas como también por la necesidad de afinar sus condiciones de posibilidad en el ámbito teórico. Estas iniciativas se van a nutrir de los nuevos movimientos «asociacionistas», que surgirán en esta etapa, como las *Confréries* francesas o las *Grassroots* inglesas.

Un primer autor relevante en este giro «asociacionista» es Thomas Paine y su obra «Justicia Agraria», de 1797. Parte del mismo punto que Locke, reconociendo hipotéticamente que «la tierra, en su estado natural de baldías [...] fue la propiedad común de la raza humana», y considerando que la propiedad de la tierra es fruto legítimo del trabajo. Pero luego argumenta que este acto de apropiación originario convierte la tierra, bien natural y abundante, en un bien escaso y transformado. Situación injusta, ya que el estado natural de la humanidad no es la pobreza. Si bien el acto apropiativo es un derecho inalienable y legítimo, se deben corregir los desequilibrios en el orden natural que conlleva la introducción de la propiedad, especialmente si se originan monopolios producto de los avances en la tecnología. Por ello propone que los titulares de

derechos sobre la propiedad de la tierra compensen a los desposeídos de ella:

Cada propietario, por tanto, de terrenos cultivados adeuda a la comunidad una renta del suelo (no conozco un término mejor para expresar la idea) por el terreno que ocupa; y es de esta renta del suelo de donde procede el fondo propuesto en este plan. [...] Expuestos así, en pocas palabras, los méritos del caso, procederé ahora al plan que tengo que proponer, que es: Crear un fondo nacional, del cual se pagará a cada persona, cuando alcance la edad de veintiún años, la suma de quince libras esterlinas, como compensación parcial por la pérdida de su herencia natural causada por la introducción del sistema de propiedad territorial. Y además, la suma de diez libras al año, de por vida, a cada persona actualmente viva de cincuenta años de edad, y a todos los demás cuando alcancen esa edad (Paine, 1990: 94).

Esta «renta básica» *avant la lettre* viene a concebir una indemnización universal que permite compensar los efectos negativos de la propiedad privada, introduciendo un principio de equilibrio. El fondo público se constituye en el instrumento que garantiza la satisfacción de unas necesidades básicas universales.

6.3 Las búsquedas del «primer socialismo»

El «primer socialismo» se debe entender tanto como una respuesta práctica a los efectos del «primer capitalismo», como también a un giro conceptual a partir del paradigma contractualista hobbesiano-lockeano, basado en un sujeto abstracto, siempre idéntico, formalmente igual, pero que fenomenológicamente se manifiesta radicalmente desigual y contradictorio. Ya en 1796 la «Conspiración de los iguales» planteó críticas radicales a las definiciones liberales. El «manifiesto de los plebeyos» de François-Noël Babeuf va a proponer un programa igualitarista, aunque autoritario, germinal e inconsistente basado en la propiedad común de la producción:

[...] el único medio de llegar a tal punto es establecer la administración común; suprimir la propiedad particular; vincular a cada hombre al talento, a la industria que conoce, obligarle a depositar el fruto en especies en el almacén común; y establecer una simple administración de distribución, una administración de

subsistencias, que lleve el registro de todos los individuos y de todas las cosas, y haga repartir estas últimas con la más escrupulosa igualdad, y las deposite en el domicilio de cada ciudadano (Babeuf, 1796).

Estas primeras reflexiones sistemáticas, basadas en principios proto-socialistas, aparecen en autores influidos por David Ricardo. Por ejemplo, Charles Hall en *The Effects of Civilization on the People in European States (1805)* considera que «la riqueza no consiste en cosas, sino en el poder sobre el trabajo de los demás». De allí que «la riqueza de los ricos y la miseria de los pobres aumente en estricta proporción», por lo que prescribe mecanismos de redistribución de la tierra y un sistema de tributación progresivo (Bloch, 2006: 126). Thomas Spence en *Property in Land Every One's Right*, de 1775, afirma que toda la tierra agrícola debería ser propiedad común, administrada por ayuntamientos democráticos, en gran medida autónomos del Estado central.

Otra fuente teórica del primer socialismo fueron autores católicos sociales o «liberales» de Francia, Bélgica, Irlanda o Polonia, como Frédéric Ozanam, Felicité Robert de Lamennais, Charles de Montalembert, Henri Lacordaire y el grupo de la revista *L'Avenir*. Esta línea tendrá relevancia por influir en el giro social de las corrientes estéticas de la segunda mitad del siglo XIX, influenciando a artistas como George Sand, Victor Hugo, Pierre Leroux, Honoré de Balzac, Julio Verne o Gustave Flaubert.

Estas diversas influencias van a converger en las propuestas de los llamados «socialistas utópicos», entre los cuales se pueden señalar en Inglaterra a Robert Owen, David Dale, William Thompson y William Morris. Entre los franceses destacaron Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Pierre Leroux, Étienne Cabet, Louis Blanc. en Inglaterra. Se trata de activistas sociales y políticos como también de organizadores de iniciativas productivas y empresariales, que expusieron propuestas teóricas destinadas a fundamentar sus prácticas. De esta forma el adjetivo «utópico» que les ha acompañado, y que se originó con posterioridad a «Del socialismo utópico al socialismo científico» de Frederich Engels, es injusta ya que el interés de estos autores no es presentar fantasías irrealizables, sino explorar los límites de lo posible, en el terreno de la economía social y de la democratización política de sus sociedades. Es preferible la expresión «primer socialismo», que abandona el determinismo de Engels, que minusvaloró estas

experiencias, descalificándolas en nombre de un «socialismo científico» plenamente realizable.

Una de las características centrales del «primer socialismo» radica en su afán por idear e implementar comunidades voluntarias, productivas, democráticas y fundadas en la igualdad. Ya sea bajo la forma del *phalanstère* de Fourier, las *Villages of Cooperation* de Owen, los «talleres sociales de trabajo» de Blanc o las «colonias Icarianas» de Cabet, se busca construir un espacio común, autogestionado, capaz de sustentar a sus miembros. A la vez intentan prefigurar en el presente una sociedad futura, deseable y posible.

Owen, Fourier y Cabet tienen en común su desdén ante la industria y su énfasis en las comunidades agrarias, pero se diferencian en el grado de democracia interna que admiten y promueven en sus instituciones. Saint-Simon procurará una reorganización de la economía industrial, basándose en la hegemonía de los productores. Pero más allá de sus diferentes estrategias y opciones, el conjunto de propuestas del «primer socialismo» sitúa su esperanza en el espacio del procomún, entendido como recursos compartidos, que pertenecen comunalmente y que exigen una gestión democrática. La construcción de estas nuevas comunidades no se postulará como un retorno nostálgico al viejo modelo estamental del Antiguo Régimen. El «primer socialismo» no reniega de los aspectos ilustrados que han sostenido la construcción del «primer capitalismo». Al contrario, su búsqueda se entiende como un intento de llevar a término los propios postulados del racionalismo moderno. Considera que la Revolución Francesa y el proyecto ilustrado es un proceso inacabado, pero que se puede concluir por medio de la aplicación del método científico en el ámbito social y económico.

Robert Owen diseña su propuesta cooperativista en diversas localidades, con diferente resultado, siendo las más reconocidas las colonias de *New Lanark* en el Reino Unido, y en *New Harmony* en Estados Unidos. Estos espacios se configuraron a partir de los llamados «Siete principios Rochdale», formulados en 1844, como reglas de uso práctico, y que han permanecido hasta la actualidad como fundamentos de la Alianza Cooperativa Internacional (ACI). Estos principios son los siguientes:

1. Libre adhesión y libre retiro.
2. Control democrático.

3. Neutralidad política, racial y religiosa.
4. Ventas al contado.
5. Devolución de excedentes.
6. Interés limitado sobre el capital.
7. Educación continua (Sennett, 2012: 70).

En la «Crítica del programa de Gotha» Marx va a atacar duramente el tercer principio, referido a la neutralidad política y religiosa, ya que en su perspectiva impide la adscripción política militante, orientada a la transformación del Estado. En Owen el recurso al asociacionismo y la cooperación reviste el carácter de fin en sí mismo, ya que no aspira a la toma del poder del Estado, sino que postula un modelo de socialismo construido a partir de la democratización de los espacios de trabajo, partiendo desde el taller: «Owen imaginaba comunidades cooperativas, creadoras de un nuevo mundo moral que finalmente desembocará en la sociedad socialista» (Sennett, 2012:70).

Otra idea matriz del proyecto oweniano es el *Putting Out-System*, que permitía la dispersión del trabajo de taller en las casas de los trabajadores a tiempo parcial, lo que permitía su conciliación con la actividad agrícola. Se puede pensar en un antecedente de la producción *peer to peer* descentralizada y en red, que exige en los trabajadores una capacidad de desplazarse a distintas labores según las necesidades emergentes. Este sistema era complementado por un incentivo por bonos de desempeño, que permitía armonizar la solidaridad interna al taller y a la vez garantizar el reparto de los beneficios (Sennett, 2012:89). La existencia de este tipo de bonos armonizaba cooperación y competencia, ofreciendo mecanismos de reconocimiento a los aportes singulares de los cooperados. Como observa Sennett: «Para Owen, la lealtad y la solidaridad son requisitos para que las instituciones resulten productivas; sociólogos industriales modernos han documentado el acierto de las propuestas de Owen» (Sennett, 2012: 89).

Las propuestas de Owen se sostienen en la pretensión explícita de alcanzar un «estado racional de la sociedad», tal como lo expone en su obra póstuma «El libro del nuevo mundo moral». Este proyecto de racionalización social es entendido como un proceso por el cual las instituciones sociales se «armonizarán totalmente» con un conjunto de las leyes científicamente diseñadas, con el afán de educar a la población:

Teniendo en cuenta que el niño nace ignorante e inexperto, cada ser humano, hombre o mujer, será desde su nacimiento creado y educado físicamente, mentalmente, moralmente y prácticamente en la forma que exija la ciencia, de una época determinada, respecto a la buena formación del carácter humano (Owen, 2004).

Esta pretensión de matiz positivista aparece más claramente en Saint-Simon, dada su estrecha colaboración profesional con Auguste Comte, con quien postula una «fisiología social», o una «física social», entendida como el descubrimiento (newtoniano) de unas hipotéticas «Leyes de la Naturaleza». El proyecto saintsimoniano es una propuesta de regeneración moral imbuida del anhelo de conocer y dominar las leyes de la vida social, en su estado natural, con la pretensión posterior de someterlas a la voluntad racional, por medio de su dominio científico-técnico.

Las diversas experiencias de propiedad comunal que se van a ensayar en esta etapa estuvieron imbuidas de lógicas propias del método hipotético deductivo: observación, hipótesis, experimentación y teoría. En ese sentido no es extraño que en su gran mayoría fracasaran, incluso de forma estruendosa. Este tipo de fallos, en otros campos de la investigación científica, se interpretarían epistemológicamente bajo el principio de falsabilidad como un avance en la demarcación científica de la realidad. No obstante los fracasos de las experiencias comunales del «primer socialismo» no se evaluarán científicamente, sino políticamente y de allí que el juicio histórico que se ha construido sobre ellas tiende a ser una enmienda a la totalidad. Es más, bajo el principio escolástico que afirma «no se debe lo que no se puede» las búsquedas del «primer socialismo» cargan con cierta sanción social, remarcada por su supuesto «utopismo».

Pero la lectura atenta de las reflexiones de los autores del «primer socialismo» muestra en ellos un sólido diagnóstico de la estructura económica de su tiempo, basado fundamentalmente en una lectura de Smith y Ricardo. Un ejemplo particularmente notable es el de William Thompson, quien propone en *Practical Directions for the Speedy and Economical Establishment of Communities on the Principles of Mutual Co-operation*, de 1830, que los trabajadores puedan llegar a ser «copropietarios, coproductores y cohabitantes» de su territorio. Para ello retoma las ideas cooperativistas de Owen, pero buscando que el sistema cooperativo se engarce integralmente

en respuesta a la totalidad de las necesidades humanas, fortaleciendo un mercado interno basado en el mutualismo, capaz de superar el grave desempleo de su tiempo:

La sociedad, tal como está organizada actualmente, sufre ante todo escasez e inestabilidad en el empleo de las clases trabajadoras. ¿Cuál es la primera causa de este subempleo? Es la carencia de ventas y de mercados. No se logra vender los productos fabricados y entonces se malvenden a un precio inferior al coste de producción; por ello, los fabricantes no pueden ofrecer empleo permanente y remunerado. El único recurso evidente es un mercado seguro para la mayoría de los productos indispensables. El sistema de trabajo cooperativo ofrece la solución. En lugar de buscar en vano mercados exteriores en el mundo entero, donde se encuentran sobrecargados o inundados por la incesante competencia de productores hambrientos, realicemos la asociación voluntaria de las clases trabajadoras. Éstas son suficientemente numerosas como para asegurar un mercado directo y mutuo de los bienes más indispensables en materia de alimentos, vestidos, mobiliario y alojamiento (Miranda, 2011: 80).

Las diversas experiencias comunitario-productivistas que fundaron o se inspiraron en Saint-Simon, Fourier, Cabet, Owen van a decaer y desaparecer institucionalmente. Pero el desarrollo de estas experiencias fue altamente desigual y a largo plazo estos fracasos consolidaron un conocimiento fundamental para el desarrollo de la economía social, entendida como aquella que persigue «el interés colectivo de sus integrantes, bien el interés general económico o social, o ambos» (art. 2 Ley de Economía Social Española).

Antes que extender el anatema utopista ante los falansterios y las colonias cooperativas de este período, es necesario revisar el fundamento positivista sobre el que se construyeron. De esta forma se podría captar la dificultad de construir (usando las categorías de Tönnies) «comunidades» con el ropaje institucional de las «sociedades». Tras los intentos del «primer socialismo» es posible advertir una secuencia deductiva en la que se buscaba partir de una *tabula rasa* y en la que se nota el eco rousseauniano, en la medida en que se espera que estas nuevas instituciones sociales desnaturalicen al hombre, para hacerlo capaz de relativizar sus intereses particulares en función de reconocer y asumir la voluntad general.

El proyecto de los «socialistas utópicos» contrasta con las experiencias posteriores de construcción de comunidades productivas voluntarias. Los casos más exitosos muestran invariablemente un basamento fundacional de carácter cultural, religioso o identitario. En el caso de los ejidos mexicanos es evidente un origen prehispánico, por lo que la acción del Estado no hizo más que reconocer su existencia, por medio de la Constitución de 1917 y fortalecer su seguridad jurídica por medio de la reforma agraria de 1934. Más que un proyecto asociativo racionalmente planificado, en todos estos casos se trata de experiencias tejidas con las fibras de la *Gemeinschaft*, al calor de una fuerte motivación subjetiva.

6.4 La sublimación anarquista de la propiedad común

El interés del «primer socialismo» radicaba en armonizar los intereses particulares con el interés general, sin reparar en la conflictividad que dicho proyecto aparejaba. El anarquismo del siglo XIX va a radicalizar esta perspectiva, proponiendo el tránsito directo desde una realidad presente, signada por la dominación del Estado y la propiedad individual, a un futuro liberado en la que la propiedad comunalizada será despojada de su carácter excluyente y mercantil.

Los grandes anarquistas del siglo XIX, como Pierre-Joseph Proudhon, Mijail Kropotkin, Piotr Bakunin y Errico Malatesta, encontraron en la propiedad común el punto nuclear de sus reflexiones. La noción de bienes comunales es tanto el arquitrabe del marco categorial anarquista, como también su punto de mayor vulnerabilidad, en la medida en que las mediaciones institucionales que podrían hacer posible su administración y gobierno son vistas con recelo y desconfianza.

Franz Hinkelammert (2002) comenta que la propiedad común en el pensamiento anarquista implica la flexibilidad total de las relaciones con los objetos, en el sentido de postular, *a priori*, el libre acceso, de todo, para todos. Por ello lo que el anarquismo refutará en la propiedad privada no sólo será su carácter privado, sino su carácter privativo y sin hacer distinción entre propiedad estatal y propiedad individual, ya que en esos términos se trata de espacios igualmente mercantiles y excluyentes.

A la propiedad privada el anarquismo opondrá la idea de propiedad común como derecho natural. Se trata de la mera reexpresión secular de la idea teológica tradicional que consideraba que la tierra y sus frutos fueron dados a la humanidad en común. Sin embargo, la novedad anarquista radica en sostener que para alcanzar el estadio liberado de toda propiedad individual es necesaria una progresión *ad infinitum*, en la cual la espontaneidad social vaya adquiriendo mayores capacidades de interacción con la naturaleza hasta un punto en el que toda institucionalidad desaparezca y la libre voluntad pueda fluir sin represiones de ningún tipo. Surgirá así un nuevo orden, a la vez espontáneo y racional, que al contrario de lo que advierte Hobbes, no se regirá por la ley de la fuerza y de la imposición, sino por la concordancia de intereses. Es el reino de la bella diosa Harmonía, en el cual lo que unos quieren es también deseado por los demás, sin necesidad de las leyes del Estado ni de las normas del mercado.

La libertad y la propiedad común anarquista no constituyen conceptos empíricos. Sus experiencias no buscan la racionalización de la vida social, bajo la lógica del método científico, como en el «primer socialismo». Se trata de alcanzar una libertad y un comunismo trascendental, que operan como conceptos límites que indican una magnitud fija a la que se tiende en una infinita secuencia de sucesos. El problema radica en que la tensión hacia estas magnitudes demanda mediaciones institucionales que hagan posible el tránsito, por infinito e inacabable que sea, entre la realidad sojuzgada del presente y el reino de la libertad futura. Como observa Hinkelammert: «Hay revoluciones anarquistas -como en México y parcialmente en España en 1936- pero no hay sociedades anarquistas» (Hinkelammert, 2002: 203).

El dilema de las mediaciones institucionales se topa con el carácter anti -institucionalizador del mismo anarquismo. De allí su preferencia por la «acción directa» (que implica la iniciativa de lo afectados sobre sus problemas, de acuerdo a sus medios disponibles), frente a la «acción indirecta», que requiere de representación o delegación política. De esta forma el anarquismo del siglo XIX sublima la realidad de los bienes comunes al anular la dimensión conflictiva, inherente a toda acción colectiva. Esta aporía institucional anarquista tendrá consecuencias sobre el concepto de propiedad comunal, en la medida en que reforzará las invectivas de quienes le imputarán su inviabilidad e inoperancia en el contexto de la modernización capitalista.

6.5 El mutualismo de Proudhon.

Junto a la crítica general a la idealización anarquista de los bienes comunales es necesario reconocer en algunas expresiones de este movimiento una búsqueda fragmentaria, pero creativa, de mediaciones institucionales compatibles con su adscripción a la acción directa. Entre ellas destaca el «mutualismo» de Joseph Proudhon, que buscará alcanzar la colectivización no compulsiva de los medios de producción. Su propuesta se basa en dos axiomas antropológicos: la independencia individual de los pequeños productores y la valoración recíproca de la persona, de la cual se desprende la *mutualité* como expresión práctica de esa valoración (Bloch, 2006: 143).

En su propuesta logra identificar al mercado como una expresión del orden espontáneo deseado. Pero para que el mercado opere como una expresión de una comunidad plenamente libre y consensual debe ser preservado de los privilegios económicos que el Estado administra de forma arbitraria y que refuerzan las jerarquías y asimetrías sociales preexistentes. El mutualismo proudhoniano viene a oponer «mercado», entendido como una expresión de la cooperación voluntaria entre iguales y el «capitalismo», entendido como una sociedad en la cual el orden se logra a través de la fuerza coercitiva, del poder político estatal o directamente por la presión de los grupos de poder económico.

Proudhon observó a mediados del siglo XIX el fuerte desarrollo de los seguros mutuos a nivel industrial y comercial. Bajo esta práctica se logra un modelo de prestaciones mutuas frente a riesgos eventuales mediante una contribución periódica. El origen de este sistema se puede rastrear en el siglo XVIII, aunque ya se pueden identificar ideas y métodos semejantes en los gremios, guildas y montepíos medievales. En el siglo XIX el mutualismo permitirá institucionalizar los primeros sistemas de previsión social, autogestionados por los trabajadores. Un modelo que va a decaer a inicios del siglo XX en la medida en que los estados constituyan sus sistemas públicos de previsión y seguridad social.

La propuesta mutualista proudhoniana se redacta en la última etapa de su vida y refleja una evaluación de su pensamiento, influido por los cambios en las condiciones políticas en Francia. Su texto más conocido, *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*, es de 1840 y está redactado

con una perspectiva pre-revolucionaria. El proceso de reformas sociales y políticas que va a seguir a la «Primavera de los Pueblos» de 1848, va a atemperar este horizonte de posibilidad. Por ello su obra tardía se centrará en el desarrollo de un federalismo pluralista, que permita el desarrollo de una economía mutualista basada en la asociación directa de productores y consumidores. Esta perspectiva es muy clara en *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution de 1863* y en *De la capacité politique des classes ouvrières*, de 1864.

El anarquista francés, en su obra de 1840, va a criticar la fundamentación del derecho de propiedad, tanto por la vía *iusnaturalista* como por la *iuspositivista*. A su juicio, el trabajo humano es siempre fruto de una fuerza colectiva, y es el mismo trabajo el que destruye la propiedad individual y la torna colectiva e indivisa. En su concepción mutualista no es necesario ningún capital inicial para comenzar un proceso de libre cambio, basado en las equivalencias entre productores y consumidores, ya que se suprime el lucro. De esta forma los productos se mantienen a precio de costo. Complementariamente propone la creación de un Banco del Pueblo, antecedente de la banca social contemporánea, que debería permitir el crédito mutuo y el intercambio de productos equivalentes entre los trabajadores:

Servicio por servicio, producto por producto, préstamo por préstamo, seguro por seguro, crédito por crédito, caución por caución, garantía por garantía; tal es la ley. Es el antiguo talión -*ojo por ojo, diente por diente, vida por vida*- vuelto en cierto modo del revés y trasladado del derecho criminal y de las atroces prácticas de la *vendetta* al derecho económico, a las obras del trabajo y a los buenos oficios de la libre fraternidad. De aquí todas las instituciones del mutualismo: seguros mutuos, crédito mutuo, socorros mutuos, enseñanza mutua y garantías recíprocas de venta, cambio, trabajo, buena calidad y justo precio de las mercancías (Proudhon, 1864: 37-38).

Esta idea le lleva a postular la autogestión de las empresas y servicios públicos por medio de «asociaciones obreras», coordinadas de modo federativo y democrático. Aspira a que los obreros, en lugar de trabajar para un empresario, trabajen los unos para los otros y compartan una producción común y se repartan los beneficios.

Surge así una idea germinal de co-gestión de los bienes públicos, entregados en usufructo a trabajadores o usuarios:

La asociación obrera continuará siendo una utopía en tanto que el gobierno no comprenda que los servicios públicos no deben ser ni prestados por él mismo ni entregados a empresas privadas y anónimas, sino confiados en arrendamiento por un tanto alzado a compañías de obreros solidarios y responsables. Basta ya de intromisiones del poder en el trabajo y en los negocios, de protección al comercio y a la industria, de subvenciones y concesiones, de préstamos y empréstitos; cesen los sobornos a los funcionarios, las rentas industriales o de cualquier otro tipo, el agio (Proudhon, 1864: 50).

La propuesta económica proudhoniana reconoce que «el acto metafísico del cambio, lo mismo que el trabajo (aunque de distinta manera) produce la riqueza» (Proudhon 1854: 38). Comprende la reciprocidad por equivalencias bajo la lógica del libre intercambio, en la cual el mutuante es a la vez el mutuuario. El comercio se realiza así con consentimiento recíproco y bajo principio de reciprocidad, como un acto creativo y productivo, lo cual le aparta de la «Ley el Valor» formulada por Marx. Ello no implica que Proudhon desconozca los mecanismos de explotación del trabajo, pero su argumento se centrará en que una libre asociación de productores y consumidores se encuentra libre de intereses contrapuestos, fuera del dominio del capital. Por esta razón, más que impedir el libre intercambio, es necesario regular su funcionamiento:

El mutualismo se propone curar esta lepra, no envolviéndola en una red de penas gazmoñas e inútiles, ni tampoco coartando la libertad del comercio -remedio peor que la enfermedad- sino tratando el comercio como el seguro, rodeándole de toda clase de garantías públicas y haciéndole por este medio completamente mutualista. Los partidarios de la mutualidad conocen tan bien como cualquiera *la ley de la oferta y de la demanda*, y no está en su ánimo violarla. Estadísticas detalladas y renovadas a menudo; informaciones precisas sobre las necesidades generales y las existencias; una descomposición leal de los precios de utilidad; la previsión de toda suerte de eventualidades; la determinación entre productores, comerciantes y consumidores, por medio de un amistoso debate, de un tipo máximo y mínimo de beneficio proporcionado a las dificultades y a los riesgos de los negocios; la organización, por fin,

de sociedades reguladoras: tal es poco más o menos el conjunto de medidas por las que piensan disciplinar el mercado. Libertad tan amplia como se quiera, dicen; pero también, y esto es aún de más importancia que la libertad, sinceridad y reciprocidad, luz para todos. Hecho esto, sea la clientela para el más diligente y el más probo (Proudhon, 1864:40).

En esta etapa de su obra Proudhon se muestra extremadamente ponderado a la hora de evaluar las motivaciones y las potencialidades asociativas de la clase trabajadora francesa. Reconoce que «el hombre no se asocia más que a pesar suyo, y cuando la necesidad le obliga» (Proudhon, 1864: 39). Y que «en toda sociedad los hombres procuran unir sus capitales y sus fuerzas para sacar de ellos más ventaja; pero al mismo tiempo evitan la solidaridad y buscan la independencia». (Proudhon, 1864: 41). Por ello no sobrestima las capacidades del mutualismo y cifra su justificación en un argumento de utilidad, basado en que el esfuerzo combinado es mucho más productivo que el esfuerzo individual. «La emancipación de los obreros es pues, muy posible, gracias a la reunión de las fuerzas individuales y de las necesidades» (Proudhon, 1864: 43). A este impulso basado en las necesidades económicas lo denomina «fuerza colectiva» (Proudhon, 1864: 38). Ella se despliega «más en el cambio de los servicios y de los productos que en la reunión de las fuerzas y en la comunidad de los trabajos». (Proudhon, 1864: 33).

Al poner en el centro de la discusión la mutualidad y la reciprocidad Proudhon descubre que los bienes comunes sostienen y son sostenidos por colectivos humanos. Anticipa la distinción de Ostrom entre «recurso común» y «bienes comunes» como un concepto que diferencia a estos recursos pero en su vinculación con la sociedad, en la que se encuentran bajo formas de propiedad comunal u otros mecanismos de control social. Con su interés en las redes de intercambio desplaza la noción de procomún desde una comprensión objetual, en la que interesa la propiedad de elementos o de recursos, a una noción relacional centrada en la potencia de las interacciones colectivas, cuya comprensión requiere un acercamiento más antropológico que económico. Se puede vincular esta concepción con las nociones más actuales de bienes comunes, como la que propone Yochai Benkler:

El procomún son espacios institucionales en los que podemos practicar un tipo particular de libertad: libertad respecto a las restricciones que aceptamos normalmente como precondiciones necesarias para el funcionamiento de los mercados [...] Las restricciones más importantes a las que están sometidos los mercados, son aquellas que usualmente llamamos propiedad (Helfrich, 2008: 127).

Proudhon concibe el mutualismo como un medio para abolir el «sistema de leyes» y el «principio de autoridad» por medio de un «sistema de contratos» (Proudhon 1854, 56). Esta concepción tendrá mayor impacto en Estados Unidos, por medio de autores anarquistas individualistas como Benjamin Tucker, Voltairine de Cleyre y Dyer Lum, que en Europa. Las ideas de estos autores se centrarán en la establecer una oposición entre «mercados libres», que identifican con los mercados monopólicos del presente, y «mercados liberados», que garantizan una verdadera libre competencia, que permite «difundir» la riqueza y «disolver» la fortuna (Chartier y Johnson, 2011: 3).

6.6 El comunitarismo de Tönnies

Otro autor decimonónico que replanteó el debate, a contracorriente de los planteamientos del individualismo posesivo, es Ferdinand Tönnies. En su obra de 1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft* buscó superar la dualidad «Estado-sociedad» y las contradicciones entre los puntos de vista del historicismo y las aproximaciones racionalistas, expresadas fundamentalmente en las teorías del contrato. Tönnies entiende que la subjetividad, y no sólo la atención a las necesidades biológicas o fisiológicas, es un elemento esencial para la interpretación de la realidad.

Parte por el estudio del concepto de «voluntad» (*Wille*) ya que permite el despliegue de la capacidad crítico-deliberativa y su expresión en la conducta (Tönnies, 1979: 12). Distingue entre una voluntad «natural» o «esencial» (*Wesenwille*) que identifica con las facultades apetitivas y afectivas del ser humano (sentimientos, instintos o deseos) y una voluntad «racional - instrumental» (*Kürwille*) signada por el cálculo, la racionalidad estratégica e instrumental. La voluntad tönniesiana trata de superar la tensión entre el racionalismo, que sólo atiende al sujeto lógico y deductivo y el romanticismo, que solo percibe al sujeto afectivo y pulsional,

mostrando que ambos tipos de voluntad de relacionan dialécticamente. .

Con su distinción entre *Wesenwille* y *Kürwille* Tönnies pasa en el plano de la estructura social a establecer la diferencia entre «comunidad» (*Gemeinschaft*) y «sociedad» (*Gesellschaft*). Así busca reinterpretar las relaciones recíprocas entre los seres humanos y sus acciones determinadas por su voluntad. Estos conceptos se plantean así como una contraposición entre dos estados simultáneos en el plano de lo social y en el de la subjetividad individual. «Comunidad» y «sociedad» viven en una tensión permanente y compleja, pero no excluyente ni ininteligible.

La «comunidad» es para Tönnies «toda convivencia íntima, privada, excluidora», en la que el ser humano se encuentra por nacimiento, «para bien y para mal» (Tönnies, 1979: 27). Es el campo propio de las relaciones afectivas, familiares, tribales, clánicas o nacionales. Y por ello es un espacio propenso a sentimientos localistas, exclusivistas, clánicos, excluyentes, prejuiciosos e incluso xenofóbicos y racistas. Pero por otra parte es un ámbito en el que la moral pública se arraiga en la valoración de la lealtad, las obligaciones filiales, la primacía del interés colectivo, la solidaridad inmediata y espontánea.

En cambio, a la «sociedad» se accede «como se llega a un país extraño» (Tönnies, 1979: 28). Es el mundo del Estado, la empresa, la universidad, el ejército, el mercado o el tribunal, que operan bajo una racionalidad estratégico-instrumental que define una ética pública basada en el respeto a unas «reglas del juego», cuya obediencia o vulneración formal definen la adecuación o desadecuación social.

Para Tönnies pueden existir comunidades de creencias, de costumbres, de lenguajes y en contraste sociedades financieras, científicas de viajes, etc. De la misma forma «La comunidad es antigua, la sociedad es reciente en tanto que denominación y fenómeno social» (Tönnies, 1979: 29). En el plano económico se asignan a la *Gemeinschaft* las actividades domésticas, las labores agrícolas y artesanales. En cambio la *Gesellschaft* es descrita como el espacio propicio para el comercio, la industria y la ciencia. Comunidad y sociedad se rehuyen tanto como se necesitan. El investigador alemán muestra a la «sociedad» como el espacio de los intercambios propios del sistema de mercado autorregulado, basado en individuos aislados que establecen relaciones recíprocas por medio de contratos en los cuales el contratante entiende a su

contraparte como medio para alcanzar un fin. Por ellos sus relaciones exigen una regulación convencional, basada en el entramado legal y jurídico. Es la expresión de la cultura urbana. En contraste la «comunidad» es para Tönnies un contexto vital que envuelve a los individuos más allá de su voluntad. Es un amplio todo orgánico en el que se reconocen mutuamente por medio de un sinnúmero de elementos simbólicos y rituales que otorgan un estatus. Sus relaciones sociales se rigen fundamentalmente por medio de la costumbre y el derecho consuetudinario. La «comunidad» es más fuerte y viva en la vida rural. La «comunidad» es la expresión de un organismo vivo, frente a la «sociedad» entendida como un artefacto, un añadido mecánico, transitorio y superficial (Tönnies, 1979, 29).

Ejemplificando esta distinción en el caso de los bienes comunes Tönnies señala a la comunidad aldeana, donde «la tierra común constituye un objeto de su actividad y su cuidado» regido por una serie de regulaciones tradicionales:

Para que el campesino individual siga la tradicional rotación de la recolección, la plantación no menos tradicional y las temporadas de cosecha, apenas si se requiere de una regulación expresa. Y ello porque le resulta imposible económica y factualmente emancipar de la economía de la comunidad su economía privada, que no puede sobrevivir sin la complementación e incluso el soporte del derecho comunitario (Tönnies, 1979, 61).

En la «comunidad» los individuos deben permanecer unidos, a pesar de todos los factores que tienden a separarlos, mientras que en la «sociedad» permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores que tienden a unirlos (Tönnies, 1979: 67). En la «sociedad» que describe Tönnies «todos los bienes se conciben por separado, como separados están sus propietarios. Lo que alguien posee y disfruta lo posee y lo disfruta con exclusión de los demás» (, 1979, 68) De forma que «no existe nada que posea un valor un valor común» (Tönnies, 1979, 68).

Es importante la observación de Salvador Giner, que advierte que *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* no constituyen para Tönnies estadios de la evolución humana, sino herramientas analíticas que se pueden rastrear universalmente. Sin embargo, la extensión de la «sociedad» es una tendencia histórica que implica una reducción del campo propio de la «comunidad» Sin embargo, agrega Giner, ello no

implica la desaparición mecánica de la *Gemeinschaft*: «las fuerzas de la llamada modernización no siempre son adversas a los grupos comunitarios y en ocasiones incluso éstas se llegan a reforzar y apuntalar su importancia en la vida política y económica» (Tönnies, 1979, 21). La distinción tönniesiana entre «comunidad» y «sociedad» expresa de una forma específica el tránsito, permanente e inacabable, entre las dos formas de solidaridad que distinguió Durkheim: la «solidaridad mecánica», propia de las sociedades con una débil división del trabajo, contrapuesta a la «solidaridad orgánica», propia de las sociedades modernas altamente especializadas (Durkheim, 1993).

También se puede interpretar a Tönnies desde la difícil conciliación entre los dos relatos a los que apela Adela Cortina para entender los modos en los que se han tejido históricamente los lazos humanos: los comunitaristas, bajo la parábola de la «Alianza» y los universalistas, bajo el con el motivo temático del «Contrato» (Cortina, 2001). La primera imagen tiende a valorar las tradiciones culturales y religiosas en cuanto fundamento de la ética pública, y busca en el reconocimiento mutuo, la compasión y la construcción de vínculos basados en una identidad compartida, lo que permite generar vínculos sólidos de lealtad, obligación y la reciprocidad (Cortina, 2001, 20). En contraste la vida política bajo la lógica del «Contrato» se rige por «el autointerés, el individualismo egoísta, la razón calculadora, el contrato autointeresado, la mercantilización de la vida compartida, el conflicto latente y la coacción» (Cortina, 2001, 19), pero a la vez valoriza la capacidad racional y la autonomía moral del sujeto individual.

El punto medular radica en que durante el proceso constitutivo del «primer capitalismo», y gracias al soporte teórico del «individualismo posesivo», la parábola del «Contrato» logró penetrar en un ámbito que debería ser comprendido y analizado bajo las categorías de la «Alianza». El ámbito de la *Gemeinschaft* fue colonizado y reconvertido en un terreno conceptualizado en términos de poder, derechos y deberes propios de la *Gesellschaft*. Sin embargo, la dinámica interna de los bienes compartidos se basa en una circulación regulada por la economía del don y la reciprocidad, por lo que esta inoculación contractualista en el campo de la «Alianza» exacerbó los conflictos de acción colectiva propios del gobierno de los bienes comunes, reduciéndolos a un espacio teórico y práctico cada vez más estrecho.

6.7 El Catolicismo Social y el destino universal de los bienes.

Al término del siglo XIX la carta encíclica *Rerum Novarum* va dar inicio a una reflexión sistemática, continuada durante todo el siglo XX, que será acompañada por prácticas sociales y políticas, y que se puede englobar bajo el concepto de «catolicismo social». Este nuevo paradigma va a romper con un «catolicismo de cristiandad» que estamentaliza las prácticas religiosas entre una religiosidad popular, basada en expresiones culturales y costumbristas y un catolicismo de élites, nostálgico del *Ancien Régime* (Silva, 2008: 617). Las externalidades negativas del capitalismo, señaladas en la época con la idea de «cuestión social» obligarán a la jerarquía eclesial a proponer una alternativa enraizada especialmente en la tradición tomista.

Como señala Botto (2008:499-514) dentro del «catolicismo social» se pueden identificar posturas muy diversas, lo que da cuenta de sus variadas vertientes históricas, no exentas de tensión entre ellas: algunas de signo corporativista conservador (Vázquez de Mella, 2002), otras ligadas a la democracia cristiana (Maritain, 2001), otras a la tradición del distributismo inglés (Belloc, 2009) o a las experiencias de la teología de la liberación (Müller y Gutiérrez, 2005). También se debe vincular su trayectoria a expresiones similares dentro del protestantismo, como el socialismo de inspiración cristiana de Karl Barth y Paul Tillich. Más allá de esta gran diversidad hay elementos comunes que permiten dibujar ciertos contornos doctrinales básicos. Las encíclicas papales sirven como criterios normativos que unifican un cuerpo conceptual bajo la forma de la «Doctrina Social de la Iglesia» (DSI).

En Alemania y Estados Unidos se debe reseñar la influencia de Wilhelm Weitling, quien desarrolla una propuesta cándida y sentimental de fraternidad universal cristiana en «Garantías de Armonía y Libertad» (1842) donde propone una «gran liga familiar de la humanidad» basada en el «orden del trabajo asociativo». Una mayor consistencia presenta la tradición «distributista» inglesa, que parte de una fundamentación personalista que sitúa el derecho de propiedad en el campo de los derechos naturales. Pero se aparta de Locke ya que enfatiza la necesidad de complementar ese derecho por medio de un mecanismo de protección de la libertad y dignidad de la persona. Rechaza el *jus uti et abuti* de los bienes por apartarse de los fines naturales que orientan el derecho de propiedad a una finalidad dada, orientada a la utilidad pública. Coloca el acento en

los deberes más que en los privilegios inherentes a la propiedad, insistiendo en que debería ser distribuida lo más ampliamente, en vez de estar centralizada bajo el control del Estado o de una minoría oligopólica.

En el campo específico de la DSI *Rerum Novarum* (RN) parte de una constatación: «un abandono masivo de la fe y de la Iglesia por parte de las muchedumbres proletarias, seducidas por los apóstoles de la "fantasía del socialismo"» (León XIII, 1964: n°11) El carácter «fantasioso» que se atribuye al socialismo radica en la pretensión de eliminar la propiedad privada, lo que arrancaría al ser humano su libertad y su dignidad. RN sigue en ese punto a Locke y al liberalismo clásico al afirmar que «poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza» (León XIII, 1964: n° 4) y por lo tanto, es necesario que el ser humano logre el dominio «no sólo de los frutos terrenales, sino también el de la tierra misma» (León XIII, 1964: n° 5). Dios ha dado la tierra en usufructo a la totalidad del género humano, como señala la tradición bíblica, pero ello «no puede oponerse en modo alguno a la propiedad privada» (León XIII, 1964: n° 6).

El punto crucial pasa entonces por conciliar ese derecho natural a la propiedad privada, incluida la tierra misma, como garantía de libertad y dignidad, pero trastocando su carácter «individual posesivo». La evidencia histórica a la que RN trata de responder evidencia los efectos de una economía que en los términos de Karl Polanyi, ha sido desincrustada. Por ello señala como causal del trastorno social la desarticulación de las normas tradicionales de uso que regían la economía. La disolución de las instituciones propias de la «economía moral de la multitud» (Thompson, 1995: 20-21) es entendida como la raíz de los trastornos sociales del presente.

Disueltos en el pasado siglo los antiguos gremios de artesanos, sin ningún apoyo que viniera a llenar su vacío, desentendiéndose las instituciones públicas y las leyes de la religión de nuestros antepasados, el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores (León XIII, 1964: n° 1).

Como alternativa se delinearán cuatro principios internamente articulados: «dignidad de la persona humana, bien común, subsidiaridad y solidaridad» (Consejo Pontificio Justicia y Paz,

2005: nº 160). Se trata de principios de carácter «general y fundamental» que son señalados como «parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales» (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: nº 161). A la vez, se trata de principios que «deben ser apreciados en su unidad, conexión y articulación» (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: nº 162), lo que implica que su valor reside en que constituyen un «“corpus” doctrinal unitario que interpreta las realidades sociales de modo orgánico» (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: nº 162).

El primer principio (dignidad de la persona humana) es de carácter personalista, y se asienta en la noción de *natura hominis* como *imago Dei*. Lo cual fundamenta el segundo principio (bien común) como consecuencia de la igual dignidad y unidad del género humano. El bien común «no es la simple suma de los intereses particulares» (Juan Pablo II, 1991: nº 47), sino un bien indivisible, que abarca al conjunto de la humanidad, en el presente y de cara al futuro: «El bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral» (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: nº 164). De esa manera «ninguna forma expresiva de la sociabilidad» puede estar ajena al objetivo de «armonizar con justicia los diversos intereses sectoriales» ya que el bien común no es «no es un fin autárquico; tiene valor sólo en relación al logro de los fines últimos de la persona y al bien común de toda la creación» (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: nº 169). El tercer principio (subsidiaridad) es de naturaleza distributivista y se orienta al reconocimiento de las «sociedades intermedias» que nacen de la «subjetividad creativa del ciudadano» (Juan Pablo II, 1988: nº 15). Una definición muy clara del principio subsidiaridad se encuentra en *Quadragesimo Anno*:

Como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos (Pío XI, 1965: nº 23).

Esto supone que las instituciones estatales o supra-estatales asuman un rol de apoyo, promoción, desarrollo de la sociedad civil, en su sentido más amplio: «las expresiones agregativas de tipo económico, social, cultural, deportivo, recreativo, profesional, político, a las que las personas dan vida espontáneamente» (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: n° 185). Se comprende este rol de forma positiva, como ayudas económicas, institucionales, legislativas, y en un sentido negativo, como auto-restricción de las de toda función que restrinja el espacio de las organizaciones menores.

Se busca resguardar la esfera de autonomía de la sociedad civil, protegiéndola de abusos de las instituciones superiores. Pero a la vez es una alternativa ante la burocratización, el centralismo, el asistencialismo, ligados a la acción injustificada del Estado en espacios propios de la esfera asociativa. Y también una forma de preservación de espacios autonomía ante las prácticas monopólicas y oligopólicas de los grandes grupos empresariales. El principio de subsidiaridad expresa de esta manera el reclamo por un tipo de democracia participativa (Juan Pablo II, 1991: n° 46). La subsidiaridad es un «principio de regulación del ejercicio de competencias» (Minnerath 54) y no de asignación de competencias. De allí que en su aplicación se deba complementar con los principios de especialidad y de proporcionalidad. De esa manera a más alto nivel de responsabilidad se debe distinguir con mayor claridad entre competencias exclusivas y competencias compartidas.

Finalmente el cuarto principio (solidaridad) se comprende como criterio social ordenador de las instituciones y como virtud moral. Supone la conciencia de los vínculos de interdependencia lo que permite superar el individualismo y particularismo. Se hace presente de esta forma una deuda con la sociedad en la cual se esta situado:

Deudores de aquellas condiciones que facilitan la existencia humana, así como del patrimonio, indivisible e indispensable, constituido por la cultura, el conocimiento científico y tecnológico, los bienes materiales e inmateriales, y todo aquello que la actividad humana ha producido. (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: n° 195).

La articulación de estos cuatro principios permite fundamentar un criterio ordenador de la propiedad: bajo la noción del «destino universal de los bienes». Este criterio opera bajo la premisa «Todo hombre debe tener la posibilidad de gozar del bienestar necesario para su pleno desarrollo» (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: nº 172) derecho natural, originario y prioritario «respecto a cualquier intervención humana sobre los bienes» (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: nº 172). Por ello, Paulo VI afirma que « Todos los demás derechos, sean los que sean, comprendidos en ellos los de propiedad y comercio libre, a ello [destino universal de los bienes] están subordinados» (Pablo VI, 1967: nº 22). De esta forma se postula que «la propiedad de los bienes sea accesible a todos por igual» (Juan Pablo II, 1991: nº 6) buscando que «todos se conviertan, al menos en cierta medida, en propietarios», lo que a la vez implica el rechazo a «formas de posesión indivisa para todos» (León XIII, 1964: nº 11). El acceso a la propiedad toma prioridad frente a su centralización en manos estatales o privadas.

6.8 Críticas y revalorizaciones de la Doctrina Social de la Iglesia Católica

A los largo del S. XX se han formulado una serie de observaciones críticas a la DSI, que se pueden sintetizar en las de Marie-Dominique Chenu (1979) quien considera que su composición es principista, abstracta, escolástica y dependiente del derecho natural. Chenu demanda un giro desde el método deductivo-doctrinal hacia un enfoque inductivo y hermenéutico, capaz responder a la historicidad de los procesos a los que se busca atender. Un ejemplo de esta falta de adecuación principista de la DSI frente a la facticidad social radica en la dificultad de compatibilizar y articulación los principios de subsidiaridad y solidaridad, que tienden en muchos casos a ser contradictorios. Como sostiene Roland Minnerath:

Entre la solidaridad y la subsidiariedad no hay reciprocidad automática.

Considerando que la solidaridad se asegura de que todos los miembros de la sociedad tengan acceso de los bienes necesarios para una vida digna y humana, y la subsidiariedad protege el buen ejercicio del gobierno de una determinada comunidad, mediante la

protección de los organismos intermedios y las iniciativas de la sociedad civil (Minnerath, 2008: 55).

La voluntad de solidaridad puede llevar al Estado a intervenir más allá de los ámbitos y los niveles en los que es necesaria y deseada su intervención subsidiaria. Ello se puede justificar ya que la DSI reconoce situaciones excepcionales en las que el Estado debe ejercer funciones de suplencia ante la ausencia de una sociedad civil activa o debilitada: «Realidades de grave desequilibrio e injusticia social, en las que sólo la intervención pública puede crear condiciones de mayor igualdad, de justicia y de paz». (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005: nº 188). Pero queda abierto el problema de definir donde deben comenzar y donde terminar esas funciones de suplencia. En sentido contrario, el principio de subsidiaridad ha sido invocado en forma recurrente por diferentes partidos políticos como un argumento a favor de la mercantilización de servicios públicos, en abierta contradicción con el principio de solidaridad (Cristi, 2011).

Estando de acuerdo con las observaciones de Chenu considero que la experiencia práctica muestra que las orientaciones fundamentales de la DSI constituyen intuiciones fructíferas, que permiten el florecimiento de prácticas de economía social altamente virtuosas, que adoptan distintas denominaciones, tales como economía de comunión (Lubich, 2001), economía solidaria (Razeto, 1997), comercio justo (Roozen y van der Hoff, 2002) economía del bien común (Felber, 2012; Zamagni, 2012) economía liberadora (Houtart, 2009) entre otras. Estas prácticas expresan una síntesis armoniosa entre el principio de solidaridad y el principio de la subsidiaridad, a partir de la preservación de espacios de cooperación orientados por la noción de bien común, participación y dignidad humana. Tal como lo expresa el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium*:

La solidaridad es una reacción espontánea de quien reconoce la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes como realidades anteriores a la propiedad privada. La posesión privada de los bienes se justifica para cuidarlos y acrecentarlos de manera que sirvan mejor al bien común, por lo cual la solidaridad debe vivirse como la decisión de devolverle al pobre lo que le corresponde. Estas convicciones y hábitos de solidaridad, cuando se

hacen carne, abren camino a otras transformaciones estructurales y las vuelven posibles (Francisco, 2013: 149-150).

Maurice Glassman (2013) sostiene que armonización de los principios de la DSI «permiten ofrecer una alternativa constructiva a la presión implacable de la mercantilización y la centralización» ya que promueve una serie de buenas prácticas dentro de instituciones descentralizadas, que funcionando en el marco del mercado, impulsan la participación democrática de los trabajadores en el gobernanza de las empresas bajo el objetivo explícito de incentivar el bienestar colectivo. Y lo ejemplifica en el caso del llamado «capitalismo renano» (Albert 1992), en cuanto un modelo que logra alta competitividad y a la vez permite la representación laboral en la estructura corporativa de las empresas, regula de forma efectiva el capital financiero e incentiva las relaciones de cooperación entre el mercado laboral y las instituciones vocacionales. Para Glassman las prácticas de equilibrio de intereses, en las que se da importancia a lo local, que preservan los roles institucionales, y operan bajo criterios de solidaridad y subsidiariedad demuestran una extraordinaria vitalidad productiva. Lo que contrasta con la experiencia actual marcada por una antinomia mercado-Estado, estímulo-austeridad y Hayek-Keynes, que demuestra signos de agotamiento.

Capítulo 7.

LOS COMMONS EN MARX: ITINERARIO DE UNA EVOLUCIÓN CONCEPTUAL

El pensamiento marxiano posee relevancia para la comprensión e interpretación del espacio de los bienes comunes, tanto por su influencia y capacidad de legitimación política, como también porque aspectos importantes de su análisis han sido desperfilados y opacados históricamente. Por lo anterior, se impone un análisis crítico de la articulación de esta categoría en el marco general de la obra de Karl Marx.

7.1 El lugar de los bienes comunes en la obra de Marx

Las diferentes recepciones, escuelas teóricas y tradiciones políticas marxistas que nacerán a lo largo de los siglos XIX y XX van a producir lecturas contradictorias y discordantes respecto a la «filosofía de la praxis», la idea de propiedad, la socialización de los medios de producción, el rol y la relación Estado - sociedad civil, entre muchas otras materias, como es el caso de los bienes comunales y su institucionalización. La existencia de estas interpretaciones inarmónicas y disímiles se puede explicar como un efecto *a posteriori* de la obra marxiana. Pero también es necesario dar cuenta de una evidente evolución interna del propio pensamiento de Marx, que transcurrió en este punto en un curso discontinuo y ambivalente. Incluso, autores como Hardt y Negri advierten contradicciones al interior de la obra de Marx en la medida en que «una parte del pensamiento marxiano celebra la modernidad como progreso y denigra todas las fuerzas de la antimodernidad como superstición y atraso» (Hardt -Negri 2011: 97), mientras que en otros pasajes, especialmente los textos de mayor ligazón con las luchas sociales, se percibe una lectura distinta, que valora las potencialidades transformadoras de los trabajadores no directamente involucrados en la producción capitalista, como los campesinos, «los pueblos sin historia» y los

movimientos anticoloniales, identificados en otros pasajes de su obra con posiciones contrarias al progreso.

La noción de «bienes comunes» no será importante para el «marxismo hegemónico» dado el inveterado estatalismo que primará en él. Sólo corrientes disidentes y subalternas van a profundizar de forma sistemática en este punto, destacando autores como Anton Pannekoek, Otto Rühle, Paul Mattick, José Carlos Mariátegui y Cornelius Castoriadis. También los movimientos anticolonialistas o de «liberación nacional» van a enarbolar en el siglo XX una defensa explícita del espacio del procomún como alternativa política, lo que es palpable en las declaraciones del Movimiento de los Países No Alineados, especialmente a partir de la Conferencia de Bandung (1955). Cabe destacar el pensamiento de líderes políticos como Julius Nyerere, con su concepto de *Ujamaa*, Achmed Sukarno y la doctrina del *Pancasila*, el esbozo de un «socialismo árabe» por Ahmed Ben Bella en Argelia y Gamal Abder Nasser en Egipto, o las contribuciones prácticas de Kwame Nkrumah en Ghana y Jawaharlal Nehru en India. Sin embargo como ha mostrado Vijay Prashad (2012), estas experiencias fracasaron, por motivos distintos, pero en todos los casos «el patriotismo de la balanza de resultados se impuso a la solidaridad social obligatoria» (Prashad, 2012: 20).

A largo plazo las interpretaciones políticamente preponderantes impondrán una serie de lecturas dominantes de la obra de Marx basadas en una concepción teleológica y mecanicista de la historia, que identificarán el despliegue del modo de producción capitalista con el progreso y la modernidad (Hinkelammert, 2002: 217-257). Esta concepción identificará sin mayor matiz la socialización de los medios de producción con su estatización. Por ello no es desacertado concluir que los regímenes políticos marxistas del siglo XX van a contribuir a consolidar la dicotomía «Estado-Mercado» que se había asentado durante el siglo XVIII y que subordinará e invisibilizará las formas no estatales de propiedad común. Tal como advirtió Manuel Sacristán (2005: 37-38) basándose en el análisis de Pannekoek, la Unión Soviética implementó un proceso de acumulación originaria, bajo la tutela de la dirección del Estado y del partido, de proporciones colosales, y que despojó a la sociedad de sus bienes comunes de una forma más radical y depredadora que la implementada en Occidente. Y si la tradición lockeana afirmará el polo privatista, las tradiciones marxistas bajo la ortodoxia soviética asentarán un polo estatalista, afianzando la subordinación

conceptual y práctica de los aspectos de la obra marxiana discordantes con esta postura (Rahmani, 2009).

Cabe la observación de Quilligan, quien desde el enfoque de las redes *Peer to Peer* afirma que Marx comparte con autores tan disímiles como Smith, Ricardo, Keynes, Hayek, Mises y Schumpeter una serie de supuestos fundamentales sobre el mundo económico: la existencia de recursos ilimitados capaces generar un crecimiento económico potencialmente infinito, fuerza de trabajo adecuada para el desarrollo de este proceso y un Estado capaz de hacerse responsable de la provisión y asignación de estos recursos en el marco de la evolución del capitalismo. Quilligan sostiene que Marx logró en su «teoría del valor-trabajo» situar la importancia de los bienes comunes materiales y sociales, pero no logró captar la relevancia de una gama de otros bienes comunes (biofísicos, genéticos, intelectuales, culturales y solares, etc.). Concluye que «la metáfora de los bienes comunes sólo aparece en lugares seleccionados en los escritos de Marx y el bien común no es un hilo coherente que unifique su teoría» (Quilligan, 2010).

Esta constatación genérica no impide que se pueda diseccionar con mayor rigor el argumento marxiano en sí mismo, tras indicios de una evolución no lineal en su razonamiento. Sin entrar en el debate sobre la unidad o fragmentariedad del pensamiento marxiano, en esta materia específica se puede documentar una evolución conceptual de gran trascendencia filosófica y política, especialmente en algunos pasajes que no han sido especialmente considerados por los estudios del siglo XX. En el «joven Marx» (1841-1848) se pueden desprender valoraciones de los bienes comunales distintas a las del «Marx maduro» que prepara «El Capital» en el Museo Británico (1849-1870). Y más tarde, sucesos como la comuna de París que devienen «acontecimiento» en el sentido de Badiou (1999), debates emergentes como la comunidad rural rusa y un nuevo acercamiento a los estudios antropológicos van a motivar al llamado «último Marx» (1871-1883) a modificar sus valoraciones anteriores. Lo haremos diseccionando su obra en estas tres etapas.

7.2 El interés del joven Marx por los cercamientos de tierras en Alemania

Marx inicia sus intervenciones públicas durante el periodo en que dirigió editorialmente «La Gaceta del Rin» (1842-1843). Durante

ese lapso copó el interés de la Dieta de Renania el problema de los *enclosures* de tierras, que buscaban proteger los derechos de propiedad de los terratenientes ante lo que consideraban el robo de madera muerta en los bosques por parte de los lugareños. Se buscaba así eliminar los últimos vestigios de propiedad comunal de la tierra (Foster: 2011).

La respuesta de Marx será el artículo «Debates sobre la Ley sobre el Robo de madera», publicado en cinco ediciones entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842. La importancia de este texto no es menor en su evolución intelectual. En el prólogo a la «Contribución a la Crítica de la Economía Política», publicado diecisiete años más tarde, va a recordar que «los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad de la tierra, [...] fue lo que me movió a ocuparme por primera vez de cuestiones económicas» (Marx, 2001:1) Krader (1988:11) observa que Marx conocía desde su infancia en Tréveris experiencias de comunidades campesinas. Y él mismo lo recuerda en su proyecto de carta a Vera Zasulich, en la que se refiere a la vitalidad de este tipo de experiencias: «Existen ejemplares sueltos que han sobrevivido a todas las peripecias de la Edad Media y se han conservado hasta nuestros días, por ejemplo, en mi tierra natal, en el distrito de Tréveris». (Marx, 1974, vol 3: 162).

En su artículo advierte que los campesinos actuaban de acuerdo a un derecho tradicional de largo arraigo histórico. Lejos de ser los «enemigos de la madera», como les acusaba el gobernador von Schaper, sus actividades recolectoras se basaban en un derecho consuetudinario que en el nuevo contexto económico se enfrentaba a los derechos de propiedad de los titulares de la propiedad privada. El artículo comienza su argumento reconociendo que el marco legal existente no distingue entre recolección de leña suelta y robo de leña:

Ambos tienen una determinación en común. La apropiación de madera ajena. Por lo tanto ambos son robos. A esto se resume la clara lógica que acaba de dictar leyes [...] si debe admitirse que el hecho es por esencia diferente será difícil afirmar que sea el mismo por ley (Marx, 1983: 207).

Si la ley no hace distinciones Marx propondrá diferenciar tres situaciones: la apropiación de leña verde, que implica separarla de su conjunto orgánico que por ello constituye un atentado al

propietario del árbol. Luego la sustracción de leña cortada, la cual es un producto elaborado, transformado por el trabajo, por lo que «quien sustrae leña cortada, sustrae propiedad». Y el tercer caso, de quien recolecta leña caída, en cuyo caso «nada se separa de la propiedad [...] El recolector de leña suelta sólo lleva a cabo un juicio que ha dictaminado la misma naturaleza de la propiedad, pues poseéis solamente el árbol y el árbol ya no posee esas ramas» (Marx, 1983: 207). Se trata de objetos, acciones e intenciones diferentes, que sin embargo son tratadas jurídicamente de forma idéntica. Se produce así un engaño legal que «sacrifica a los pobres» y que corrompe al pueblo, en el sentido en que Montesquieu lo había intuido en «Del espíritu de las leyes». Se pregunta, siguiendo al recién publicado *Quest ce que la propriete?* de Proudhon:

Si toda lesión de la propiedad, sin diferencia, sin determinación más precisa, es robo, ¿no sería toda propiedad privada un robo? ¿Con mi propiedad privada no excluyo a todo tercero de esa propiedad, no lesiono, pues, su derecho de propiedad? (Marx, 1983: 208 y 209).

Lascoumes y Zander, citados por Rovelli, afirman que el Estado prusiano buscaba en este período resolver «la contradicción entre el derecho de los poseedores del derecho y el derecho de propiedad» (Rovelli 2012: 6). Este dilema requería definir el problema de los beneficios individuales provenientes de un bien adquirido mediante derecho de uso. Frente al proyecto de sacralización la propiedad individual Marx reaccionó defendiendo los derechos consuetudinarios de «los pobres de todos los países» al usufructo común de la tierra, por considerarla un bien no apropiable, no subsumible ni reductible a la forma-valor. Daniel Bensaid (2007, 104) sostiene que en este punto Marx cambió el foco de la discusión, desde la legítima delimitación del derecho de propiedad a la legitimidad de la propiedad privada en sí misma. Relativizó así la pretensión del «individualismo propietario» de constituirse en un principio absoluto. Estas intuiciones germinales van a permanecer en toda la obra marxiana, pero no de la misma manera.

7.2 Sociedad humanizada y humanidad socializada

En la obra filosófica de los años 1843 y 1844 - «La cuestión judía», «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel» y «Manuscritos

económico-filosóficos» - se puede constatar una primera crítica de la propiedad privada en cuanto base de las estructuras jurídicas y económicas. Se trata de una obra construida sobre la base de sus estudios de derecho y su pertenencia al círculo filosófico de los jóvenes hegelianos de Berlín.

En los Manuscritos se comienza por diferenciar y oponer la propiedad «del terrateniente» y la propiedad «del capitalista». Pero esta distinción es solamente instrumental, ya que Europa vive en ese momento una transición inevitable, que convertirá la tierra en mercancía y terminará por consolidar la hegemonía absoluta del propietario industrial y el inversor financiero. Desaparecerá la «vieja aristocracia» y se instaurará una nueva «aristocracia del dinero». Este proceso implicará necesariamente que la tierra dejará de estar regida por las costumbres y ya no estará enraizada en normas sociales que la mantenían formalmente en situación *extra commercium*. Este criterio servía a su vez de marco protector para ciertas formas arcaicas de propiedad comunal. Frente a este proceso Marx comparte con los terratenientes que la comercialización de la tierra es una abominación, como recogerá posteriormente Polanyi con su concepto de «mercancías ficticias» (Polanyi, 1989, 122). Pero a la vez Marx rechaza la idealización del viejo orden económico debido a esta comercialización de la propiedad de la tierra: «No compartimos las sentimentales lágrimas que los románticos vierten por esto». (Marx, 1972: 17). Por el contrario, considera que «la propiedad de la tierra de tipo feudal es, esencialmente, la tierra comercializada» (Marx, 1972: 17) ya enajenada y concentrada en las manos de los señores. Deslinda cualquier nostalgia precapitalista y se concentra en lo que considera central: el proceso enajenación del trabajador respecto a su trabajo, y en definitiva, respecto a sí mismo en un proceso por el cual la dominación de la tierra aparece «como un poder extraño sobre los hombres» y que conduce a que el siervo de la gleba termine siendo «un accidente de la tierra» (Marx, 1972: 18).

En la nueva situación industrial todas las formas de producción, incluyendo la agricultura, son rediseñadas con el fin de optimizar su mecanización, introduciendo una nueva disciplina laboral por medio de una nueva temporalidad y un nuevo ritmo de trabajo, tal como lo describe Edward P. Thompson en *Time, Work and Industrial Capitalism* (1967). El trabajo en la comunidad tradicional, que denomina «orientación por tarea» (*task-orientation*), en el que existe una baja distinción entre lo laboral y

la vida cotidiana, es reemplazado por un trabajo cronometrado por reloj, propio de las relaciones regidas por contrato. Se trata de una nueva relación con el tiempo, pero por esa vía con la propia existencia: «El tiempo se vuelve ahora moneda de cambio: no se intercambia, pero se gasta» (Thompson, 1967: 61). Se impone una noción de ahorro de tiempo y una delimitación taxativa entre “trabajo” y “vida”, lo que se podría interpretar también bajo la distinción habermasiana entre «Sistema» y «mundo de la vida» (Habermas, 1999).

Los «Manuscritos» apuntarán a un análisis de la enajenación del trabajador respecto a su propia obra y a la naturaleza, en el segundo lugar a la cosificación del objeto producido, despojado de todo contexto natural y social: «el trabajo alienado invierte la relación de tal modo que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un medio para su existencia» (Marx 1972:112). Propone el concepto de «superación positiva» de la propiedad privada de los medios de producción, equiparándolo a la «superación positiva de toda enajenación» en tanto condición de posibilidad para restablecer una existencia humana integrada como existencia social.

Esta idea germinal es retomada en las «Tesis sobre Feurebach» (1845) que vienen a articular un amplio proyecto filosófico basado en la propuesta de un «nuevo materialismo» que traspase los límites de lo que califica como el «viejo materialismo» naturalista, contemplativo y especulativo que percibe en la izquierda hegeliana. Ernst Bloch muestra con sutileza el carácter de estas tesis al afirmar que «si Marx de este modo puso a Hegel de pie, Hegel por su parte demostró que sus pies podían sustentar un recio cuerpo» (Bloch, 1962). Destaca así que la crítica marxiana a Hegel no es propiamente antihegeliana, en la línea del idealismo de Kierkegaard o Schelling. Es más bien un programa que busca superar la dialéctica de Hegel, dando consistencia material a la relación *sujeto-objeto* que Hegel puso de relieve en su dialéctica. El «nuevo materialismo» viene a entender que la vida humana, expresada en la forma de relaciones sociales, se constituye en lo único existente, ya que son esas relaciones las que condicionan la vida y el trabajo humano, como también son ellas las únicas que pueden modificar esas mismas relaciones. La humanidad deja de ser un objeto alienado entre objetos alienados para asumir su condición eminentemente social.

La traducción política de estas ideas no aparece nítida en esta fase del pensamiento de Marx. ¿Qué modelo de Estado y de sociedad civil puede corresponder a la nueva perspectiva del «nuevo materialismo»? A efectos de nuestra búsqueda de los bienes comunes podemos detenernos en la X tesis, que es la más explícita al respecto: «El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil; el del nuevo materialismo, la sociedad humanizada o la humanidad socializada» (Marx, 1974:161).

Hegel había caracterizado a la «sociedad civil» como un campo de relaciones situado entre un ámbito estrictamente privado (la familia) y otro estrictamente público (el Estado). Se trataría, en su enfoque, de una esfera en la cual cada individuo persigue sus propios intereses, pero las necesidades propias de esos objetivos le exigen del vínculo contractual, lo que explica la trama de interdependencias propia de la vida en sociedad. Por ello en las relaciones de la sociedad civil hegeliana siempre primarán los deseos privados y personales, las demandas corporativistas, los intereses sectoriales. Solo el ámbito del Estado permite la superación de este aislamiento individual, universalizando los deseos, y convirtiéndolos en leyes. Sitúa el poder estatal por sobre la «sociedad civil» y los grupos intermedios (familias y corporaciones), entendiéndolo como la verdadera realización de la libertad objetiva sobre la tierra:

La sociedad civil es la diferencia que se coloca entre la familia y el Estado, aunque el perfeccionamiento de ella se sigue más tarde que el del Estado, ya que la diferencia presupone al Estado, al cual ella, para subsistir, tiene que tener ante sí como autónomo. La creación de la sociedad civil pertenece por lo demás, al mundo moderno, el cual sólo deja que hagan su derecho a todas las determinaciones de la idea (Hegel, 2000: 182).

Hegel en «Lecciones sobre la Filosofía de la Historia» reflexiona sobre el «estado de naturaleza». Lo hace con la intención de polemizar con Rousseau y Schlegel, para prescindir de la noción de tránsito de la naturaleza a la historia, entendida como una caída desde un momento heroico o preternatural: «un estado de naturaleza en el que la libertad y el derecho existen o han existido de un modo perfecto» (Hegel, 1992, 110). Para Hegel la vida en el estado primitivo implicaba las condiciones del salvajismo, por lo cual el ser humano no gozaba de la libertad natural ni de la cultura, por lo

que imperaba la violencia y la represión a las pasiones. Se trata por ello de un primer estadio natural del espíritu humano de carácter prehistórico, anterior al ingreso a la esfera de la libertad. Por ello, para Hegel «el comienzo de la historia es el espíritu» (Hegel, 1992, 112), entendido como el nacimiento del Estado y no de la sociedad civil, ya que solo comenzaría la realización de la razón en el mundo, como proceso de autotranscendencia en el que opera el «duro y enojoso trabajo del espíritu humano contra si mismo» (Hegel, 1992: 106).

Contrariamente a este análisis Marx comprende que el Estado y las normas e instituciones jurídicas no se pueden comprender en sí mismas, ni como una expresión de lo que Hegel denomina «la evolución general del espíritu humano» (Hegel, 2000: 183). Sólo se entienden arraigadas a condiciones materiales de vida. Por ello a los ojos de Marx lo que Hegel denominó «sociedad civil» es el contexto material que permite la producción social de la vida. Por esta razón solo en la economía política se puede comprender la anatomía de la «sociedad civil». Se trata de aquel ámbito de relaciones sociales necesarias e independientes de la voluntad individual que van configurando dinámicamente la arquitectónica de las sociedades.

Marx asume críticamente las categorías hegelianas de Estado y «sociedad civil», y a la vez las supera desde el punto de vista del «nuevo materialismo». Viene así a contraponer la «sociedad civil», entendida como una sumatoria de individuos aislados, movidos por sus intereses particulares, a lo que denomina «sociedad humana» o «humanidad socializada». Estas categorías son muy ricas en sutilezas. En la edición de las Tesis publicada póstumamente por Engels en 1888 se utiliza la expresión *vergesellschaftete Menschheit* para decir «humanidad socializada». Pero en el manuscrito original de 1845 Marx utiliza *gesellschaftliche Menschheit*. Al respecto Manuel Ossa, consultado por el autor en enero de 2013, aporta interesantes precisiones filológicas:

La expresión *gesellschaftliche Menschheit* significa «humanidad social», donde el primer miembro es un adjetivo calificativo del segundo. Depende del contexto que signifique esa calificación: si ella es una cualidad de la esencia de la humanidad, o el resultado de una evolución. La expresión queda abierta para cualquiera de estas dos o de otras interpretaciones. En cambio, la segunda expresión, la de Engels, es ya una interpretación que toma partido por una visión

evolutiva: la humanidad no es de suyo o por su esencia social, sino que ella se ha socializado activamente o ha sido socializada por agentes internos a su propio dinamismo. En esta segunda expresión, *vergesellschaftete*, es también un adjetivo, pero es el participio pasivo del verbo *vergesellschaften* que significa socializar, pasar por ejemplo de la propiedad privada a la propiedad social, o también pasar del individualismo monádico a la sociabilidad del intercambio emocional, intelectual o material (Ossa, 2013).

Se interpreta que Engels ha deseado cerrar el sentido de esta categoría enfatizando que el carácter «social» de la humanidad es fruto de una conquista o de un proceso socializador y no un *a priori* de la propia «naturaleza» humana. Franz Hinkelammert (2009) interpreta en esta misma dirección esta expresión al afirmar que apunta a «una sociedad hecha humana o que tiene el proyecto de humanizarse». Ya que en un sentido abstracto también la «sociedad civil» hegeliana es humanidad socializada, en cuanto espacio de sociabilidad natural. Pero obviamente ambas expresiones no tienen para Marx el mismo sentido. La sociedad humanizada, como lo expresa en la «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel» vendría a ser aquella en la que «el hombre es el ser supremo para el hombre y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable» (Marx, 1974: 100).

Este proyecto de sociedad humanizada se convierte así en un criterio de racionalidad para la actuación práctica. Criterio que el Manifiesto Comunista expresa con mayor claridad al decir: «En sustitución de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.» Criterio que se puede reexpresar contemporáneamente diciendo que «la vida de cada uno es la condición de la vida de todos o la autorrealización de cada uno es la condición de la autorrealización de todos» (Hinkelammert, 2009).

En el contexto de la «sociedad humanizada» o «humanidad socializada» que propone Marx, sería coherente pensar que la «asociación» en la cual se podrá desplegar el «libre desarrollo» de cada uno como condición del desarrollo de todos no es el Estado. Más bien la «sociedad civil» humanizada mediante lo que define en la primera tesis sobre Feuerbach como una «actividad sensorial

humana» de carácter práctico, subjetivo, o una «actuación revolucionaria, práctico-crítica» (Marx, 1974: 160).

Se trata de un enfoque que en lo fundamental permanecerá en la obra de Marx como lo ha mostrado Dussel en su «Último Marx» (1990). La continuidad basal de su pensamiento no es lineal, tal como ha observado la escuela estructuralista de Louis Althusser, que identificó una «ruptura epistemológica» entre el enfoque que hemos analizado hasta el momento y sus planteamientos posteriores a la Ideología Alemana (Althusser, 1967). Aunque se ha corregido a Althusser en la profundidad y en la irreversibilidad que atribuye a este corte epistemológico, es cierto que los conceptos de Estado, sociedad civil y bienes comunes van a variar muy notoriamente en esta segunda etapa de la obra marxiana.

7.4 La discusión con Max Stirner en «La ideología alemana»

A partir de 1844 es posible advertir en Marx la nueva influencia de Frederick Engels, quien le motiva una atención especial sobre el rol del nuevo proletariado inglés a partir de sus obras «La Situación de la clase obrera en Inglaterra» (1844-45) y «Bosquejo sobre la crítica de las categorías de la economía política». Este último texto publicado en el primer y único ejemplar de los anales franco-alemanes (1843) en el que Marx publicó «Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel» y la «Cuestión Judía».

En el marco de este nuevo influjo intelectual Marx deducirá filosóficamente que la emancipación humana es imposible sin la emancipación de la clase obrera, y que en la liberación del proletariado se cifraba la posibilidad de liberar a todo el resto de la sociedad. De allí su interés por iniciar un estudio científico de la evolución histórica de las relaciones sociales y económicas, que conceptualizará a partir de una periodización basada en «modos de producción», método que posteriormente, en el siglo XX, Plejánov denominará «materialismo histórico».

La novedad de este enfoque, afirma Erich Fromm, no radica en el conocido axioma «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (Marx, 1974: 35). El aspecto innovador es de carácter metodológico: «Que "las instituciones forman a los hombres", como decía Montesquieu, era una vieja idea; lo nuevo en Marx es su análisis detallado de las instituciones como originadas en el modo de producción y en las fuerzas de producción que lo condicionan» (Fromm, 1970: 14). El

resultado de esta reflexión se expresará en la redacción conjunta con Engels del manuscrito «La ideología alemana» (1846). En esa obra, inédita en vida de sus autores, expondrá una primera versión de una teoría materialista de la historia, en la que ocupa un rol central «la producción y reproducción de la vida inmediata» (Engels 1979: 7).

Desde la perspectiva de los bienes comunes «La ideología alemana» es gravitante por dos aspectos. En primer lugar porque en el capítulo I formula un primer análisis de los estadios evolutivos de la historia económica, que delimitará a partir del desarrollo de sus fuerzas productivas y sus relaciones de producción. Este análisis inicial continuará en el «Manifiesto del partido comunista», los *Grundrisse* y en «El Capital». Pero ya en este texto temprano Marx y Engels advierten del proceso por el cual los bienes comunes son invisibilizados en la medida en que la propiedad privada adquiere hegemonía:

En los pueblos surgidos de la Edad Media, la propiedad tribal se desarrolla pasando por varias etapas —propiedad feudal de la tierra, propiedad mobiliaria corporativa, capital manufacturero— hasta llegar al capital moderno, condicionado por la gran industria y la competencia universal, a la propiedad privada pura, que se ha despojado ya de toda apariencia de comunidad [*Gemeinwesen*] y ha eliminado toda influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad (Marx, 1974: 71).

En segundo lugar es relevante analizar un apartado de «La ideología alemana» en el que se aborda el debate sobre la propiedad comunal en el marco de la crítica a la obra «El único y su propiedad» (1844) de Max Stirner, antiguo miembro del círculo de jóvenes hegelianos, que Marx frecuentó durante sus estudios en Berlín. Esta obra, la más conocida de Stirner, expresa una perspectiva radicalmente antiautoritaria e individualista, que lo sitúan como un antecedente del anarquismo de Benjamin Tucker y sus seguidores norteamericanos. Su tesis central se puede sintetizar en la expresión: «Dios y la Humanidad no han basado su causa en Nada, en nada que no sea ellos mismos. Yo basaré, pues, mi causa en Mí; soy como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí Todo, soy el Único» (Stirner, 2003: 14). El individuo se concibe, parafraseando la expresión sartreana, como el fundamento «en sí y para sí» de la realidad. Así los conceptos de Dios, Estado, nación, propiedad, derechos naturales, y la misma idea de sociedad o

humanidad no vienen a ser más que entelequias o ficciones mentales, mientras que el «ego», en su unicidad, es el único fundamento de cualquier relación intersubjetiva posible.

Desde ese marco categorial Stirner va a proponer de una «libre asociación» de individuos soberanos, con fines mutuamente individuales: una «asociación de los egoístas» [*Verein von Egoisten*]. Se trata de una forma mínima de organización social, la única que viene a admitir como posible, basada en un vínculo de mutua necesidad para la satisfacción de intereses personales. Stirner busca así radicalizar las posturas de los jóvenes hegelianos, pero desde una perspectiva vitalista y moralmente solipsista. De allí que desarrolle una agresiva crítica a Proudhon y a quienes genéricamente llama «los comunistas» a quienes acusa de «ser enemigos del egoísmo», y por lo tanto «cristianos, o, de un modo más general, hombres religiosos, visionarios, subordinados y vasallos de una generalidad, de una abstracción cualquiera (Dios, la Sociedad, etc.)» (Stirner, 2003: 255). Advierte que la *potestas* y el *imperium* monárquico son suplantados por la idea de una «sociedad de todos» que encubriría el absolutismo del Estado. Su reflexión sobre la propiedad se debe interpretar más bien en el intento de fundamentar su teoría del egoísmo moral, más que como una proposición político-pragmática, tal como lo expresa en este pasaje:

Los comunistas sostienen que “la tierra pertenece al que la cultiva, y sus productos a los que los hacen nacer.” Yo pienso que pertenece al que sabe atraparla o que no se la deja quitar. Si se apodera de ella y la hace suya, tendrá no sólo la tierra, sino además el derecho a su posesión. Ese es el derecho egoísta, que puede formularse así: “Lo quiero, entonces, es justo” (Stirner, 2003: 194).

En el contexto de esta argumentación, y al desglosar su programa para la «asociación de los egoístas» Stirner va a proponer: «Si queremos apropiarnos del suelo en vez de dejar su provecho a los propietarios territoriales, unámonos, asociémonos con ese objeto y formemos una sociedad que se hará su propietaria» (Stirner, 2003: 254). Una expropiación que acontece de la misma forma como la humanidad «expropia» a la naturaleza, sin necesidad de reconocerle previamente derecho alguno. Estos nuevos propietarios, a los que llama conquistadores, «formarían una sociedad que uno puede imaginarse creciendo y extendiéndose progresivamente hasta el

punto de acabar por abarcar a la humanidad entera» (Stirner, 2003: 254).

Sin embargo, el concepto de «humanidad» para Stirner «no es más que un pensamiento (un fantasma) y no tiene realidad más que en los individuos» (Stirner, 2003: 254). En consecuencia, esa forma de condominio universal sería igualmente privado y privativo ya que «la propiedad no deja de subsistir y no deja siquiera de ser “exclusiva”, por el hecho que la humanidad, esa vasta sociedad, expropie al individuo, y si acaso, sólo le arrendará, le cederá en salario, un pedazo de ella» (Stirner, 2003: 254). Hipotetiza con una forma de procomún que permita superar, de forma coherente con sus postulados radicalmente individualistas, los dilemas de acción colectiva que requieren la subordinación de intereses particulares. En un plano que se acerca más a una deducción lógica que a una proposición práctica, colige la siguiente propuesta:

Aquello en que quieran participar todos se le arrebatará al individuo que desea poseerlo él solo, y se convertirá en bien común. Cada cual participará de ello como de un bien común, y esta participación será su propiedad. Ya en nuestras viejas condiciones, una cosa perteneciente a cinco herederos es un bien común de éstos; la quinta parte de sus rentas es propiedad, de cada uno (Stirner, 2003: 254).

El establecimiento de estos bienes en común es consecuencia de la libre voluntad de los individuos, de tal manera que su existencia permite establecer una relación con otros, sin que esa vinculación suponga menoscabar el carácter absoluto que Stirner otorga a la propia unicidad. Diferencia claramente su concepto de bien común, como propiedad conjunta de individuos distintos, de la idea de la comunidad propietaria:

Según los comunistas, la comunidad debe ser la propietaria. Por el contrario, Yo soy el propietario, y no hago más que acordar con otros acerca de mi propiedad. Si la comunidad va contra mis intereses, yo me sublevo contra ella y me defiendo. Soy propietario, pero la propiedad no es sagrada. ¿No seré; pues, meramente poseedor? ¡Eh, no! Hasta hoy, no se era poseedor, no se tenía una parcela sino porque se dejaba a otros la propiedad de una parcela. Pero en adelante todo me pertenece; soy propietario de todo lo que necesito y de lo que puedo apoderarme. Si el socialista dice: la Sociedad me da lo que me hace falta, el egoísta responde: Yo tomo

lo que necesito. Si los comunistas actúan como indigentes, el egoísta obra como propietario (Stirner, 2003: 264).

Marx y Engels van a dedicar el capítulo II de «La Ideología Alemana» a formular su crítica a los argumentos de Max Stirner, al que denominarán «Sancho» a lo largo del texto. Abordarán la noción stirneriana de asociación de egoístas y la imagen subsecuente de un hipotético bien común de individuos únicos y autónomos, reconociendo compartir con Stirner que en las condiciones vigentes constituye un absurdo jurídico que los propietarios puedan disponer arbitrariamente de su propiedad, pero advirtiéndole que en la «asociación de egoístas» se mantendrá el carácter arbitrario que Stirner denuncia pero que describe de forma ambigua, ya que observan que : «a la *A la “asociación”* (de Stirner) le tiene sin cuidado lo que suceda con la tierra, a tal punto que la “sociedad” “quizá” arriende parcelas a los individuos, quizá no» (Marx -Engels, 1970: 465).

A su juicio las contradicciones de Stirner se explican porque se mantiene dentro de una «dialéctica mistificada» y no comprende que «En el mundo real, las relaciones entre los individuos dependen de su modo de producción» de manera que «una forma de actividad específica requiere una determinada fase de la división del trabajo». (Marx y Engels, 1970: 465) Las instituciones de Stirner, que aspiran a «suprimir toda constitución» terminan contradiciéndose a sí mismas en la medida en que se fundamentan en la «sagrada» propiedad privada, si darse cuenta de la imposibilidad material de su proyecto:

Pero cualquier otro que no sea él se da cuenta de que los pequeños labradores vasallos propuestos aquí por Sancho distan mucho de hallarse en condiciones de que “cada uno de ellos llegue a ser un Yo omnipotente” y de que su propiedad sobre la andrajosa parcela que trabajan está muy lejos de corresponder a la tan ensalzada “propiedad sobre todo” (Marx -Engels, 1970: 465).

Se ironiza en este pasaje sobre las pretensiones de Stirner, ya que una vez que su asociación, conquista un pedazo de tierra y se constituye en propiedad permite a sus miembros «participar del bien común». Por lo cual su odiada «masa colectiva» necesariamente le hará sentir el poder de la voluntad colectiva. Concluyen que Stirner, por medio de su proyecto de asociación de

egoístas termina restaurando el viejo sistema de propiedad tribal, por lo cual Stirner termina apropiándose del antiguo régimen feudal que contradictoriamente, rechazaba violentamente al descubrirlo de forma omnipresente en todas las formas de sociedad. Su proyecto de asociación resulta a sus ojos históricamente involutivo:

La “sociedad” conquistadora se comporta, sobre poco más o menos, como las “asociaciones” de los germanos semisalvajes que conquistaron las provincias romanas e instauraron en ellas un tosco régimen feudal, fuertemente impregnado aún del viejo sistema tribal. Esta “sociedad” concede al individuo “en salario” un pedacito de tierra. En la fase en que se encuentran Sancho y los germanos del siglo VI, el régimen feudal presenta todavía, ciertamente, grandes puntos de coincidencia con el régimen del “salariado [...] Todo su plan de organización de la propiedad de la tierra no tiene más fin que la de llevarnos de nuevo, por medio de un rodeo histórico, a la *enfiteusis* pequeñoburguesa y a la propiedad familiar de las ciudades imperiales alemanas. (Marx-Engels, 1970: 463).

Marx y Engels identifican la propuesta de propiedad común de Stirner con la *enfiteusis* (Marx- Engels, 1970: 465), es decir aquel derecho real de origen medieval por el que se disocia el dominio directo, correspondiente al propietario, y el derecho de uso por parte de otra persona que utiliza y aprovecha el bien o recurso y paga por ello un canon. Por esta razón esta idea les parece una involución histórica. Ya Adam Smith, en el capítulo VIII de «La riqueza de las naciones», había analizado este punto a partir del problema del salario, remitiéndonos a un «primer estado de las cosas» que habría precedido a la propiedad de las tierras y a la acumulación de fondos. En ese primer momento de la humanidad «todo el producto del trabajo pertenecía al trabajador: ni en él había propietario ni otra persona con quién partirlo por derecho de señorío o dominio» (Smith 2009: 135). De acuerdo a esta descripción Smith propone que con anterioridad a que la tierra se haya convertido en propiedad privada, no existía posibilidad de salarios. Pero se trata para él de una situación insostenible y anacrónica que no le merece mayor atención y que despacha someramente al afirmar:

Pero aquel estado primitivo, en que el trabajador disfrutaba de todo el producto de su propio trabajo no podía permanecer después de introducida la propiedad de las tierras y la acumulación de fondos.

Por tanto, debemos suponer que ni aun rastros quedaron de aquel estado mucho antes de que se verificasen los progresos considerables que se han hecho en nuestros siglos, en las facultades o principios productivos del trabajo y así no será el caso empeñarnos en más indagaciones sobre cuales pudieran haber sido sus efectos en la recompensa o salarios del trabajo (Smith 2009, 136).

Los bienes comunales se comienzan a asociar en este momento de la reflexión marxiana a estadios arcaicos, feudalizantes y a calificativos tales como «retrógrado», «pequeñoburgués» o «contrario al progreso». En este caso puntual se trata de una referencia indirecta, ya que el interés en este pasaje es formular una crítica a «El único y su propiedad» desde la nueva dialéctica crítica y desmitificada que ha empezado a elaborar junto a Engels. Pero coincide con el despliegue de una perspectiva del desarrollo económico basada en la sucesión inexorable de «modos de producción» que se suceden ontogenéticamente, que como lo afirmaba Adam Smith, se relevan como sistemas estructural y funcionalmente integrados.

Se impone un análisis en la que los criterios de la estructura económica determinan las superestructuras ideológicas y político-jurídicas de las sociedades, que sólo son capaces de responder funcionalmente a los impulsos de esta estructura material. La historia deja de ser así un itinerario único e irrepetible, como había planteado en los Manuscritos y como se aprecia en las Tesis sobre Feuerbach, donde la humanidad socializada es el resultado de una compleja gama de fuerzas dinámicas y causales.

En la «Ideología Alemana» tampoco se logra reconocer que ciertas instituciones precapitalistas se constituyeron como resultado de largas luchas antifeudales que buscaron preservar derechos consuetudinarios que permitían la sostenibilidad económica, cultural y política de comunidades conformadas por sujetos subalternos. (Spivak, 2003). Marx no sólo se aleja de su inicial influencia filosófica hegeliana, sino que va a adquirir una perspectiva «progresivista», que le llevará a considerar, indiferenciadamente, todas las instituciones sociales anteriores al modo de producción capitalista como igualmente retardatarias y contrarias a la emancipación humana. También es cierto que Marx intentó dar cuenta de estos procesos, por ejemplo en «La Guerra de los Campesinos en Alemania» de 1850. Sin embargo ha sido necesario el trabajo de historiadores del siglo XX como Marc Bloch,

Rodney Hilton, y E. P. Thompson para mostrar este aspecto de la Edad Media europea que caracteriza la defensa de los bienes comunales como condición de posibilidad para la preservación de la subsistencia y libertad de los estamentos desposeídos bajo el régimen feudal.

7.5 En el nombre del progreso

A fines de 1849, imposibilitado de vivir en Francia y Alemania, Marx va a arraigarse en Londres definitivamente, orientándose al estudio económico de los modos de producción en el Museo Británico. Es la etapa que Althusser celebrará por mostrar a un «Marx maduro», que ha concluido la ruptura epistemológica con su anterior fase culturalmente crítica, en la que traslucía un progresismo trágico ante la modernidad. Pero este nuevo Marx cientificista será el que manifestará de forma más clara una mirada determinista del progreso humano, desde la evolución teleológica de las formas y prácticas económicas.

Este cambio de enfoque refleja una conexión determinista entre los modos de producción, de manera que la vida rural, especialmente en su forma comunal, es considerada inexorablemente a ser superada como precondition necesaria para el desarrollo del modo de producción capitalista. De alguna forma en el «Manifiesto Comunista» de 1848 se traslucía esta idea indirectamente, por ejemplo en el uso de la expresión «idiotez de la vida rural», [*dem Idiotismus des Landlebens entrissen*] (Marx-Engels, 1999: 24). Evidentemente no se trata de un insulto, ya que el significado original remite al término griego ἰδιώτης y no a la concepción moderna de «estupidez». Es más bien una referencia a la «estrechez de miras» o al «aislamiento del resto de la sociedad» de los campesinos. Pero igualmente se trata de una observación desvalorativa, que muestra la confianza en que la urbanización *per se* logrará esclarecer las conciencias aparentemente dormidas del campesinado.

Los textos que van a mostrar este análisis despreciativo de los bienes comunales son los artículos periodísticos «La dominación británica en la India» y «Futuros resultados de la dominación británica en la India» que redactará como corresponsal del *New York Daily Tribune* en 1853. En el primero de estos textos se analiza la aplicación por parte de los colonialistas ingleses de los sistemas de *zamindari* y *ryotwari*, con el fin de destruir el sistema

de aldeas productivas en la India, para generar un ciclo modernizador a través de la constitución de un mercado de la tierra y de la industria textil. La manera de lograrlo fue la asignación arbitraria de títulos de propiedad de la tierra comunitaria a los llamados *zamindar*, cobradores de impuestos tradicionales, quienes después vendieron estos derechos a los capitales británicos. Marx junto con describir los horrores de este proceso expropiatorio llega a una conclusión muy contradictoria:

Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver como se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar como uno de sus miembros va perdiendo a la vez las viejas fórmulas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental, que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de las reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica.[...] Bien es verdad que al realizar una revolución social en Indostán Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos dando prueba de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconciente de la historia al realizar dicha revolución (Marx, 2000).

A su vez en «Futuros resultados de la dominación británica en la India» se profundiza en el análisis anterior, desde una drástica lógica evolutiva que se sintetiza en que «Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión destructora por un lado y regeneradora por otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia.» (Marx 1974, XX). Esta afirmación no significa que Marx minimice los crímenes coloniales, pero los analiza bajo la perspectiva del progreso histórico que representaría una futura apropiación social de las fuerzas productivas que el poder inglés había desarrollado en la fase colonial:

Los indios no podrán recoger los frutos de los nuevos elementos de la sociedad, que ha sembrado entre ellos la burguesía británica, mientras en la misma Gran Bretaña las actuales clases gobernantes no sean desalojadas por el proletariado industrial, o mientras los propios indios no sean lo bastante fuertes para acabar de una vez y para siempre con el yugo británico (Marx, 2001, X).

Marx proyecta una filosofía de la historia en la que tras un largo ciclo evolutivo el capital termina absorbiendo linealmente a la totalidad del mundo, y por esa vía se universaliza las condiciones emancipatorias del género humano. Pero para ello es necesaria la centralización del capital de modo que se garantice su existencia «como poder independiente». Esta es la idea con la que cierra su artículo de 1853:

El período burgués de la historia está llamado a sentar las bases materiales de un nuevo mundo: a desarrollar, por un lado, el intercambio universal, basado en la dependencia mutua del género humano, y los medios para realizar ese intercambio; y, de otro lado, desarrollar las fuerzas productivas del hombre y transformar la producción material en un dominio científico sobre las fuerzas de la naturaleza. La industria y el comercio burgueses van creando esas condiciones materiales de un nuevo mundo del mismo modo como las revoluciones geológicas crearon la superficie de la tierra (Marx, 2001).

Esta afirmación tajante, que recurre a una pétreo metáfora geológica para indicar una evolución histórica invariable e inmodificable en la cual no parece haber mayor destino para las formas económicas precapitalistas, como en las que se anidan los bienes comunes, que su extinción en aras del progreso. Anteriormente Engels había desarrollado análisis similarmente deterministas, por ejemplo al acuñar el concepto de «pueblos sin historia» en sus artículos de «La Nueva Gaceta del Rin», redactados los meses inmediatamente anteriores a la «primavera de los pueblos» de 1848. Por medio de esta expresión trataba de catalogar a las naciones que históricamente no habían logrado consolidar un estado propio y por ello no reunían las condiciones para lograr su autonomía política. Y por ello debían posponer sus aspiraciones nacionales a un momento posterior en el cual los países capitalistas

más avanzado hubieran efectuado sus transformaciones estructurales.

Este tipo de análisis va a impregnar la obra madura de Marx, siendo particularmente vidente en escritos de prensa como los citados. Pero ya a fines de la década de 1850 se puede ver un primer giro en este análisis, en la medida en que sus estudios preparatorios a la redacción de «El Capital» por medio de sus investigaciones contenidas en los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política). En estos cuadernos privados el Marx economista-político comienza a recurrir cada vez más a la antropología, y por ello se pueden percibir en su redacción una nueva comprensión de los bienes comunes, ya no sólo como entidades materiales tangibles, sino también como bienes intangibles, productos de relaciones sociales históricas. Al respecto es muy lúcida su observación sobre el lenguaje: «El lenguaje mismo es tan producto de una comunidad como, en otro sentido, lo es la existencia de la comunidad misma. Es, por así decirlo, el ser comunal que habla por sí mismo» (Marx, 1967:140).

Lo que se describe en los *Grundrisse* es un proceso evolutivo del ser humano, que como animal social y gregario, que vive un proceso continuo de individuación, de emancipación respecto a sus condicionantes naturales. El equivalente marxiano al «estado de la naturaleza» viene a ser la colectividad tribal, una entidad comunitaria natural:

La comunidad tribal, salida directamente de la Naturaleza o, si se quiere, de la horda (comunidad de sangre, lengua y costumbres), es la primera condición de la apropiación de las condiciones objetivas de existencia y de la actividad reproductiva y objetiva (pudiendo ser esta actividad la de pastores, cazadores, cultivadores, etc.) (Marx, 1989:68).

En este nivel la propiedad sería absolutamente colectiva, pero en el entendido que el individuo no es propietario o poseedor sino en tanto que es miembro de la colectividad a la que pertenece por lazos de sangre, lengua y costumbres. Marx solamente reconoce en esta etapa el concepto de "propiedad privada general", que aplica a la comunidad de mujeres, en oposición a la propiedad privada exclusiva, que ejemplifica en el matrimonio (Manuscritos Económico-filosóficos, 1844). En este estadio no sería posible

ningún grado de acumulación dado el precario dominio del medio natural, por lo cual no se establece ningún grado de desigualdad económica que origine clases sociales al interior del grupo.

Las costumbres tradicionales empiezan a aparecer en sus textos de una forma matizada. Si a inicios de la década, en «El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte» Marx consideraba que «la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos» (Marx, 1978: 408), pero a finales de la década ya comienza a percibir componentes emancipadores al interior de las tradiciones culturales, en una mezcla impura con elementos opresivos y denigrantes que es necesario discernir.

7.5 El Marx tardío: del reino de la necesidad al reino de la libertad

Bajo el concepto de «Marx tardío» o «último Marx» se viene haciendo referencia en décadas recientes a un cambio progresivo en la perspectiva de este autor en la fase final de su vida. Una evolución respecto a las posiciones del llamado «Marx maduro», que ya hemos reseñado. Algunos autores cifran el inicio de ese cambio hacia 1863, otros con la constitución de la primera internacional en 1864. Lo cierto es que desde la mitad de la década de 1860 hasta su muerte en 1883 es posible advertir una «segunda ruptura epistemológica», mucho más lenta que la producida en 1845-46 cuando redactó la Ideología Alemana, pero no menos significativa. Da cuenta del inicio de este giro el «Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores», de octubre de 1864, donde se detiene a revindicar el aporte del primer socialismo en la persona de Robert Owen y del movimiento cooperativista, del que destaca lo siguiente:

Es imposible exagerar la importancia de estos grandes experimentos sociales que han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de las «manos»; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior,

destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría (Marx, 2001 b).

En este singular pasaje Marx parece abandonar su análisis lineal de los «modos de producción» mecánicamente secuenciados, en la medida en que homologa los estadios precapitalistas a las formas capitalistas de trabajo, en la medida en que una forma superior, el «trabajo asociado», pueda superarlos y permitir una forma no alienada de producción y trabajo humano. De manera similar se expresa en su discurso ante el «Primer Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores» de 1866, donde postula que los trabajadores prioricen la creación de cooperativas de producción por sobre las de consumo pues considera que las primeras transforman las bases del modo capitalista mientras que las segundas sólo alteran sus efectos.

En 1867 se va a publicar el primer volumen de «El Capital». Ya hemos hecho amplia referencia a los capítulos XXIV y XXV del primer volumen de «El Capital», dedicados al proceso de acumulación originaria (o primitiva) en los cuales Marx estudia con atención los *enclosures* ingleses de los siglos XVI y XVII y XVIII. Sin embargo, la atención de Marx por los bienes comunes no se reduce a estos capítulos. En cierta forma, más allá de su rigor econométrico e historiográfico, toda esta obra se puede leer como un gran tratado sobre la relación entre «el reino de la libertad» y el «reino de la necesidad», aspecto que queda de relieve en la siguiente cita del tomo III que sintetiza brillantemente el hilo argumental de toda la obra:

En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los medios externos: queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse

dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza (Marx, 1966: 759).

La referencia al «hombre socializado» nos retrotrae a la X tesis sobre Feuerbach, en la que ya se nos propuso una «sociedad humana» y una «humanidad socializada». Pero en esta ocasión, la X tesis se concretiza en la posibilidad que los «productores asociados» puedan poner bajo «control común» sus intercambios. La razón práctica es llamada a intervenir para hacer posible la armonización de los dos reinos, el de la libertad y el de la necesidad, por medio de una regulación que permita el minimizar los costos energéticos vitales como también maximizar la dignidad del productor. La idea matriz de la X Tesis sobre Feurebach no ha sido abandonada. Se vuelve a expresar su contenido abriéndolo a un horizonte posibilidad en el que «la centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo al fin alcancen un punto donde se vuelvan incompatibles con su tegumento capitalista» de una forma que ese «tegmento se rompe en pedazos con un estallido» (Marx, 1966: 750).

Pero la gran incógnita que «El Capital» no despeja tiene relación con las mediaciones políticas e institucionales. Se apunta a una ruptura cualitativa que permitiría el «control común» de los intercambios por parte de una libre asociación de productores. ¿Pero cómo se puede compatibilizar la centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo? Es cierto que el bosquejo original de «El Capital» contemplaba un plan de cinco grandes secciones, de las cuales Marx sólo pudo concluir las dos primeras, y la segunda de ellas sólo en una gran parte, gracias a la edición de Engels. Pero István Mészáros, en «Más allá del Capital», sostiene que la causa es más profunda, ya que «el marxismo logró identificar los objetivos últimos de una transformación socialista radical pero no las formas y modalidades de la transición mediante la cual se podrían alcanzar esos objetivos.» (Mészáros, 2010: 589). Por lo que advierte que las restricciones de la teoría marxista con respecto a los problemas de la transición «se afirman hoy día como materia de gran interés práctico» (Mészáros, 2010: 590).

El problema de «las formas y modalidades de la transición» va a adquirir en la última etapa de la vida de Marx cada vez mayor relevancia. En parte porque esta será una demanda concreta que le plantearán los nuevos movimientos sindicales y los partidos

políticos. Y en parte porque su propia evolución intelectual le llevará a interesarse por los nuevos conocimientos en el ámbito de la antropología y la etnología. Además, la ruptura de la primera internacional en 1872 y el estallido de la Comuna de París en 1873 se convertirán en acontecimientos que harán inaplazable una posición respecto a los problemas de la transición al socialismo.

Uno de los dilemas más complejos que se plantearon a Marx en esta etapa se le propuso desde Rusia, respecto a las potencialidades políticas de la comuna rural, la *obshchina*, y que constituía un modo tradicional de distribución y gestión político-económica rural en la Rusia zarista. Una parte del movimiento socialista (Vera Zasúlich, Plejánov, Petrashevski, Herzen) coincidía con autores disímiles, tales como Tkachev, Lavrov, Mikhailovsky y Chernyshevskii en que esta institución era un espacio social con valor heurístico que podría anticipar la evolución socialista de Rusia sin la necesidad imperativa de pasar por una etapa de modernización industrializadora y occidentalizadora. En particular estos autores destacaban en la *obshchina* la existencia de propiedad común, gestionada bajo un sistema de autogobierno lo que suponía la inexistencia de derechos de herencia, mecanismos de solidaridad intergeneracional, procesos de responsabilidad colectiva y la toma de decisiones por consenso en asambleas o consejos (*mir*). Se garantizaba la igualdad económica y la democracia interna, por la elección directa de administradores y jueces. Y a diferencia de las experiencias fallidas del «primer socialismo» la *obshchina* era percibida como una institución autóctona, arraigada en la cultura campesina rusa.

Otros sectores del socialismo ruso eran escépticos de esta postura y acentuaban los elementos conservadores de la comuna rural. Advertían que el colectivismo de la *obshchina* tendía a absorber y anular el libre desarrollo de la individualidad personal y lo ejemplificaban mostrando que para sectores zaristas, como el representado por Kireevsky, valoraban a la comuna campesina como un espacio a preservar por representar una reserva espiritual del cristianismo ortodoxo, no contaminado por el individualismo y el egoísmo occidental. Por ello este campo pensaba que la *obshchina* sólo podía reproducir los lazos sociales existentes, las costumbres tradicionales y los ritos obsoletos bajo una perspectiva patriarcal que impedía el progreso y la movilidad social. En concordancia con el «Marx maduro» y sus artículos sobre la dominación colonial de la India, estos autores consideraban que la

pervivencia de la comuna rural era un efecto de la anacrónica prevalencia del régimen feudal, y planteaban que la necesaria modernización de la economía rusa acabaría con la *obshchina* permitiendo formas de propiedad privada productiva que alentaría la industrialización.

A fines de la década de 1870 estos dos sectores van a demandar de Marx un pronunciamiento respecto a esta polémica. Su respuesta va a llegar en 1882 en el prólogo a la segunda edición rusa del Manifiesto Comunista, en el cual expresa un apoyo crítico al sector que aprecia en la comuna rural un posible eslabón en la transición al socialismo que evite aplicar a Rusia las teorías deterministas del desarrollo capitalista. Su argumento es el siguiente:

En Rusia nos encontramos, cara a cara, con el rápido florecimiento de la especulación capitalista y la propiedad burguesa, y mientras aquellos empiezan a desarrollarse, más de la mitad de las tierras continúan siendo propiedad colectiva de los campesinos. Ahora la cuestión es: ¿puede la *obshchina*, aunque enormemente minada, como forma primitiva de propiedad común de la tierra, pasar directamente a la forma superior de propiedad comunista o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente? La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista (Marx- Engels, 1974, vol. 1: 101).

Este breve posicionamiento público había sido largamente estudiado durante el año anterior, de lo que da cuenta el borrador de respuesta a una carta de Vera Zasulich, que nos permite determinar el trasfondo de la argumentación marxiana sobre la *obshchina*. En ese texto comienza clarificando que su juicio respecto a la «fatalidad histórica» de la transformación de la propiedad de la tierra bajo el paradigma de los *enclosures* ingleses y la consiguiente acumulación primitiva sólo es aplicable a los países de Europa Occidental, donde «la propiedad comunal de tipo más o menos arcaico; ha desaparecido por doquier con el progreso social» (Marx-Engels, 1974, vol 3: 162), pero no se aplica mecánicamente a otros contextos. De allí que se pregunte por qué Rusia ha de escapar a ese destino:

Contesto: Porque en Rusia, gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional. Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, puede apropiarse todas las realizaciones positivas de ésta, sin pasar por todas sus terribles peripecias. Rusia no vive aislada del mundo moderno; tampoco es presa de ningún conquistador extranjero, como ocurre con las Indias Orientales (Marx-Engels, 1974, vol. 3: 162).

La crisis financiera que afectaba a la *obshchina*, sostiene en el borrador, no es fruto de una «decrepitud espontánea» sino el resultado de una deliberada política de endeudamiento provocada por la política modernizadora del régimen zarista. Por ello, si se altera revolucionariamente esta política, la comunidad rural «que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional». (Marx-Engels, 1974, vol. 3: 162). Esta evolución de la comunidad sería gradual «y el primer paso sería el de colocarla en unas condiciones normales sobre su base actual» (Marx, 1974, vol. 3: 162). Se incorporan los adelantos tecnológicos del sistema capitalista «sin pasar por sus Horcas Caudinas» (Marx-Engels, 1974, vol. 3: 162). Pero para lograrlo, para poder desarrollarse, «es preciso, ante todo, vivir, y nadie ignorará que, en el momento presente, la vida de la comunidad rural se encuentra en peligro» (Marx-Engels, 1974, vol. 3: 162). Por ese motivo, para salvar la comunidad rural, es necesaria una revolución: «Si la revolución se produce en su tiempo oportuno [...] ésta se erigirá pronto en elemento regenerador de la sociedad rusa» (Marx-Engels, 1974, vol. 3: 162). El concepto de revolución que Marx propone para la realidad de la comuna rural rusa se acerca muy claramente a la famosa afirmación de Walter Benjamin: «Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presentan de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en tren aplica los frenos de emergencia» (Benjamin, 1977: 1232), En este caso, un «freno de emergencia» ante la avasalladora desaparición de la propiedad comunal.

Marx refleja en este punto una fuerte influencia teórica de los estudios antropológicos de Lewis H. Morgan, en especial de

Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization, texto que propone una teoría de estadios en la evolución humana, en la cual ocupa un rol fundamental el análisis de las transformaciones de las técnicas productivas.

Friederich Engels profundizará en los estudios Morgan mediante la publicación en 1884 de «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado» en la cual formulará de forma acabada una teoría sobre el «comunismo primitivo» o más propiamente sobre el «régimen primitivo de propiedad común de la tierra», cuya conclusión sintetiza así:

Por todo lo que hemos dicho, la civilización es, pues, el estadio de desarrollo de la sociedad en que la división del trabajo, el cambio entre individuos que de ella deriva, y la producción mercantil que abarca a una y otro, alcanzan su pleno desarrollo y ocasionan una revolución en toda la sociedad anterior. En todos los estadios anteriores de la sociedad, la producción era esencialmente colectiva y el consumo se efectuaba también bajo un régimen de reparto directo de los productos, en el seno de pequeñas o grandes colectividades comunistas. Esa producción colectiva se realizaba dentro de los más estrechos límites, pero llevaba aparejado el dominio de los productores sobre el proceso de la producción y sobre su producto. Éstos sabían qué era del producto: lo consumían, no salía de sus manos. Y mientras la producción se efectuó sobre esta base, no pudo sobreponerse a los productores, ni hacer surgir frente a ellos el espectro de poderes extraños, cual sucede regular e inevitablemente en la civilización (Engels, 2004, 202-203).

La posición de Morgan se basa en una perspectiva evolucionista, que a primera vista parece tender al determinismo y en la cual la sociedad occidental ocupa el vértice superior de la realización humana. Pero una lectura atenta muestra que Morgan supera esta linealidad al plantear que el proceso civilizatorio capitalista engendra las condiciones para que algunos aspectos de las formaciones sociales tradicionales se reinterpreten en el contexto de la modernización. Este aspecto es de particular interés para Marx, quien en el borrador a Zasulich focaliza su atención en una de las conclusiones de Morgan, que cita textualmente: «“el nuevo sistema” al que tiende la sociedad moderna, “será un renacimiento (*a revival*), en una forma superior (*in a superior form*), de un tipo social arcaico”» (Marx-Engels, 1974, vol. 3: 162). Es una interesante

paradoja, ya que el avance de la ciencia y las fuerzas productivas impulsa a a las sociedades modernas a asumir formas productivas similares a las de la sociedad «primigenia», pero de una forma tecnológicamente avanzada.

Este *revival* bajo formas contemporáneas de la comunidad arcaica es descrito por Engels en el *Anti-Dühring* como la sustitución de «la anarquía en el seno de la producción social» por una «organización consciente y planeada» de tal forma que «termina la lucha por la existencia individual» permitiendo el tránsito desde las «condiciones de existencia animales a otras realmente humanas» (Engels, 1978: 280). La naturaleza, que antes dominaba al ser humano como algo extraño y que les dominaba por medio de la imposición de sus leyes es ahora reemplazada por «el pleno conocimiento real de las leyes de su propio hacer social». La arcaica comunidad coactiva, impuesta por el imperio de la necesidad, es reemplazada ahora por una comunidad libremente asumida en la que «el hombre socializado, los productores asociados, regulan racionalmente este su intercambio» (Marx, 1966: 759).

Este raciocinio estaba contenido de forma germinal en el Manifiesto de 1848, cuando se sostiene que la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, como formas precedentes de la propiedad burguesa, están siendo abolidas cotidianamente por el proceso de concentración de la propiedad que genera el progreso de la gran industria. (Marx-Engels, 1974, vol. 1: 123). Y por ello el dilema a resolver se define en función de permitir la libre apropiación de los productos sociales pero impidiendo que esta apropiación sojuzgue el trabajo ajeno (Marx-Engels, 1974, vol. 1: 125). De tal manera que superados los antagonismos de clase pueda surgir «una asociación en que el libre desarrollo de cada persona sea la condición para el libre desarrollo de todos» (Marx, 1974, vol. 1: 130).

Marx busca en los estudios de Morgan (como también en los de otros antropólogos de la época como Phear, Maine y Lubbock) elementos que permitan rastrear la condición de posibilidad de un proyecto que Krader sintetiza en la forma de una tesis:

La comunidad primigenia, formada por iguales, es la forma revolucionaria de la sociedad, forma que recibirá un nuevo contenido tras la mutación histórica que ha experimentado la humanidad y una vez que haya sido superada la explotación en la forma de esclavitud, servidumbre y capitalismo (Krader, 1988: 4).

La carta a Vera Zasulich, advierte Kevin Anderson (Rahmani, 2012: 2), revela que el «último Marx» ya no busca formular una teoría histórico-filosófica general para interpretar todas las sociedades, sino que comprende que se debe analizar sistemáticamente cada una en particular. Piensa que si una sociedad inicia un proceso de mutación capitalista se verá impactada por la ley del valor-trabajo y por las regularidades que describe el primer volumen de *El Capital*. Pero las sociedades precapitalistas permanecen abiertas a distintas posibilidades y patrones de desarrollo futuro, por lo cual no deberían padecer de forma innecesaria los males de la acumulación primitiva. La propiedad comunal, tanto en su forma rural como en otros contextos sociales, podría preservarse en la transición hacia una sociedad burguesa. Pero la condición de su pervivencia es también su transformación.

Krader (1988: 6) opina que los estudios antropológicos permitieron a Marx captar la gran variabilidad de las sociedades, arraigadas en procesos de permanente continuidad y discontinuidad, de acomodación y transformación. Toda institución humana es entendida desde esta óptica como perecedera y sujeta a evolución bajo unas determinadas condicionantes «naturales» de carácter indeterminado, que escapan al control o planificación deliberada. Abandona el fatalismo y determinismo histórico que percibimos en especial en la década de 1850, influido por el estudio de la economía política. En esta fase da continuidad a las tesis de antropología filosófica, especialmente en los manuscritos de los cuadernos de París, pero ahora reelaborados al calor de los estudios etnológicos.

Percibió que las instituciones humanas cooperativas y las relaciones de trabajo comunales o colectivas no eran un estadio primigenio que se disolvería universalmente y de forma natural en la medida en que se desplegara la producción e intercambio de excedentes y su posterior apropiación en la forma de plusvalor por parte del Estado. Este proceso, verificable en las sociedades de Europa occidental, deja de ser en su pensamiento una ley histórica, y las percibe como una posibilidad más, condicionada por la propia actividad y desarrollo orgánico de estas comunidades, que se producen a sí mismas bajo las condiciones naturales en las cuales están insertas, en el desigual desarrollo del progreso humano.

Un ejemplo de lo anterior es su atención a lo que Morgan llamó «sociedad gentilicia» que Marx interpretó como «una institución

concreta, a la vez que desde un punto de vista abstracto, como estadio del progreso evolutivo» (Krader 1988:9) lo que ejemplifica un modelo de sociedad en la cual el esfuerzo por adquirir riqueza personal y privada es desplazado por el desarrollo de instituciones colectivas de propiedad, sin recurrir necesariamente para ello a la forma Estado. Krader sostiene que el interés de Marx por este tipo de experiencias históricas radica en que ve en ellas una *anagnórisis* del hombre contemporáneo «que mantiene arraigado en su ser social un factor democrático e igualitario» proveniente de una conducta «arcaica comunal» (Krader, 1988: 9).

Estos rasgos «ancestrales» revelarían *anagnóricamente*, en el trascurso de la trama vital de la historia humana, la posibilidad antropológica de establecer aquella libre asociación de productores, que regulando racionalmente sus intercambios, satisfacen sus necesidades y alcanzan sus fines externos, pudiendo aspirar a ir «más allá de la órbita de la verdadera producción material» y permitiendo que comience el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran como fin en sí, en «el verdadero reino de la libertad» (Marx, 1966, vol. 3: 759).

7.7 El proyecto marxiano como «transubstanciación de la propiedad»

De acuerdo al itinerario conceptual que hemos esbozado, podemos compartir con Quilligan (2010) que los bienes comunes sólo aparecen en pocos lugares de la obra marxiana, y no constituyen un hilo coherente que unifique su obra. Pero esta constatación no nos hace concluir que la discontinuidad y los cambios conceptuales que se han reseñado impliquen que el espacio de los bienes comunes sea irrelevante o intrascendente para Marx. Por el contrario se puede afirmar que toda la producción marxiana busca desentrañar la naturaleza y la potencialidad del procomún. En esta búsqueda se pueden reconocer fases analíticas discrepantes y profundas reevaluaciones de aspectos fundamentales. Pero estos giros y desplazamientos vienen a reafirmar que los bienes comunes constituyen para el filósofo de Tréveris un elemento que intenta, una y otra vez, integrar en la arquitectónica general de su obra.

Pero esta integración es altamente dilemática en la medida en que Marx asigna a su labor filosófica una función transformadora y no sólo interpretativa. Los bienes comunales que Marx analiza no constituyen para él una institución natural, que se deba preservar como fin en si mismo. Los descubre como producto de la actividad humana, institucionalizados y arraigados en los usos y costumbres sociales. Se trata de artefactos arcaicos, instituidos para organizar la relación del ser humano con la naturaleza, de acuerdo a los modos de producción de las formaciones sociales precapitalistas. De acuerdo a los procesos de evolución productiva que Marx descubre y analiza sistemáticamente, el destino de estas instituciones sería su invariable desaparición, dando lugar a la constitución de nuevas formas institucionales y económicas descorporativizadas, instituidas bajo las leyes impersonales e individualizadas del modo de producción capitalista.

Pero la desaparición y desconstitución de las instituciones del procomún presupone también la destrucción de un acervo patrimonial que arraiga a los seres humanos a un territorio y a vínculos de responsabilidad intergeneracional, garantizando condiciones básicas de vida mediante la primacía del valor de uso por sobre su valor de cambio. Por ello los procesos de acumulación originaria que vienen a cercar los bienes comunales no sólo destruyen instituciones culturales autoritarias o estrategias

productivas anquilosadas, sino también la identidad de un hombre imperfectamente socializado que es reemplazado por un ser humano monádico y alienado. Por ello la pregunta que Marx va a hacer cada vez recurrentemente al fin de su vida tendrá relación con la posibilidad de transformar las instituciones del procomún, despojándoles de sus aspectos arbitrariamente coercitivos y constrictivos de la libertad, de tal forma que sean fundamento de posibilidad para una existencia humana socializada.

El proyecto global de Marx se puede interpretar como la pretensión de «superar» la concepción capitalista de propiedad, en un sentido hegeliano: una negación que contiene en su interior el término negado, mediante un proceso que reconoce que aquello que es superado abarca en germen una verdad (*Aufhebung*) que solo se despliega en un estadio superior. La propiedad privada, despojada de su carácter privativo, mantiene continuidad formal con sus expresiones precedentes, pero adquiriendo una naturaleza diferente, en ruptura radical con su anterior carácter excluyente.

No es de extrañar que el procomún, como expresión de la dimensión social en el socialismo, haya sido arrinconado lo largo del siglo XX, como destacan autores disímiles, como Karl Kautsky, en «Marxismo y a Bolchevismo: Democracia y Dictadura» (1934), Anton Pannekoek en «Propiedad pública y propiedad común» (1947) o Paul Mattick en «La gestión obrera» (1969). Sin embargo, es posible que una relectura más integradora e integral de la obra de Marx, como la que hemos propuesto en este apartado, permita devolver a los bienes comunes su centralidad política. Algo que por ejemplo, ha destacado Jacques Rancière, quien ha recurrido a la noción de bienes comunes a la hora de formular una nueva definición de socialismo, en su reciente obra *La méthode de l'égalité*:

...la idea de socialismo es la idea de un mundo en el que los bienes comunes necesarios a todo el mundo para la vida son en la mayor medida posible propiedad de la comunidad y su régimen de uso está en función del interés de la mayoría [...] la idea de socialismo sería la idea de asociación, es decir, que aquello que es común sea gestionado en la medida de lo posible de acuerdo con formas que sean las formas de ejercicio de un poder de cualquiera o de un poder de la mayoría [...] Aquello a lo que podemos llamar “socialismo” es ese doble aspecto de propiedad común, de aquello que concierne a

la mayoría y de participación de la mayoría en la gestión de esa propiedad común (Rancière, 2012: 306-307).

La definición de Rancière se enlaza con la hermosa expresión de Juan David García Bacca, respecto al interés de Marx por lograr la «transubstanciación de la propiedad privada» (1973: 658). Ese horizonte supera la mera redistribución o la incorporación de criterios de justicia en la producción y distribución de la riqueza de acuerdo a la ley del valor-trabajo. Para García Bacca lo que buscaba Marx era un cambio sustancial de la noción misma de propiedad, hacia una concepción relacional de la misma, en un proceso político deliberado, que permite regir la organización de la vida material de acuerdo a las decisiones libres de un ser humano socializado y no de acuerdo a las leyes deterministas de la naturaleza y la necesidad.

Capítulo 8

LOS BIENES COMUNES INTANGIBLES EN EL CAPITALISMO COGNITIVO

Esta sección analizará críticamente el concepto de «economía del conocimiento y la información», para relevar la importancia de los bienes comunes intangibles en su dinámica productiva. Sondeará la tesis de un proto-modo de producción «entre pares», basado en la gestión colaborativa. Analizará los bienes intangibles de acuerdo a su calidad y carácter. Comparará los sistemas de patentes y derechos de propiedad intelectual que permiten su apropiación y las resistencias a su «comoditización» desde el software libre y las propuestas de flexibilización de derechos de autor. Y finalmente advertirá sobre el «fetichismo tecnológico», proponiendo un marco mínimo de discernimiento en dilemas vinculados a estas materias.

8.1 La producción *peer-to-peer* a debate.

En 1967 John Kenneth Galbraith (1986) describió un proceso de concentración de la economía norteamericana junto a un desarrollo exponencial de la tecnología y de la financiarización. Advirtió una reducción de los sindicatos y del Estado y el advenimiento de una «teco-estructura» que tendería a concentrar decisiones. Touraine (1969), Drucker (1968), Tofler (1973) y Bell (1976) van a explorar este cambio bajo la idea de «sociedad postindustrial».

Es el tránsito entre un paradigma «fordista- taylorista», enmarcado en la escuela keynesiana, hacia un paradigma tecno-económico «post-fordista-toyotista», enmarcado en la escuela monetarista de Chicago (Coriat, 1992). Este nuevo modelo impulsa la productividad con un sistema integrado de gestión que abandona la cadena en serie para reemplazarla por la desconcentración productiva. Supera la integración vertical u horizontal fordista mediante trabajadores polivalentes, tecnología multifuncional para la producción simultánea de varios productos (*Just in time*) y una «línea de arranque» en reemplazo de la tradicional «línea de empuje».

Las economías «de escala», que buscaban la eficiencia por el lado

de la oferta, graduando sus escalas de producción de un tipo único de producto, dejan paso a las economías «de gama», que logran eficiencia graduando la demanda por marketing y distribución de diferentes productos. Se crean puestos de trabajo especializados, aumenta el área de servicios, se feminiza la mano de obra, y un los análisis socio-económicos privilegian las tipologías de nivel de consumo por sobre la clase social. Se subjetivizan los vínculos con las mercancías, perfeccionando el trabajo relacional y comunicativo para interpretar a los deseos y valoraciones. Adquiere centralidad el control de la información y el conocimiento que potencialmente puede añadir valor agregado.

El nuevo paradigma «post-fordista-toyotista» presupuso un reconocimiento de los factores comunicativos a nivel productivo. Masuda (1984) vaticinó acertadamente que las innovaciones computacionales incrementarían la productividad exponencialmente. Para ello se perfeccionó la gestión de la información y los flujos de comunicación. Hoy se demanda cada vez más la opinión de los operarios en el proceso de mejora continúa, teniendo en cuenta sus sugerencias en el ámbito del control de calidad. Pero simultáneamente sus condiciones contractuales se deterioraron, al extenderse de forma abusiva los mecanismos de subcontratación.

De allí que algunos especialistas observen la emergencia de un nuevo modo de producción, en fase germinal, al que llaman *peer-to-peer* (P2P). Perceptible en el ámbito de la información y la industria cultural, sería potencialmente extendible a la provisión de otros servicios y de bienes materiales. Benkler (2006) ha teorizado sobre «Commons-based peer production». Bauwens se ha centrado en «La economía política de la producción de pares» (2005). Ricci y Wiese (2011) han investigado la consolidación de un «Imperativo de la colaboración» en el ámbito empresarial. Gutiérrez-Rubí y Freire hablan de «empresa *Crowd*» (2013) entendiendo por multitud los vínculos asociativos informales y extensos. Se extienden neologismos como: *Crowdfunding*, *Crowdthinking*, *Crowdcuration*, *Crowdcreating*, *Coworking* que muestran que la reciprocidad adquiere centralidad en los sectores más innovadores de la economía:

Una nueva forma de producir está emergiendo. Con esto quiero decir: una nueva forma de producir cualquier cosa y todo, tanto si se trata de software, alimentación o incluso ciudades. Estamos

descubriendo ahora (y en muchos casos re-descubriendo), que aquello que una vez exigió organizaciones rígidas y de una sociedad definida por la mentalidad de las jerarquías, se puede también hacer a través de la libre asociación con otra gente (Bauwens, 2012).

Kelly en *New Rules for the New Economy* (1997) sostuvo que en el nuevo contexto tecnológico la riqueza se tiende a derivar directamente de la innovación, y no de la optimización. El proceso económico se orientaría a «apoderarse de manera imperfecta de lo desconocido» lo que puede implicar que «el ciclo de encontrar, nutrir y destruir» ocurre más rápido y con más intensidad que nunca» (Kelly, 1997: 21). La incorporación masiva de la alta tecnología subordina el problema de la productividad al de la pertinencia, propio de la era «postfordista». El dilema, no es producir más rápido sino saber exactamente «que producir». La línea de producción unidireccional se transforma en el cuello de botella económico. Para captar las áreas con valor agregado es necesario recurrir a las «multitudes inteligentes» (Rheingold, 2002).

Bauwens considera que el cambio de paradigma tecno-productivo permite producir valores de uso directamente, fuera del control del mercado, «post-capitalistamente» en la medida en que su reproducción no se basa en el capital sino en una infraestructura basada en redes distribuidas. La producción «entre pares» representaría un tercer modo de producción, auto-organizado, sobre la base de una amplia diversidad de pequeños grupos o individuos que configuran una jerarquía de coordinación que parte desde abajo. Es un modelo que no busca abolir el mercado sino que lo subsume como un subsistema, asignando recursos de acuerdo al criterio de precios. Tampoco busca abrogar al Estado, sino que lo reubica como un socio en la generación de una infraestructura de participación. Siguiendo a Cosma Orsi, sería un «Estado-socio» como: «una forma de Estado que permite y facilita la creación de valor social por parte de sus ciudadanos» (Bauwens, 2012). Este Estado «crea el entorno adecuado y la infraestructura de apoyo para que los ciudadanos pueden aportar valor mediante el trabajo P2P del cual se beneficia la sociedad en su conjunto» (Bauwens, 2012). Lo público se reenfoca, desde la provisión directa de los bienes y servicios a la provisión de una infraestructura institucional que permite la cooperación, protegiendo los bienes comunes y facilitando a los ciudadanos su acción auto-organizada. Este

enfoque sería coherente con la creciente conciencia del origen colectivo de la creatividad, lejos de la *creatio ex nihilo*.

Esta economía *peer to peer* permite a Bauwens pensar en tres modelos de negocios basados en la producción colectiva: *Share Economy*, *Commons Economy* y *Crowdsourcing Economy*. En el primer caso, *Share Economy* comprendería plataformas participativas para la expresión creativa, como *YouTube*. Esta participación no se cobra ni se remunera pero los propietarios de las plataformas ofertan servicios complementarios y espacios publicitarios. Por *Commons Economy* Bauwens entiende comunidades que producen «artefactos comunes» disponibles bajo régimen común, como es el caso del software libre. En torno a estos artefactos se genera un ecosistema de negocios, basado en empresas de servicios con valor agregado. Linux sería el modelo paradigmático. Finalmente *Crowdsourcing Economy* supone implicar a una audiencia (universal o particular) en su cadena de valor. Bajo la lógica del *Crowdsourcing* operan plataformas como *Choosa*, *Twago*. Este modelo se vincula a los conceptos de *Crowdfunding* (financiación colectiva o micromecenazgo), *crowdcreation* (especialmente en arquitectura, urbanismo y diseño) *Crowdvoting* (Convocatoria a una votación para validar una idea en el mercado) o *Crowdwisdom* (incorporar de forma integral el conocimiento de los clientes).

8.2 El cercamiento de los comunes intangibles

La «economía del conocimiento» enfrenta un dilema crucial dada la dimensión inmaterial de sus mercancías, clave de la rentabilidad en la sociedad «postindustrial» (Gorz, 2008). Esta esfera no es apropiable y mercantilizable *per se*. Polanyi (1997:122) advirtió que ello exigía una ficción técnico-jurídica que permitiera disfrazar de mercancía aspectos del producto, reservando derechos exclusivos. «No obstante este disfraz no cambia nada a la realidad de bien común del bien así disfrazado» (Gorz, 2008).

En la fase «fordista» los conocimientos asociados a los medios de producción, como diseños de máquinas y tecnologías, se podían monopolizar ya que eran inseparables del bien material que los contenía. La innovación era un componente más del «capital constante». En la fase «postfordista», los bienes inmateriales se pueden desvincular de cualquier objeto o persona que los contenga, ya que «acceden a una existencia independiente de todo uso

particular y se convierten en susceptibles de ser reproducidos en cantidades ilimitadas por un coste ínfimo, tras su traducción en programas» (Gorz, 2008). La digitalización hace posible su masificación transformándolos en bienes abundantes, de disponibilidad ilimitada y común, en la medida en que permanezcan bajo el dominio público.

Un signo inmaterial se puede convertir en mercancía si se puede objetivar, circular, intercambiar y vender, «por lo que el trabajo inmaterial no es solamente fuente de productividad, sino también en sí mismo trabajo productivo» (Blondeau, 2004: 33). Pero se trata de una conversión necesariamente provisoria e incompleta de un «bien común disfrazado [...] cuyo acceso y uso libres están prohibidos porque permanecen siempre posibles» (Gorz, 2008). Quienes poseen el dominio de un bien inmaterial sólo pueden vender mediante patentes y *copyrights* los derechos de acceso o de uso «bajo licencia» pero no pueden vender, aunque lo deseen, la propiedad misma del bien intangible tal como se haría con una verdadera mercancía. Gorz concluye así que «la economía del conocimiento» se basa en la apropiación de una riqueza cuya vocación es la de ser un bien común:

Todo lo que se traduce en lenguaje numérico y reproducible, comunicable sin gastos tiende irresistiblemente a convertirse en un bien común, incluso en un bien común universal cuando es accesible a todos y utilizable por todos. Cualquiera puede reproducir con su ordenador contenidos inmateriales como el diseño, planes de construcción o de montaje, fórmulas y ecuaciones químicas; inventar sus propios estilos y formas; imprimir textos, grabar discos, reproducir tablas (Gorz, 2008).

En una economía basada en el conocimiento como innovación productiva, radicaría una contradicción ente los rasgos rentistas que aspiran a medrar sobre los derechos de propiedad intelectual y los aspectos creativos e innovadores que le caracterizan de suyo, que demandan colaboración, cooperación y construcción de espacios de dominio compartido. Esta contradicción adquiere centralidad en la medida en que la preeminencia del «individualismo posesivo» puede secar las fuentes de riqueza. Hardt y Negri observan una paradoja:

La producción social y económica contemporánea tiene un carácter cada vez más común, que desafía y excede los límites de la propiedad (privada). La capacidad de capital para general ganancia está disminuyendo, como resultado de la pérdida de su capacidad de empresarial y del poder administrar disciplina y cooperación social. Por el contrario, el capital acumula cada vez más riqueza principalmente por medio de formas de renta, casi siempre organizadas mediante instrumentos financieros, a través de los cuales captura valor que es producido socialmente y con independencia de su poder. Pero toda instancia de acumulación privada reduce la potencia y la productividad de los bienes comunes. De esta suerte la propiedad privada se está convirtiendo no sólo en un parásito, sino también en un obstáculo para la producción y el bienestar social (Hardt -Negri, 2011: 6).

La producción inmaterial tiende a adquirir un carácter cada vez más común, por lo que desafía y excede los límites de la propiedad privada y estatal. En el ámbito de las redes telemáticas este proceso es evidente, se observa que la gestión colaborativa constituye una estrategia que fortalece la capacidad innovadora gracias a una administración basada en la auto-regulación de unidades autónomas vinculadas por mecanismos eficientes de cooperación social. Sin embargo, esta posibilidad entra en contradicción con las tendencias rentistas. Lo que parece surgir, plantea Cárdenas (2011), es una producción basada en el «uso de redes sociales, colaboración, donación de tiempo y creatividad, y en contratos no formales y no vinculantes por fuera del mercado laboral tradicional».

8.3 La especificidad de los bienes comunes inmateriales

Comprender los bienes comunes intangibles exige un acercamiento específico. Vercelli y Thomas han propuesto una clasificación general según «calidad» y «carácter» que parte de una definición genérica de bienes como «todo aquello que tiene (o puede tener) un valor, un interés, una utilidad, un mérito» (2008, 53) y que consecuentemente puede ser objeto de derecho, y protegido jurídicamente. La «calidad» de los bienes apunta a las características o propiedades constitutivas, su composición elemental. Podemos distinguir entre bienes materiales (o tangibles) y de bienes intangibles (inmateriales, culturales, intelectuales, del ingenio o del espíritu humano).

Los bienes materiales son objetos tangibles del mundo físico, en cambio los intangibles son las ideas, costumbres, conocimientos, creencias, lenguajes, tradiciones, saberes, formas de expresión, artes, o técnicas genéricamente abstractas, dinámicas y se encuentran dispersos. Mientras los bienes materiales son limitados, finitos, agotables, en competencia y escasos, los intangibles se presentan ilimitados, infinitos, inagotables, no consumibles, no devastados, no contradictorios entre sí y basados en la abundancia. La distinción entre bienes materiales e inmateriales no siempre es clara. Las nuevas tecnologías digitales, los avances en inteligencias artificial, biotecnología o nanotecnología complejizan la definición de la «calidad» de los bienes, con consecuencias en el plano legal ya que algunos bienes materiales incluyen también a aquellos objetos que actúan como soporte del trabajo intelectual. La diferencia entre el libro, como objeto material, y el bien intelectual que contiene parece evidente. Pero esta distinción es más borrosa en un programa informático o una secuencia cromosómica.

La diferencia por «calidad» se complementa con el «carácter» de los bienes, una característica que complementa la «calidad» y que determina a los dueños o titulares del bien, delimitando el modo como se administra. El «carácter» apunta a las regulaciones legales, pertinentes a un bien específico. En lo jurídico se tiende a considerar el carácter como un indicador de la relación de un objeto con las personas naturales o jurídicas, comprendidas como dueños, titulares, poseedores, tenedores, usuarios, etc. El «carácter» da cuenta de las circunstancias, formas o estilos distintivos de propiedad y de uso que le son propios y que distinguen a un bien de otros. Un mismo bien puede estar en relación con un individuo en carácter de propiedad, usufructo, dominio, alquiler, etc.

El «carácter» de los bienes funciona de forma diferente si se aplica a los materiales o a los inmateriales. La regulación de los materiales arraiga en la tradición del derecho romano que hizo según el régimen de «propiedad/dominio» o «derechos reales», que otorga al titular plena potestad para usar, gozar o disponer del objeto según su voluntad, con mayores o menores limitaciones dependiendo de la legislación y faculta para excluir a terceros de la relación con el bien. Sólo contempla la copropiedad o condominio cuando existe pluralidad de titulares sobre las partes indivisas de una misma cosa. En cambio los bienes intelectuales se han regulado jurídicamente de acuerdo a la tradición moderna que aplica el régimen de los «derechos intelectuales» que se caracteriza por poseer «mayor

heterogeneidad, diversidad y dinamismo que el sistema de la propiedad/dominio de los bienes materiales» (Helfrich: 2008, 56). Estos derechos se expresan históricamente de dos maneras: como propiedad industrial y como derechos de autor.

El diferente régimen de protección jurídica que se aplica a bienes materiales e inmateriales presupone que estos últimos, en *strictu sensu*, no son apropiables. A diferencia del régimen de derechos de propiedad material, los derechos intelectuales son limitados en el tiempo y no son excluyentes debido a que el sistema de los derechos intelectuales busca el equilibrio entre los intereses de los creadores y la comunidad, tendiendo a la distribución de los bienes intelectuales pero a costa de mantener cierta incertidumbre en su carácter. El régimen de propiedad o dominio material tiende a garantizar la certeza jurídica del «carácter» del bien, pero a costa de una mayor concentración de su propiedad.

Esta diferencia es más clara si analizamos el régimen de propiedad. Los bienes materiales pueden tener tres tipos de carácter: Privados cuando tienen un dueño, ya sea una persona física o jurídica, o un Estado, en cuanto titular exclusivo de sus derechos. Público cuando están bajo titularidad de un Estado, o de las administraciones subnacionales o municipales, y se consideran como pertenecientes a toda la comunidad. Su destino es el uso público, pero el ejercicio de los derechos sobre ellos está sujeto a la reglamentación gubernamental que los administra. Y común cuando se encuentran en situación de comunidad de propietarios. Los intelectuales se pueden regular con carácter «privativo», «público» o «común». Pero este tipo de bienes se presentan como ilimitados, infinitos, inagotables, no consumibles, no devastados, no contradictorios y abundantes. Se hace mucho más flexible la administración de los derechos el autor, productor o inventor del bien determinado. Es posible implementar sub-categorías que gradúen la reserva o liberación de los derechos de autor o patentes industriales.

Se puede hablar de propiedad intelectual e industrial a partir del siglo XVIII, coincidiendo con el influjo lockeano (Sábada, 2008: 54). Con anterioridad las regulaciones y derechos exclusivos tenían carácter gremial o estamental, y garantizaban los monopolios corporativos de artesanos especializados o de la casta sacerdotal. La imprenta supuso un reto al control de la información y el conocimiento, que el absolutismo trató de restringir por mecanismos legales. Solamente con advenimiento del primer

capitalismo liberal y de las revoluciones inglesa y francesa se va a consolidar un paradigma «autor/inventor» que dominará hasta la actualidad.

Los derechos de propiedad intelectual e industrial han pasado por cuatro fases: inglesa, francesa, americana y global (Sábada, 2008), que muestra la conformación de un «cuasi-mercado» de las ideas, evolucionando en paralelo a la consolidación de la protección legal de los bienes tangibles. En la «fase inglesa» se produce un primer contrato social sobre el conocimiento por el cual se aceptan restricciones a la libre reproducción de impresos a cambio de una difusión mucho más rápida. Y el Estado aumentó su capacidad de control y censura (Busaniche, 2007:16). La «fase francesa» buscó que las patentes y el derecho de autor garantizaran a inventores y autores el control sobre sus obras y que gozaran de un incentivo a la creación independiente a la voluntad de editores, mecenas o gobiernos. Se comprendía que ello operaba bajo la forma de un privilegio o monopolio temporal, y en ningún caso bajo la idea de propiedad en el sentido jurídico y perpetuo del término (Attali, 1989: 290).

La «fase americana» trata de armonizar el interés del autor o inventor, afirmado en la «fase francesa», con el fin o destino social de sus obras. Se privilegiará a quienes patenten las obras por sobre los autores materiales efectivos, y a los financistas o productores por sobre los investigadores o creadores. Estos criterios respondían en su origen al afán de Jefferson y los constitucionalistas americanos por hacer del sistema de patentes y *copyright* un acicate de la innovación en artes y ciencias en tanto motor de desarrollo económico. Este productivismo se exacerbará bajo el modelo «fordista» por la judicialización de la explotación comercial de patentes, conformando un «capitalismo monopolista» que crecientemente sustituirá la libre competencia por la disputa acotada entre oligopolios.

La universalización de la «fase americana» en la actual «fase global», abarca todos los ámbitos sujetos a potenciales intercambios comerciales. Es el tránsito definitivo de la patente o del derecho de autor como incentivo o protección del creador y su obra al monopolio rentista de un conglomerado corporativo. La ampliación del espectro de lo patentable incluye funciones y algoritmos matemáticos, biotecnologías, vida orgánica y tecnologías digitales. Se incentivan acuerdos vinculantes entre los Estados que internacionalizan las normas referidas a *copyright*, marcas

registradas, patentes, diseños industriales, denominaciones de origen. Los litigios pasan de la esfera del derecho civil o comercial al derecho penal (Busaniche, 2007:18). El «dominio público» ve progresivamente delimitado y acotado: «constituye un bien común, la herencia cultural de la humanidad, y está bajo la permanente amenaza de nuevos monopolios» (Busaniche 2007, 23).

La reproducción técnica de la obra intelectual impone nuevas tensiones aparejadas al cambio tecnológico. Mientras se necesitó de cierta capacidad industrial para reproducir las ideas el control de las copias y reproducciones ilegales se ejerció con facilidad. Pero bajo la nueva reproductibilidad digital, a un costo marginal, casi nulo, sin pérdida de calidad ni problemas de economía de escala, se han abierto dilemas relevantes al derecho social a reproducir el conocimiento.

8.4 El software libre y las «cuatro libertades»

En reacción a la inflación normativa de los derechos de propiedad intelectual y patentes industriales surgió un movimiento que demanda la preservación de los bienes comunes intangibles y las libertades en el ámbito de la reproducción del conocimiento. Se ha originado en el campo de la programación y el desarrollo de nuevos sistemas operativos y sus aplicaciones. Un punto de partida fue la publicación de «Manifiesto GNU» (Stallman, 1985) que supuso el rechazo explícito al cercamiento del «código fuente» del software, sacándolo del dominio público.

Stallman propuso un sistema operativo que garantizara el total «control en el uso» a los usuarios de la informática: «un buen sistema de software tan libre como el aire» (Stallman, 1985). Así todo el equipamiento lógico podría ofrecer a los usuarios cuatro libertades fundamentales: de uso, de estudio, de distribución y de modificación. El manifiesto GNU sostiene que estas libertades están amenazadas debido a la hegemonía del software privativo, que impone cercos a los derechos de uso. Y a la vez que las restricciones propietarias, lejos de promover los avances y proteger a los creadores, obstaculizan el desarrollo de la tecnología. Las restricciones propietarias sobre el software atacan la solidaridad social, elemento fundante en la configuración de los sistemas informáticos. Su argumento remite al principio de autonomía ante la posible posición monopólica del programador.

Garantizar el libre acceso al código fuente permite a los usuarios cambiar o adaptar el sistema informático. También remite a la

necesidad de reducir costes de acceso al software, eliminando las barreras de entrada que operan mediante *royalties*. En contrapartida, para mantener el soporte lógico bajo dominio público, evitando el riesgo de sea apropiado ilegítimamente, ha impulsado la creación de licencias de código abierto que permiten explícitamente a los usuarios el acceso completo al código informático del software. Estas licencias permiten la utilización, copia, modificación y redistribución de la obra o trabajo a las que se aplican y simultáneamente garantizan para cualquier receptor una copia o una versión derivada. Hoy existe una infinidad de licencias libres que gradúan de distintas formas los derechos que reservan, siendo la más conocida *Creative Commons* impulsada desde 2001 por Lessig (2006).

El software libre supone un quiebre epistemológico que va más allá de la industria informática ya que desafía el paradigma de licencias comerciales y patentes basadas en el «individualismo posesivo». Stallman ejemplifica recordando que la industria del software no necesitó de patentes para su desarrollo, ya que estas no se reconocieron legalmente hasta 1982 y no tuvieron un efecto real en la regulación hasta 1990, un momento en el que estaba consolidada la base empresarial en este campo: «la idea de que las patentes de software se benefician los desarrolladores de software es una comprensión errónea del sistema de patentes» (Stallman 2009). Se observa un continuo proceso de parálisis de la innovación por la judicialización perpetua por supuestas violaciones de patentes por «entidades no practicantes» (ENP), propietarias legales de una patente que no fabrican ni utilizan, que interponen acciones judiciales para obtener compensaciones económicas de los verdaderos fabricantes del producto.

Esta industria intangible es una innovación disruptiva con los modelos tradicionales ya que por su funcionamiento compatibiliza de forma eficiente la sostenibilidad económica y la libertad de los usuarios, desconcentrando la oferta. Impugna la «fase global» del régimen de propiedad intelectual, ofreciendo una alternativa en el marco del mercado, que se comprende mediante la distinción de Ostrom entre «propietarios» de un sistema de recursos y «apropiadores» de unidades de recursos (Ostrom, 2002: 2). El software libre, como recurso de acervo común, permite que diferentes «apropiadores» exploten las unidades de recurso sin excluir y sin que el software mismo esté en manos de uno en particular. Bauwens ha identificado en el funcionamiento de la

industria del software libre una interacción permanente de tres actores que actúan coordinadamente a lo largo del proceso productivo:

Una comunidad de colaboradores que crean un patrimonio común del conocimiento, software o diseño; una coalición emprendedora que crea valor de mercado en la parte superior de ese patrimonio común, y un conjunto de "instituciones con fines de lucro" que gestionan la forma esta cooperación se lleva a cabo (Bauwens, 2012).

La comunidad de programadores, observa Buawens, no funciona sólo desde criterios participativos, sino valorizando la experiencia, con la lógica poliárquica que ha teorizado Ostrom en la gestión de los bienes comunes tangibles. Los criterios de asignación no pasan por la democracia (como decisión de todos los involucrados), o del mercado (sistema de precios) o de jerarquía (autoridad superior). Estos criterios serían modos de asignación propios de sistemas basados en recursos escasos. Pero en el caso de la industria del software libre el recurso productivo es bien abundante e inmaterial (conocimiento, código, diseños) por lo que puede ser objeto de reproductibilidad infinita, a un costo marginal.

En la producción entre pares la clave es el principio de «orientación al objetivo», el cual impulsa mecanismos de cooperación y autoorganización entre las partes asignando tareas de forma descentralizada e indirecta. (Himanen, 2002). Bauwens califica estos mecanismos de «estigmergicos», una categoría trasladada del campo biológico que describe el comportamiento de los insectos sociales, que establecen mecanismos de cooperación por medio de señales (por ejemplo mediante trazos de feromonas en el caso de las hormigas). La stigmergia explicaría la colaboración eficiente entre agentes simples, carentes de memoria, inteligencia y autoconciencia. Los rastros señaléticos que los insectos depositan en el medio ambiente estimulan en sus pares una acción subsiguiente que adquiere coherencia en función del objetivo general que se ha buscado. Una idea seminal depositada en un espacio abierto atrae a otros agentes que la aprovechan y modifican hasta que con el paso del tiempo se convierte en una compleja estructura basada en aportes interconectados, sin necesidad de planificación, control, o incluso comunicación directa entre los involucrados.

8.5 Los peligros del «ciberfetichismo»

Este modelo productivo, basado en la gestión colaborativa (*peer to peer*) de los bienes intangibles ¿es poseedor de virtudes económicas y políticas específicas? Este postulado es objeto de críticas económicas, políticas y éticas porque la producción de bienes materiales sigue siendo la base de la economía aunque los procesos de deslocalización y desindustrialización la hayan hecho menos visible. Las materias primas y la producción industrial no han perdido centralidad ya que las necesidades básicas siempre reclaman su satisfacción por medio de bienes tangibles. Internet, presentada cotidianamente como un espacio inmaterial en el que solamente fluyen algoritmos, no se puede concebir sin sus soportes materiales en una infraestructura de *data centers*, cables submarinos, antenas y repetidoras telefónicas que cubren literalmente todo el planeta.

La «sociedad postindustrial» se suele idealizar como un futuro inexorablemente democrático y humanizador, sin advertir su impacto en áreas sensibles, como la precarización del empleo, el incremento del paro y el sobre-apalancamiento financiero. Economistas «neo-schumpeterianos», como Pérez Reverte y Freeman lo explican en el marco del desplazamiento entre la «cuarta onda» de Kondratiev a la «quinta onda», que estaría centrada en el dominio de las tecnologías de información y la comunicación. Al recurrir a los ciclos Kondratiev esta la escuela incorpora al análisis las fluctuaciones cíclicas de la economía capitalista, que atraviesa regularmente por etapas sinusoides de cincuenta o sesenta años en los que se alternan períodos de alto crecimiento para luego pasar por depresiones prolongadas. Constatan que en los ciclos contractivos se genera una tendencia en el capital a refugiarse en áreas financieras especulativas, que ocasionan una pérdida en la noción del valor real de los bienes (Pérez, 2002: 75).

La «escuela de la regulación» advierte que el paradigma «fordista» concilió crecimiento regular y el aumento salarial al menos en los países industrializados. Ello requería una producción masiva, un reparto proporcional del valor añadido entre capital y trabajo y un pacto de estabilidad y rentabilidad empresarial, garantizando la plena capacidad industrial, en la búsqueda del pleno empleo. Esto es imposible de mantener bajo el paradigma «post-fordista-toyotista»

(Aglietta, 1998). Gorz sostiene que la principal causa de la actual crisis financiera y económica no radica en la persistencia de patrones productivos anticuados sino en los violentos cambios tecno-científicos de las últimas décadas. Mientras más aumenta la productividad, más difícil se hace mantener el volumen de utilidades:

La informatización y la robotización han permitido producir cada vez más mercancías con cada vez menos trabajo. El coste del trabajo por unidad de producto no ha dejado de disminuir y el precio de los productos tiende a bajar. Sin embargo, cuanto más disminuye la cantidad de trabajo para una producción particular, más tiene que aumentar el valor producido por trabajador -su productividad- para que la masa de beneficio no disminuya. Obtenemos por tanto esta paradoja aparente: cuanto más aumenta la productividad, más tiene que aumentar ésta para evitar que el volumen de beneficio disminuya. La carrera hacia la productividad tiende a acelerarse, los recursos humanos a reducirse, la presión sobre el personal a endurecerse, el nivel y la masa salarial a disminuir. El sistema evoluciona hacia un límite interno donde la producción y la inversión en la producción dejan de ser lo suficiente rentables (Gorz, 2008).

La sobre-financiarización de la economía se explicaría porque la producción no logra valorizar los capitales acumulados, ya que una parte cada vez más considerable permanece como capital especulativo, en la forma de ventas de bienes futuros o endeudamiento. La informatización y automatización, al reducir el coste de producción y los precios de las mercancías motivaría a sustraer los productos de las leyes del mercado, confiriéndoles cualidades inmateriales que compensen su abaratamiento. Los precios dependen cada vez más de cualidades «intangibles», alejadas del valor de uso. Los atributos inmateriales buscan otorgar a los bienes de consumo un estatus similar al de las obras de arte mediante la adscripción a criterios de estilo, novedad, prestigio, marca o exclusividad. Así el productor logra un grado de monopolio en su producción y una renta que compensa la reducción de costes, para lo cual necesita prolongar en el tiempo los derechos de propiedad intelectual, amortizando la inversión en innovación.

Morozov (2012) y Rendueles (2013) interpretan que este cambio tecno-productivo impulsa tendencias al «ciberfetichismo» que sobreestimaría sus impactos positivos. Morozov denuncia el «ciber-

utopismo» y el «Internet-centrismo» como discursos ingenuos e irresponsables que no perciben la censura, propaganda y vigilancia que se incuban al interior de las redes telemáticas. Mattelart (1974) ya lo analizó al sostener que la nueva capacidad de estas tecnologías va aparejada a una nueva forma de «sociedad del control», que lejos de democratizar y personalizar las relaciones económicas, las fragmenta y masifica. Mattelart califica el concepto de «sociedad de la información» como un paradigma «tecno-utópico», que sobreestima la nueva *techné* instrumental y estadística, olvidando los aspectos teleológicos inherentes a ella.

Tras el modo de producción *peer to peer* se evidenciarían formas de «determinismo tecnológico» como «subproductos de la concepción mercantil de los vínculos sociales» (Rendueles, 2013). Las posibilidades de vinculación social vía telemática no estarían adecuadamente ponderadas: «Es como si creyeran que Internet nos permite reengancharnos con el entorno supuestamente cordial de las sociedades tradicionales tras el incómodo paréntesis de la modernidad» (Rendueles, 2013). Se propondría una falsa analogía conceptual entre las formas históricas de cooperación que han sostenido el cuidado y administración de los bienes comunes materiales y las nuevas formas de cooperación que permiten la gestión de los bienes intangibles. Pero las propias investigaciones de Ostrom, sostiene Rendueles, mostrarían que las condiciones institucionales que hicieron posibles los acuerdos sociales que para preservar los recursos de uso común en el tiempo supusieron un complejo entramado organizativo, que requirió una larga deliberación que se logró incrustar el proceso productivo por medio de reglas sociales estables que exigen un férreo compromiso con ellas.

La analogía entre los *enclosures* de tierras comunes y las actuales restricciones a la libre circulación de la información no tendría fundamento (Rendueles, 2013). A su juicio los bienes comunes digitales carecerían de las características generales que Elinor Ostrom atribuye a los *commons*: «no tienen límites bien definidos, las reglas de apropiación y provisión no están adaptadas al entorno local, no hay mecanismos eficaces de vigilancia y resolución de conflictos» (Rendueles, 2013). Los recursos de uso común digitales serían en realidad «bienes públicos puros» ya que poseen baja rivalidad y son de difícil exclusión al ser reproducibles sin coste adicional.

Estos argumentos se entroncan con la denuncia de la «ideología californiana» (Barbrook y Cameron, 1996) que describió tendencias «ciberfetichistas» presentes en California a fines de los años 90 e inicios del 2000. Se trataría de «una forma optimista y emancipatoria de determinismo tecnológico» (Barbrook y Cameron, 1996) que idealizaría las formas de producción post-industriales basadas en la información, confiriéndoles una capacidad natural de impulsar el crecimiento, el empleo y reducir las estructuras de poder del Estado, favoreciendo comunidades virtuales. La «Ideología Californiana» espera que la tecnología de la información liberará al genero humano de toda forma de control político, haciendo posible la plena autonomía individual y abriría un campo de riqueza inexplorado que permitiría a quienes desarrollen sus capacidades competir de forma equitativa en un «mercado liberado» de las asimetrías y barreras de entrada instaladas por los oligopolios. Pero el surgimiento de las nuevas tecnologías también implica que las transnacionales y los Estados puede manejar una enorme cantidad de información personal, sin controles. Lejos de contribuir a la libertad individual, construyen un sistema global controlado por una rígida lógica corporativa-estatal que no se podría desafiar o cambiar (National Intelligence Council, 2013).

Lejos de contribuir a la cohesión y equidad social, muchas experiencias económicas al alero de las nuevas tecnologías exacerbarían la estratificación social y la precariedad en el empleo, por medio del teletrabajo y otras formas de externalización de tareas. Procesos como el *Crowdsourcing* explotarían indirectamente el trabajo de los individuos (Estellés, 2011). De allí que Barbrook (2007) identifique nuevas clases y estratificaciones sociales producto de la economía del conocimiento, por medio de los acrónimos y neologismos que encuentra en el habla cotidiana: *netizens, elancers, cognitarians, swarm-capitalists, hackers, produsumers, knowledge workers, pro-ams*. Berardi (2003) ha acuñado el concepto de «cognitariado» para referirse a lo trabajadores de las tecnologías y manipuladores de signos: «El cognitariado es el área productiva de los que elaboran, crean y hacen circular los interfaces tecno-lingüísticos, tecno-sociales, tecnomédicos, etc., que inervan cada vez más profundamente la sociedad contemporánea.».

Huws (2003) utiliza la expresión «cibertariado» para describir como en los países capitalistas avanzados la flexibilidad y precariedad laboral están vinculadas a la nueva tecnología en la

medida en que estos nuevos productos facilitan la producción *freelance* y el *outsourcing*. Los trabajadores más precarizados están ahora obligados a pagar por las herramientas de su oficio y a trabajar en forma aislada de cualquier compañero. El trabajo intangible exige el disciplinamiento biopolítico de los cuerpos tangibles de unos trabajadores cuya labor acontece predominantemente en su mente. La valorización del capital se liga cada vez más al dominio biopolítico de las condiciones sociales de la producción y a la capacidad de transformar en «mercancías ficticias» (Polanyi, 1989: 117).

Virno (2003a) advierte el primado de una «actividad sin obra», basada en la combinación de experiencia tecnológica e inteligencia social, que puede ser comprendida con la categoría marxiana de *General Intellect*. De acuerdo al «fragmento sobre las máquinas» de los Grundrisse la tecnología productiva es «fuerza objetivada del conocimiento» por medio de la cual se actualizan las facultades generales del espíritu humano: el lenguaje, las capacidades de aprendizaje y abstracción, las posibilidades de relación conceptual y los procesos de autorreflexión. Marx parece intuir que la capacidad de concierto del intelecto humano sería el factor determinante de la productividad en la era tecnológica. La noción de *General Intellect* hace inteligible las formas materiales de los objetos físicos y de esa forma permite el «devenir cosa de un pensamiento» (Virno, 2003b: 37).

El desarrollo del capital fijo revela hasta que punto el conocimiento o knowledge social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta que punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *General Intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta que punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real (Marx, 1967: 230).

Estas miradas escépticas de la sociedad «post-industrial y «de la información» han llevado a proponer una categoría explicativa distinta bajo la idea de «capitalismo cognitivo» (Blondeau et al., 2004). Acentúa los aspectos contradictorios de esas transformaciones al sostener que en la fase actual la creación, tratamiento y transmisión de la información se han convertido en una fuente central de productividad y poder para las empresas. Los

bienes intangibles, que la tradición marxista denominaba «indirectamente productivos», ocupan hoy un rol central en la productividad. Ya que el área de los servicios bajo el sistema de producción «postfordista» es el modo generalizado de trabajo asalariado, con las nuevas tecnologías el trabajador pasa a ser también producto y herramienta, objeto e instrumento de trabajo a un mismo tiempo.

Lebert y Varcellone (2010) observan un nuevo diseño de la división internacional del trabajo, orientado a que los países del «Norte global» se centren a gran escala en la producción de bienes inmateriales, ligados al conocimiento, obteniendo utilidades de los derechos de propiedad intelectual, mientras los países del «Sur global» se concentran en la producción de los bienes materiales y en proveer recursos no renovables y materias primas. Bajo el «capitalismo cognitivo» la creación de valor y la competitividad estarían basadas en la capacidad de innovación y creatividad, pero con la condición de «financiarizar» esos nuevos bienes inmateriales de modo que constituyan el núcleo de una renta. Se hace necesario un nuevo tipo *enclosure*, ya no sobre la tierra o los bienes materiales, sino sobre los bienes intangibles, de forma que sea posible capitalizar los dividendos de los derechos de propiedad intelectual.

8.6 Discernimiento crítico de la razón tecno-productiva.

La idealización de las tendencias tecno-productivas sintonizaría con propuestas que de forma encubierta promueven la privatización de los bienes públicos y la reducción de las funciones del Estado. Se hace necesario poder distinguir entre la producción de bienes intangibles y nuevas formas de parasitismo rentista que operan sobre la base de una pseudorriqueza intangible basada en rentas derivadas de la propiedad de bienes inmobiliarios, patrimonios financieros, o desde mercados monopólicos u oligopólicos. Quienes denuncian el «ciberfetichismo» acusan un intento de hacer de las redes telemáticas un limbo jurídico, político y ético, ya que tras la idea de un modo de producción entre pares se podrían envolver nuevas formas de especulación y explotación social. «Las voces que claman por la desregulación de Internet buscarían impedir que se pongan cadenas al Paraíso» (de la Cuesta, 2000) pero la falta de intervención jurídica olvida que el ciberespacio es un complejo campo de relaciones humanas.

La regulación jurídica debe atender el dilema de la liberación de contenidos digitales, cuyas externalidades abarcan desde la divulgación del «arma imprimible 3D», la circulación de monedas virtuales como el *Bitcoin*, el ciberespionaje estatal o privado, los nuevos cibercriminosos, hasta el problema de la justa remuneración de los autores o el financiamiento de costosos proyectos en I+D+i. No es justo, afirma Rendueles, afirmar que «los creadores de *copyright* viven de una industria obsoleta que el mercado darwiniano se encargará de depurar si se eliminan las regulaciones». (Rendueles, 2013). Mattei comparte la crítica afirmando:

El peligro, en realidad, es que dentro de la imagen de la comunidad virtual creativa -los *Creative Commons*- se esconda una variante extrema de liberalismo «nozickniano», solipsista, etnocéntrico, optimista y con rasgos incluso narcisistas [...] Desde esta perspectiva, la imagen de internet como nuevo bien común global, y la propia potencialidad emancipadora de las redes virtuales -de *Facebook* a *Twitter*- deben abordarse con gran cautela, ya que encarnan valores políticos cuya compatibilidad con el ideal comunitario no puede darse por descontada (Mattei, 2013: 17).

Richard Sennett profundiza este argumento, alertando sobre la candidez de ciertos análisis de las transformaciones en los modelos tecno-productivos que caen en los determinismos científicistas y en la fetichización de la *tékne* digital:

Es indudable que escuchar con atención y trabajar en armonía con los demás implica un aspecto ético; sin embargo, concebir la cooperación tan sólo como algo positivo desde el punto de vista ético entorpece su comprensión. Así como el buen científico-artesano puede dedicar sus energías a producir la mejor bomba nuclear posible, también se puede colaborar con toda eficiencia en un robo (Sennett, 2012: 10).

La tensión permanente por el acceso a los bienes comunes intangibles, especialmente por la imposición de protocolos de control y regulación de la producción digital, muestra una relación con las dinámicas de los procesos de «acumulación por desposesión» como lo ha descrito Harvey (2004). La analogía con los *enclosures* parece pertinente en la medida en que estos procesos de clausura muestran formas de privatización de recursos producidos colectivamente, que pueden ser homologados a los que

acontecen en el ámbito de los recursos naturales o la fuerza de trabajo. Pero esta analogía debe ser contextualizada, ya que el ámbito digital no constituye *per se* un espacio en el que la libertad se pueda regir por condiciones o normas diferentes a las del mundo analógico. Como observa Rubén Martínez pensar que en la esfera de la red «la cooperación se da de manera espontánea es absurdo. Pensar que la tecnología otorga libertad por ciencia infusa, es un disparate» (Martínez, 2013).

En la actualidad «la arquitectura de la red» se está asemejando a la arquitectura de los espacios físicos y no al revés. Martínez lo ejemplifica en procesos de concentración de poder de forma oligopólica que se valen de la legislación para provocar un «asalto sin regulación de derechos fundamentales de la ciudadanía, explotación de la fuerza de trabajo (gratuita, “voluntaria”), depredación de los recursos comunes (digitales, naturales, culturales, como guste llamarlos)» (Martínez, 2013). Lo anterior no equivale a afirmar que en las redes digitales no existe, ni puede existir, organización social.

8.7 El solipsismo de la «ética del *hacker*»

¿Esta economía del conocimiento, fundada en relaciones *peer-to-peer*, indica la presencia de una nueva ética específica, fundada en esas nuevas experiencias productivas? Pekka Himanen se ha acercado a esta pregunta en su obra «La ética del *hacker* y el espíritu de la era de la información» (2001). El autor finés entiende que las nuevas relaciones entre tiempo, dinero y trabajo está transformando los valores, orientándolos hacia la primacía del conocimiento como fin en sí mismo, por medio de prácticas cooperativas y de reconocimiento entre iguales.

Himanen resignifica el concepto de *hacker*. Reconociendo que es una palabra que hace referencia a un experto o entusiasta en el ámbito informático, Himanen propone ampliar la noción a cualquier actividad humana en la cual se actúe de forma «apasionada». Remitiéndose a categorías aristotélicas, el *hacker* sería aquel que desarrolla una «práctica social» en función de su valor intrínseco y no por funcionalidad o necesidad (Himanen, 2001: 10). De allí que la ética de este *hacker* (o trabajador intrínsecamente motivado) compartiría con la tradición eudemonista la búsqueda virtuosa de los bienes internos de las prácticas sociales en las que se sitúa. Se describe así una nueva ética axiológica del trabajo, en abierto

contraste con la predominante «ética protestante del trabajo», descrita por Weber:

En el centro de nuestra era tecnológica se halla un grupo fascinante de personas que se autodenominan *hackers*. Se definen a sí mismos como personas que se dedican a programar de manera apasionada y creen que es un deber para ellos compartir la información y elaborar *software* gratuito. No hay que confundirlos con los *crackers*, los usuarios destructivos cuyo objetivo es el de crear virus e introducirse en otros sistemas: un *hacker* es un experto o un entusiasta de cualquier tipo que puede dedicarse o no a la informática. En este sentido, la ética *hacker* es una nueva moral que desafía la ética protestante del trabajo, tal como la expuso hace casi un siglo Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y que está fundada en la laboriosidad diligente, la aceptación de la rutina, el valor del dinero y la preocupación por la cuenta de resultados. Frente a la moral presentada por Weber, la ética del trabajo para el *hacker* se funda en el valor de la creatividad, y consiste en combinar la pasión con la libertad. El dinero deja de ser un valor en sí mismo y el beneficio se cifra en metas como el valor social y el libre acceso, la transparencia y la franqueza, trabajo protestante, entendida como fin absoluto, vocación y deber (Himanen, 2001: 9).

La ética *hacker* entiende el trabajo como actividad creadora, que despierta un sentido pleno en quien la desarrolla, involucrando su entera subjetividad. Es una «diversión que comporta mucho esfuerzo» (Himanen, 2001: 38). De esa forma el *hacker* rompe la «jaula de hierro» de la sociedad racionalizada bajo la forma de una burocracia (Himanen, 2001: 27). En ese proceso el trabajo deja de ser una actividad desencantada, sin sentido, ajena y hostil. El *hacker* representa al trabajador desenajenado, que posee poder propio y sustantivo sobre su trabajo, y que encuentra en él una vía de plena satisfacción e integración social. Es quien revaloriza las formas de organización del trabajo anteriores a la revolución industrial, provenientes del taller artesanal y del ámbito rural, en donde la actividad era flexible y se orientaba al logro de metas, sin importar el cumplimiento de horarios y pautas fijas de control. En la nueva «sociedad de la información» o «del conocimiento», en donde generación de utilidad y riqueza está en relación directa a la creatividad, la ética del trabajo protestante se manifiesta limitada y contradictoria. De allí que la ética hacker subordine el principio del

«tiempo como dinero» al principio de «mi vida es mi vida» (Himanen, 2001: 59) lo que no excluye la búsqueda de utilidad económica, pero la supedita al ritmo de la creatividad. De esta manera, el *hacker* se enfrenta a la lógica de los *enclosures* propietarios (patentes, software privativo, etc.) y a las formas de racionalización del trabajo que bloquean la innovación.

Himanen confronta dos modelos de gestión: la «academia» y el «monasterio» (Himanen, 2001: 88ss). Por monasterio entiende la jerarquización y concentración del poder y del conocimiento, en la línea de la escuela benedictina: «Al maestro corresponde hablar y enseñar; al discípulo estar callado y escuchar» (Himanen, 2001: 96). El trabajo se distribuye mediante una regla de tiempo, racionalmente establecida, homogénea y estable, que prefigura su secularización en el diseño taylorista. En cambio por academia comprende una organización que opera en torno al «escepticismo organizado», de forma muy similar a la comunidad ilimitada de investigadores de Peirce, basada en el falibilismo. La academia *hacker* prima la transparencia y el libre acceso al conocimiento a partir de lazos de reconocimiento basados en el mérito.

De estas definiciones se desprende un «modelo de aprendizaje en red» (Himanen, 2001: 94) que actualiza la lógica de la academia platónica, donde los estudiantes no eran considerados receptores del conocimiento transmitido, sino que compañeros en búsqueda de una *synthesis* creadora (Himanen, 2001: 95). Para ello se requiere garantizar el libre acceso a los recursos, considerados como bienes comunes tangibles o intangibles, sin la necesidad que intervengan empresas o gobiernos (Himanen, 2001: 100). Para el funcionamiento de este modelo de academia Himanen propone pasar de las reglas de etiqueta en internet, o «netiqueta», lo que equivaldría a reglas de uso y costumbre, a una ética de la red, o «nética» (Himanen, 2001: 103).

Estas reglas y costumbres sociales en torno al ciberespacio no constituyen una novedad, ya que se han extendido espontáneamente en la medida en que los *hackers* han buscado distinguirse de los piratas electrónicos, o *crackers*. Se puede sintetizar el corazón normativo de estas reglas en los principios de respeto a la libertad de expresión y a la privacidad, amenazados por el control de los Estados y por su apropiación por las empresas.

Himanen busca ir más allá de la «netiqueta» proponiendo una «nética» axiológica centrada en siete valores que se constituyen en alternativa práctica a los valores de la ética protestante del trabajo

descrita por Weber. Para Himanen la ética del trabajo weberiana se orientaba por los criterios del dinero, trabajo, optimización, flexibilidad, estabilidad, determinación y contabilidad de resultados. Frente a ellos el *hacker* se prefiere regir por los valores de pasión, libertad, valor social, acceso abierto (*open access*), actividad (como libertad de expresión), preocupación responsable y creatividad (Himanen, 2001: 155-158). Este punto de vista moral se puede reconocer en los argumentos que defienden otros *hackers* que han intervenido en el debate público recientemente, como Julian Assange o Edward Snowden, y organizaciones como *WikiLeaks* o el Partido Pirata. Sus enfoques engloban las demandas de defensa de derechos civiles, la crítica al modelo de *copyright* y leyes de patentes, la promoción del libre acceso al conocimiento, la democracia directa, la privacidad en la información y la neutralidad de internet.

El *hacker* nos propone un conjunto de imperativos hipotéticos que expresan reglas de habilidad y prudencia orientadas al logro de propósitos de vida buena y felicitante. Resultan pertinentes al buen gobierno de los bienes comunes, en consonancia con las características del capitalismo cognitivo, expuesto en el capítulo 8. Pero en tanto propuesta axiológica deja abierta la pregunta por la fundamentación de estos criterios. La estimativa personal de Himanen parece expresar los valores colectivos del «grupo fascinante de personas que se autodenominan *hackers*» (Himanen, 2001:9).

¿Pero puede extenderse esta percepción más allá del círculo al que convoca? ¿Puede este ser el fundamento de un enfoque compartido para el gobierno democrático de los bienes comunes? A la ética del *hacker* le cabe muy bien la observación crítica de Habermas:

No queda claro que la moral no apunta al *telos* de una vida lograda tratando de responder a la pregunta acerca de quién soy yo (o quiénes somos nosotros) y quién me (nos) gustaría ser, sino que apunta a la pregunta, categorialmente distinta, acerca de cuáles son las normas con arreglo a las que queremos convivir y acerca de cómo se pueden regular los conflictos de acción en común interés de todos (Habermas, 2000: 132).

En tanto «ética de bienes» la propuesta de Himanen no se necesita decantar en lo que Apel llama «orientaciones de la acción normativamente vinculantes de las instituciones o de las normas del

derecho positivo». Es imprescindible «garantizar el respeto y la promoción de todas las propuestas de máximos de felicidad y sentido, se compartan o no» (Cortina, 2010: 31). Pero ello no impide formular preguntas respecto al posible solipsismo ético del *hacker*, en la línea de las observaciones al «internetcentrismo» que realiza C. Rendueles. Este rasgo monológico en la ética de Himanen se puede ver con especial fuerza en algunas citas directas a *hackers* como J. Gilmore que aparecen en su texto:

¿Qué sucedería si pudiéramos construir una sociedad en la que la información nunca pudiera ser recopilada, en la cual se pudiera alquilar una cinta de video sin dejar la tarjeta de crédito ni el número de cuenta bancaria, en la que se pudiera demostrar que se tiene licencia para conducir sin dar siquiera el nombre, en la que se pudieran enviar y recibir mensajes sin revelar la situación física, al igual que una oficina de correos electrónica? Una sociedad así es la que quiero construir (Himanen, 2001: 123).

El *hacker* aparece como el «hombre-excepción» nietzscheano, más allá del bien y del mal, de la moral y del derecho, revestido de un poder creativo que le permite vivir en una comunidad en estado de gracia (Conill, 2001: 198). La pasión creadora le permite una afirmación de su individualidad, dotada de una fuerza vitalista arrolladora, capaz de transvalorar su entorno cultural. Pero este «superhombre» también puede ser, en palabras de Rendueles, «sociofóbico». Especialmente si para la inmensa mayoría de la humanidad el trabajo debe seguir siendo una pesada carga inscrita en la «ética protestante del trabajo». Cabe por ello volver al principio U, cuya importancia Habermas describe cuando afirma:

Las cuestiones específicamente morales se desligan del punto de vista egocéntrico (o etnocéntrico) que representa el contexto en que en cada caso se desenvuelve mi (o nuestra) vida y exigen un enjuiciamiento de los conflictos interpersonales desde el punto de vista de qué es lo que todos podrían querer en común (Habermas, 2000: 132).

En una sociedad democrática se requiere una perspectiva solidaria y universalista que supere el nivel convencional en aras de atender a la realidad de cualquier individuo en cuanto tal. La ética del *hacker*, junto al acumulado experiencial y politológico aportado por E. Ostrom y su escuela, constituyen un *ethos* básico que permite

sostener gobierno de los bienes comunes. Pero este *ethos* reclama un giro dialógico y universalista que permita conciliar pluralismo y democracia bajo el supuesto de la autonomía relacional de cada persona.

De allí surge la pregunta por la viabilidad de involucrar a los afectados. ¿Cómo constituir a los miles de millones de personas que conforman la población de Internet en co-gestores este bien común? Se trata de una situación absolutamente distinta al de las empresas, entendidas como «constelación de intereses» en torno a las cuales se pueden proponer modelos institucionales capaces de acercar la voz de los todos los *stakeholders*, en la búsqueda de cierta «fusión de horizontes», como propone implícitamente el modelo del *Global Report Initiative*.

Más que identificar al «dueño» de la red o a su «gerente», urge definir sus condiciones de uso, de tal forma que se garanticen mínimos de justicia, en el caso de Internet su neutralidad y la no apropiación de las diferentes formas de conocimiento ella produce y sostiene. Como observa Yochai Benkler (2005), si «la riqueza de las redes son las redes mismas», proteger el acceso a su flujo se asemeja más a preservar el curso de la corriente que a contener sus desbordes. Hasta los más entusiastas de la cogestión, reconocen que ella no homologa a las partes involucradas ni altera que el punto de partida está más cerca del conflicto que la convergencia de intereses. En el caso de las redes telemáticas (pero también en el caso del derecho al agua y a la alimentación) es evidente que la idea misma de participación de los afectados es inviable. Como tampoco cabe hablar de políticas redistributivas cuando las personas de hecho ya utilizan la red. Rodotà sugiere que pensar relacionalmente este tipo de bienes, muestra que se «construyen» por el uso mismo y que, por lo tanto, el punto determinante es garantizar el acceso directo de todas las partes interesadas.

Las redes digitales son bienes comunes intangibles en tanto espacios interactivos, relacionales y comunicativos, que permiten los flujos económicos y productivos. Se encuentran arraigados en marcos culturales y sociales en los que se hayan incrustados. De allí que demanden una forma especial de gobernanza política, regulación legal y consecuentemente una permanente deliberación moral que de cuenta de sus singularidades. Su gestión y gobierno reclaman una ética pública, procedimental, que no se asiente en un principio heterónimo y material, basado en criterios de «orientación al objetivo», como propone Himanen, sino en un principio formal e

incondicionado, que tenga pretensiones de validez universal y auto-obligación y basado en la corresponsabilidad (Kant, 2006: 92).

Frente a ello cabe el recurso a la circularidad de la hermenéutica crítica, que abre un horizonte de legitimación normativo, que reconociendo el valor de las normas consuetudinarias, les somete a la criba de la razón crítica, de tal forma que impide su naturalización, confrontándolas con criterios trascendentales, basados en el imperativo que consagra a cada interlocutor como un participante válido en sí mismo.

III Parte
DEL *HOMO ÆCONOMICUS* AL *HOMO COOPERANS*

Capítulo 9

HARDIN, O LA TRAGEDIA COMO MITO

Este capítulo busca clarificar los desplazamientos que ha vivido el concepto de bienes comunes durante las últimas décadas. Resulta de especial importancia contrastar el renovado interés en los recursos de uso común con la conceptualización estándar que los economistas ortodoxos han manejado hasta hace muy poco tiempo, que ha estado influida por la metáfora de la «tragedia de los comunes». Esta visión ha comenzado a cambiar gracias a los aportes de «Escuela de Análisis y Desarrollo Institucional » o escuela de Bloomington, que han impulsado Elinor y Vincent Ostrom desde fines de los años sesenta. En un primer momento, se expondrá con detalle el proceso que llevó a la progresiva reducción de los bienes comunes al punto de llevarles a una relativa «invisibilidad» durante el siglo XX.

9. 1. El argumento de la tragedia de los comunes

Hasta los años cuarenta el debate económico y político respecto a los bienes comunes giró en torno a la viabilidad de su futuro, argumentándose tanto su carácter arcaico como también su posible pervivencia en un marco político postcapitalista. Como señala Aguilera Klink, todavía en 1950 autores como Kapp lograban percibir que la propiedad común es un tipo de aprovechamiento «...celosamente regulado por hábitos y restricciones institucionales impuestos por la costumbre» (Aguilera, 1991: 158). En esa misma década se producirá un cambio en el debate hacia planteamientos que asociarán la pervivencia de formas comunes de propiedad a las dificultades en la gestión eficiente de los recursos naturales. Aguilera identifica como autores claves de ese período a Gordon (1954) y Scott (1955) quienes en estudios referidos a la pesca van a considerar la conveniencia de asignar un precio de mercado a los bancos de peces y circunscribirlos al régimen de propiedad privada, ya que a su juicio su gestión bajo el régimen de propiedad colectiva los condenaría inexorablemente a la sobreexplotación, al deterioro y a insalvables problemas de acción colectiva entre sus usuarios.

Tras estas observaciones se constata que estos autores identificaron a los bienes comunes con los «bienes libres», entendiendo a estos últimos como aquellos que, satisfaciendo necesidades humanas, no precisan ser racionados por encontrarse en abundancia en la naturaleza, y por ello no poseen ni dueño ni precio y no requieren de un proceso productivo para su obtención. Los ejemplos tradicionales de este tipo de bienes son la luz solar o el aire. Pero los bienes comunes no caben en esta descripción. Sin embargo, esta equivocación va a generalizarse en los años sesenta y setenta, incluso en libros de texto de economía. Aguilera Klink ejemplifica con los manuales de Dasgupta y Heal, y de Fisher y Howe que coinciden en fijar como condiciones para que un recurso pueda denominarse como propiedad común dos criterios: el libre acceso al mismo para cualquiera que desee usarlo y a la vez la existencia de algún tipo de interacción adversa entre los usuarios.

Estos criterios no se corresponden a las definiciones que caben en el marco de una teoría general de los bienes públicos, tal como se expondrá más adelante en este texto. Cabe preguntarse por esa razón ¿Por qué se tendió a repetir con tanta frecuencia este error de concepto? La explicación debe contemplar la repercusión en el ámbito de la ciencia económica y de la discusión política del artículo publicado en la revista *Science* por el biólogo Garret Hardin llamado «La tragedia de los comunes».

El artículo clave que va a orientar durante décadas el estudio y análisis de los bienes comunes va a ahondar en el equívoco que hemos descrito anteriormente. Se trata del texto «La tragedia de los comunes» del biólogo Garret Hardin (1968). De ser un problema para Gordon y Scott, la propiedad colectiva pasará a ser en Hardin una experiencia trágica, una forma catastrófica de gestión económica y una amenaza ambiental de primer orden. Una tragedia, que Hardin describe en palabras del filósofo Alfred North Whitehead:

La esencia de la tragedia no es la tristeza. Reside en la solemnidad despiadada del desarrollo de las cosas...Esta inevitabilidad del destino solamente puede ser ilustrada en términos de la vida humana por los incidentes que, de hecho, involucran infelicidad, pues es solamente a través de ellos que la futilidad de la huida puede hacerse evidente en el drama (Hardin, 1968: 1243).

El artículo de Hardin ha tenido por décadas amplia influencia en el ámbito de las ciencias sociales y económicas. Al respecto Lerch constata: «Al tratar la cuestión del uso común de los recursos, la *Tragedy of the Commons* surge casi como un reflejo. La metáfora fue acuñada por el biólogo estadounidense Garrett Hardin en uno de sus artículos más influyentes dentro de las ciencias sociales» (Helfrich, 2008: 118). Y Aguilera Klink agrega «En el campo de la economía de los recursos naturales no hay muchos textos que sean tan breves y tan famosos como “La tragedia de los comunes” de Hardin» (Gordillo, 2006: 117). Benkler (2003) afirma que la metáfora de Hardin tomó vida propia: «Vino a convertirse en la aseveración de que cualquier tipo de procomún es trágico y que los derechos de propiedad son una condición previa necesaria para una gestión de recursos eficiente, o incluso sostenible».

Como consecuencia de esta amplia difusión Hardin ha influido tanto en alertar sobre la degradación del medioambiente como en la tendencia a liberalizar los mercados de diversos bienes que se consideraban imposibles de mercantilizar. Al usar la imagen de la tragedia, Hardin impregnó la descripción de los problemas de acción colectiva ligados a los bienes comunes de un carácter inexorable, determinista, y destructivo, ante el cual sólo había una salida: el cercamiento de los comunes, en el entendido que favorecer su privatización total, mediante la asignación de derechos de propiedad individual a la mayor cantidad de bienes que sea posible.

La preocupación directa y fundamental de Garret Hardin en este texto es mucho más acotada. Se trata de la misma motivación que cruza toda su obra académica: la sobrepoblación humana. Su carrera académica en la Universidad de Santa Bárbara, donde ejerció la cátedra en ecología humana, se focalizó en el crecimiento de la población mundial, situación que analizó desde una reconocida perspectiva neo-malthusiana. Ya en 1963 Hardin había suscitado polémica al plantear en una conferencia una indulgencia moral a planteamientos que podrían justificar las hambrunas, las guerras e incluso el genocidio por motivos de equilibrio ecológico, basándose en cierta lectura de Tertuliano. La fundamentación de ese punto de partida lo explicita al inicio del artículo de 1968 al decir:

La población, como lo dijo Malthus, tiende de manera natural a crecer “geométricamente”, o como decimos hoy, exponencialmente. En un mundo finito esto significa que la repartición *per cápita* de

los bienes del mundo debe disminuir. ¿Es acaso el nuestro un mundo finito? (Hardin, 1968: 1244).

Ante esto Hardin argumenta que las soluciones técnicas que se han propuesto tradicionalmente son insuficientes ya que la instalación de granjas marinas o las nuevas variedades de trigo y otras semillas, que en ese momento se proponían como remedios oportunos a los problemas demográficos y de seguridad alimentaria, serán a su juicio insuficientes, ya que: «Un mundo finito sólo puede mantener a una población finita, por lo que el crecimiento de la población debe en última instancia igualarse a cero» (Hardin, 1968: 1243).

El biólogo descarta una solución meramente técnica a este dilema, entendiendo ese tipo de solución como «aquella que sólo exige un cambio en las técnicas de las ciencias naturales, a la vez que un cambio pequeño o nulo en los valores humanos o en las ideas sobre la moralidad» (Hardin, 1968: 1243). A su parecer la mayor parte de la gente preocupada con el problema demográfico busca una solución técnica que le permita mantener los privilegios de los que goza en la actualidad. Su análisis de la crisis demográfica le lleva a sostener que es un problema «sin solución técnica» y se convierte en un dilema en el cual no es posible una solución cooperativa, donde se puedan satisfacer los intereses de todas las partes involucradas. Al contrario, se trataría de un juego de suma cero, donde las ganancias o pérdidas de un participante equivalen exactamente a las pérdidas o ganancias de los otros. En este contexto:

Puedo ganar solamente dándole un sentido radical a la palabra “ganar”. También puedo golpear a mi oponente en la cabeza o bien puedo falsificar los resultados. Cualquiera forma en la que yo “gano” involucra, en algún sentido, un abandono del juego de la manera en que, también lo concebimos intuitivamente. (Puedo, desde luego, abandonar abiertamente el juego, negarme a jugarlo. Eso es lo que hacen la mayoría de los adultos) (Hardin, 1968: 1244).

El carácter de «juego de suma cero» que asigna Hardin a la evolución demográfica de la humanidad se basa en sostener que un mundo finito sólo puede sostener una población finita. Por ello el crecimiento poblacional debería tender a igualarse a cero. Llegando a este punto Hardin se pregunta por la condición de posibilidad de una solución cooperativa: «Cuando esta condición se alcance, ¿cuál

será la situación de la humanidad? Específicamente ¿puede ser alcanzada la meta de Bentham de “el mayor bienestar para la mayor cantidad” de individuos?». A lo cual Hardin responde:

No, por dos razones, cada una suficiente por sí misma. La primera es de orden teórico. No es matemáticamente posible maximizar dos variables (o más) al mismo tiempo. Esto fue claramente posible demostrado por von Neumann y Morgenstern, pero el principio queda implícito en la teoría de las ecuaciones diferenciales parciales, siendo tan viejo al menos como D’Alambert (1717-1783). La siguiente razón surge directamente de los hechos biológicos [...] Si nuestra meta es maximizar la población, es obvio lo que debemos hacer: lograr que las “calorías trabajo” por persona se acerquen a cero tanto como sea posible. Nada de comidas de gourmet, nada de vacaciones, nada de deportes, nada de música, nada de arte... Creo que cualquiera coincidirá, sin argumento o prueba, que maximizar la población no maximiza los bienes. La meta de Bentham es imposible (Hardin, 1968: 1243).

Descartada la maximización utilitarista del bienestar para todos, por razones matemáticas y biológicas, Hardin se pregunta: «Deseamos los máximos bienes por persona; ¿pero qué es un bien?». En el entendido que los bienes no solamente son múltiples sino que son inconmensurables, incomparables, y se requiere introducir un criterio de medición que permita llegar a un punto de priorización entre estos bienes inconmensurables. Criterio que propone de esta forma: «En la naturaleza, dicho criterio es la supervivencia [...] La selección natural mide lo inconmensurable» (Hardin, 1968: 1244). Ante esta constatación, la solución que postula Hardin es que la humanidad imite el proceso evolutivo, y acepte explícitamente el criterio de la selección natural como principio rector de las políticas poblacionales, ya que a su parecer ya lo hace, pero de manera inconsciente. Asumir este proceso de forma deliberada supondría cambiar ciertos supuestos que Hardin identifica en el «espíritu de Adam Smith» aplicado en el campo de la demografía práctica:

En asuntos económicos “La riqueza de las naciones” (1776) popularizó la “mano invisible”, la idea de un individuo que «buscando solamente su propio beneficio», logra “dejarse llevar por una mano invisible a promover... el interés público”. Adam Smith no afirmó que esto fuera invariablemente cierto, y quizás no lo hizo

ninguno de sus seguidores. Pero contribuyó con una tendencia dominante de pensamiento que desde entonces interfiere con las acciones positivas basadas en análisis racionales, a saber la tendencia a asumir que las decisiones tomadas en lo individual serán, de hecho, las mejores decisiones para la sociedad en su conjunto. Si esta suposición es correcta justifica la continuidad de nuestra actual política de *laissez faire* en cuestiones reproductivas. Si es correcta podemos asumir que los hombres controlarán su fecundidad de tal manera que lograrán una población óptima. Si la suposición es incorrecta, necesitamos examinar las libertades individuales para ver cuáles son defendibles (Hardin, 1968: 1244).

Esta última posibilidad es la que le interesa al autor, ya que a su juicio el interés público debe controlar activamente la reproducción familiar. En ese ámbito no cabe concebir el derecho de las familias a planificar su crecimiento, aunque se fundamente en la declaración universal de los derechos humanos:

Si amamos la verdad, debemos negar abiertamente la validez de la Declaración de los Derechos Humanos, aun cuando sea promovida por las Naciones Unidas. Deberíamos unirnos a Kingsley Davis en el intento de tener una población mundial planificada por los padres, para ver el error en sus opciones al abrazar el mismo trágico ideal (Hardin, 1968: 1247).

El biólogo reconoce potenciales conflictos morales que resuelve por medio de un enfoque consecuencialista basado en la ética situacional propuesta por Joseph Fletcher (1966) que Hardin sintetiza con una cita *Situation Ethics*: «la moralidad de un acto es una función del estado del sistema en el momento en que se realiza» (Hardin, 1968: 1245). Esta aproximación ética le lleva a rechazar lo que llama «directrices de una ética antigua», que se intuyen en su discurso como aquellas que poseen una raíz deontológica y universalista, ya que las considera incapaces de responder a un mundo complejo, altamente poblado y cambiante:

La forma tradicional de las directrices éticas que no abren posibilidades a las circunstancias particulares. Las leyes de nuestra sociedad siguen el patrón de la ética antigua, y por tanto, se adaptan pobremente para gobernar un mundo. Nuestra solución epicíclica es abultar la ley estatutaria con la ley administrativa. Puesto que resulta prácticamente imposible mencionar todas las condiciones bajo las cuales es seguro quemar basura en el patio trasero o

manejar un coche sin control anticontaminante, con las leyes delegamos los detalles a las oficinas. El resultado es una ley administrativa, la cual es lógicamente temida por la vieja razón — *¿Quis custodiet ipsos custodes?* ¿Quién ha de vigilar a los propios vigilantes?—. John Adams señaló que debemos tener un “gobierno de leyes y no de hombres”. Los administradores, al tratar de evaluar la moralidad de los actos en la totalidad del sistema, están singularmente expuestos a la corrupción, generando un gobierno de hombres y no de leyes (Hardin, 1968: 1246).

Ante este diagnóstico Hardin propone un modelo de coerción mutua, basada en estímulos y desincentivos: «La única clase de coerción que yo recomiendo es la coerción mutua, mutuamente acordada por la mayoría de las personas afectadas» (Hardin, 1968: 1247). Este marco coercitivo sólo podría operar con el fin de la propiedad común, que identifica como la principal amenaza a la supervivencia de la humanidad. A su juicio los recursos de propiedad compartida están condenados a una permanente disyuntiva. En ella los individuos, motivados solo por el interés personal y actuando independiente pero racionalmente, terminan por destruir un bien compartido de carácter limitado. Esto a pesar que a ninguno de ellos, ya sea como individuos o en conjunto les convenía tal destrucción. Los recursos de uso común vienen a representar el lugar del «no derecho» por excelencia, un espacio que se puede representar con la imagen hobbesiana de la guerra entre todos contra todos: «La ruina es el destino hacia el que todos los hombres se dirigen, cada uno persiguiendo su propio interés en una sociedad que cree en la libertad de los comunes» (Hardin, 1968: 1244). De este modo «coerción mutua» viene a significar para Hardin permitir que operen los mecanismos de mercado, asignando propietarios y precios a recursos naturales, espacios físicos, y contextos sociales que hasta el momento no lo han tenido:

Cuando los hombres mutuamente acordaron instaurar leyes contra los robos, la humanidad se volvió más libre, no menos. Los individuos encerrados en la lógica de los recursos comunes son libres únicamente para traer la ruina universal; una vez que ven la necesidad de la coerción mutua, quedan libres para perseguir nuevas metas. Creo que fue Hegel quien dijo: “La libertad es el reconocimiento de la necesidad (Hardin, 1968: 1248).

Hardin comprende que esta opción puede parecer como injusta pero argumenta que «una alternativa a los recursos comunes no necesita ser perfectamente justa para ser preferible» por lo que concluye:

Debemos admitir que nuestro sistema legal de propiedad privada más herencia es injusto, pero nos quedamos con él porque no estamos convencidos, por el momento, de que alguien haya inventado un sistema mejor. La alternativa de los recursos comunes es demasiado aterradora para contemplarse. La injusticia es preferible a la ruina total (Hardin, 1968: 1247).

9.2 Escapar al dilema del prisionero.

Como hemos descrito, la argumentación de Hardin busca llegar a un punto clave: «La única manera en que nosotros podemos preservar y alimentar otras y más preciadas libertades es renunciando a la libertad de reproducción...Solamente así podremos poner fin a este aspecto de la tragedia de los recursos comunes» (Hardin, 1968: 1248). Este contexto es el que le lleva a formular su famoso argumento «de los pastores». Esta comparación adquirió a lo largo del tiempo una cierta autonomía respecto al resto del artículo, especialmente en la literatura referida a la economía de los recursos naturales, haciendo olvidar la lógica global en la cual se sitúa su formulación. Como señala Ostrom la metáfora de la Tragedia de los comunes ha sido usada para describir una infinidad de situaciones que están sujetas a problemas de acción colectiva bajo condiciones semejantes a la que describe Hardin (Ostrom, 2011: 31).

Es importante recordar el contexto original de esta imagen. Es el mismo Hardin el que explica que «La refutación de la mano invisible en el control poblacional se encuentra en un escenario descrito inicialmente en un panfleto poco conocido de 1833 por un matemático amateur llamado William Forster Lloyd (1794-1852) (Hardin, 1968, 1244). En el ejemplo de los pastores se nos invita a imaginar un pastizal abierto a todos los que deseen llevar su ganado a pacer en él. Si recordamos que el objetivo de Hardin es argumentar a favor de limitar la libertad reproductiva, debemos entender que el pastizal es el planeta, los pastores son las familias y el ganado son los hijos. Cada pastor buscaría su propio interés con el fin de maximizar su utilidad individual por lo cual intentaría

llevar el mayor número posible de animales a este terreno común, originando su deterioro y erosión:

Es de esperarse que cada pastor intentará mantener en los recursos comunes tantas cabezas de ganado como le sea posible. Este arreglo puede funcionar razonablemente bien por siglos gracias a que las guerras tribales, la caza furtiva y las enfermedades mantendrán los números tanto de hombres como de animales por debajo de la capacidad de carga de las tierras. Finalmente, sin embargo, llega el día de ajustar cuentas, es decir, el día en que se vuelve realidad la largamente soñada meta de estabilidad social. En este punto, la lógica inherente a los recursos comunes inmisericordemente genera una tragedia (Hardin, 1968: 1244).

Para Hardin este comportamiento es previsible ya que la libertad reproductiva funcionaría bajo la lógica del *Homo oeconomicus* que reacciona de forma racional ante estímulos que le llevan inexorablemente a maximizar sus beneficios y minimizar sus costes y sacrificios. De esta forma, al tener que actuar en función de su propio interés los pastores de Hardin se enfrentarán inevitablemente a un problema de acción colectiva ya que mientras las pérdidas correrían a cargo de todos los pastores, las ganancias producto del sobre-pastoreo serían individuales. Ya que Lloyd presupone que todos los pastores razonarían de igual manera ante la misma situación el resultado sería la inevitable destrucción del pastizal.

La base del análisis de Hardin radica en identificar el problema que enfrentan los pastores con el «dilema del prisionero», proveniente de la teoría matemática de juegos. Según describe Ostrom, este dilema se atribuye a Flood y Dresher y su formulación posterior a Tucker (Ostrom, 2011: 31). El dilema del prisionero es paradójico ya que muestra que las estrategias racionales individuales pueden conducir a resultados colectivamente irracionales. Como sostiene Campbell, citado por Ostrom:

Simplemente estas paradojas ponen en duda nuestra forma de comprender la racionalidad y, en el caso del dilema del prisionero, sugieren la imposibilidad de que exista una cooperación entre seres racionales. Así, inciden directamente sobre cuestiones fundamentales del campo de la ética y la filosofía política, por lo que amenazan los fundamentos de las ciencias sociales (Ostrom, 2011: 41).

En este caso Hardin presupone que cada pastor buscará maximizar racionalmente su ganancia. Cada pastor se planteará la pregunta por el potencial beneficio que le reporte aumentar un animal más en su rebaño. Ese cálculo poseerá un componente negativo y otro positivo, que el autor formula de esta forma:

1. El componente positivo es una función del incremento de un animal. Como el pastor recibe todos los beneficios de la venta, la utilidad positiva es cercana a +1.
2. El componente negativo es una función del sobre-pastoreo adicional generado por un animal más. Sin embargo, puesto que los efectos del sobre-pastoreo son compartidos por todos los pastores, la utilidad negativa de cualquier decisión particular tomada por un pastor es solamente una fracción de -1 (Hardin, 1968: 1244).

Hardin concluye que «Al sumar todas las utilidades parciales, el pastor racional concluye que la única decisión sensata para él es añadir otro animal a su rebaño, y otro más...» (Hardin, 1968: 1244). La manera como se han dispuesto los incentivos lleva a que los pastores sensatos deban preferir los beneficios individuales por sobre los costos colectivos. Como todos los pastores sensatos deberían comportarse de la misma forma se desataría la tragedia. «Cada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente, en un mundo limitado» (Hardin, 1968: 1244).

El ejemplo de los pastores está formulado de tal forma que los pastores no pueden cooperar, aunque en ello va el interés de todos. En el problema del prisionero se presenta a dos presos, A y B, que están acusados de robo y han sido confinados en celdas separadas, sin posibilidad de comunicarse, y se les conmina a confesar. Si ambos confiesan cada uno recibirá una sentencia de cuatro años, si ambos no confiesan, sólo existirán pruebas circunstanciales por lo cual cada uno recibirá una sentencia de dos años. Si uno confiesa y el otro no, el confesor quedará libre mientras y el otro recibirá una condena de cinco años. De esta manera los prisioneros se enfrentan a la siguiente matriz de pagos:

Matriz de pagos del dilema del prisionero

Acción		Castigo	
		Prisionero A	Prisionero B
Prisionero A	Prisionero B	Prisionero A	Prisionero B
No confiesa	No confiesa	2 años	2 años
No confiesa	Confiesa	5 años	0
Confiesa	No confiesa	0	5 años
Confiesa	Confiesa	4 años	4 años

Llevando el dilema al ejemplo de los pastores deberíamos pensar en un pastizal que tiene un límite físico para soportar un determinado número de animales. Consecuentemente la estrategia racional de cooperación obligaría a cada pastor a mantener estable su número de ganado. Por sobre ese número se produciría una estrategia de deserción o no cooperación. Si ambos cooperan, cada uno de ellos recibiría nuevos animales de ganancia. Si no cooperan destruyen el pastizal y no logran ganancia alguna. Si uno coopera y el otro no, el desertor obtiene el beneficio, menos la reducción de la productividad por animal por el desgaste del pastizal en común. El que coopera, por el contrario, sufre el castigo de una menor productividad, sin el beneficio de compensación de los animales en ganancia.

El dilema del prisionero, aplicado a los bienes comunes, posee la propiedad de simular e ilustrar el carácter ineluctable que Hardin atribuye a los problemas de acción colectiva en los recursos de uso común. Si bien el resultado óptimo, en el sentido de Pareto, radicaría en la cooperación, dado que los involucrados en el dilema deben perseguir su propio interés, y ninguno puede confiar en el otro, lo probable es que adopten una estrategia en la cual cada uno minimizará sus posibles pérdidas, eligiendo un «Pareto-inferior». Se tiende así a aplicar el llamado «equilibrio de Nash», una solución arquetípica en teorías de juegos que evidencia una tendencia de los jugadores a maximizar sus ganancias dados los movimientos y estrategias de los demás.

En concreto la imposibilidad, o alta dificultad de monitorear la gestión de los recursos comunes llevaría a dos tipos de problemas: de «reposición» (*provision problems*) o de «extracción» (*appropriation problems*). En el primer caso algunos de quienes se benefician del patrimonio común optarán por no contribuir, o contribuir de forma insuficiente a su reparación y mejoramiento. O en el segundo caso, la extracción de las unidades de recurso, en ausencia de reglas estrictas y de mecanismos efectivos de control, sufrirá una sobreexplotación crónica.

9.3 Entre Leviatán y la privatización.

Si la descripción de Hardin es acertada, Ostrom concluye que los bienes comunes estarían condenados a ser administrados mediante dos posibles prescripciones políticas: el Leviatán estatal o la privatización (2011: 46-56). En el primer caso, Ostrom cita a Ophuls (1973: 228) quien señala:

En virtud de la tragedia de los comunes, no es posible resolver los problemas ambientales a través de la cooperación [...] y esa razón es abrumadora para un gobierno con poderes coercitivos considerables [...] aun si evitamos la tragedia de los comunes será únicamente recurriendo a la necesidad trágica del Leviatán (Ostrom, 2011: 47).

De la misma forma, Hardin afirmará a diez años de su artículo en *Science* que el dilema de los bienes comunes sólo tenía respuesta por medio de lo que llama un «sistema empresarial privado», por un lado, o por el «socialismo», por otro. Concluye que «si debe evitarse a toda costa la ruina en un mundo sobre-poblado la gente debe ser sensible a una fuerza coercitiva fuera de sus psiques individuales, a un Leviatán, para usar el término de Hobbes» (Hardin, 1978: 314).

Ostrom recuerda que una entidad externa y centralizada puede determinar con precisión la capacidad de un recurso común, asignarlo sin ambigüedades, inspeccionar eficazmente su usufructo, sancionar incumplimientos y lograr un equilibrio óptimo en el sentido de Pareto. Pero para ello son condiciones ineludibles el acceso a una información exacta, capacidad de verificación, credibilidad de las sanciones y costos nulos de administración (Ostrom, 2011: 49). Supuestos que en muchos casos, especialmente

en países con graves déficit presupuestarios y debilidades institucionales, no se han tenido en cuenta.

La opción estatal por lo general presta poca o nula atención al costo que requiere crear y mantener una entidad reguladora central, ya que esta dimensión institucional es percibida como externa al problema y no se le incorporan los parámetros del dilema del prisionero. Una vez que se crea la institución reguladora surge el problema de asignarle un presupuesto que sólo podría venir de fondos públicos. Al mismo tiempo, las entidades reguladoras estatales suelen presentar problemas graves en el ámbito del acceso a la información válida y confiable de los actores a fiscalizar, sin la cual es imposible establecer las capacidades de carga, un sistema de multas o sanciones suficientemente altas o bajas, o la identificación de los *free riders*:

La consecuencia es que los bienes públicos sólo pueden ser provistos por el Estado, al aparecer el problema del viajero gratuito (*free rider*) pues nadie querrá revelar sus preferencias sabiendo que una vez que se decida la provisión de bien público no podría ser excluido de su consumo. Por tanto, se excluye cualquier solución cooperativa, ni se admite el altruismo, de forma que tampoco es posible la provisión voluntaria de bienes públicos (Braña, 2004: 179).

En el caso de la opción privada el argumento central es expresado muy claramente por Robert J. Smith, que sostiene «La única manera de evitar la tragedia de los comunes de los recursos naturales y la vida silvestre es acabar con el sistema de propiedad común mediante la creación de un sistema de derechos de propiedad privada» (Ostrom, 2011: 52). Hardin se inclina explícitamente por esta opción ya que a su juicio: «Durante uno o dos siglos la variante europea del Homo Sapiens ha asumido que el individuo es el mejor juez de su propio bienestar y que el agregado de acciones individuales produce el bienestar colectivo óptimo» (Hardin y Baden, 1977: x).

En esta perspectiva se suele argumentar, en base al conocido «problema del coste social» señalado en 1960 por Ronald Coase (1992) y que sostiene que la intervención estatal, con fines reguladores de los fallos de mercado y externalidades negativas, puede generar costes sociales por distorsionar el correcto funcionamiento de los mecanismos de mercado que se pretende

corregir y restaurar. De acuerdo a lo anterior, la tragedia de los comunes podría entenderse como una posible excepción al «teorema de Coase», que Coloma (2001) enuncia de la siguiente manera: «Si los derechos de propiedad están bien definidos y no existen costos de transacción, entonces el equilibrio de mercado es eficiente» (Coloma, 2001: 1). En el caso de la tragedia de los comunes, como los derechos de propiedad no existirían o estarían mal definidos, varios actores económicos tendrían derechos de uso simultáneos y ninguno de ellos podría excluir a los demás. La asignación de derechos de propiedad individual resolvería el dilema.

De esta manera, toda regulación legal debería ser sometida a un análisis de coste-beneficio, tal como lo exige la agencia de protección del medio ambiente de Estados Unidos (Padilla, 2006: 23). La respuesta a este argumento reconoce que efectivamente la ausencia de derechos de propiedad tiende a reducir la eficiencia. Pero la existencia de derechos de propiedad colectivos no se puede identificar con la ausencia de propiedad. De hecho, Ostrom ha observado que en la mayoría de los casos en los que existe propiedad comunal es muy difícil, si no imposible la privatización. Un caladero pesquero colectivo se puede vender, por medio de derechos de uso, a más de una empresa pesquera, y las unidades de recurso que se extraigan serán privadas. Pero la pesquería, en cuanto sistema de recursos seguirá siendo de aprovechamiento común. El agua de los ríos o canales de riego puede ser subdividida en unidades de extracción, pero no el canal mismo debe seguir en manos colectivas por su propia naturaleza. Al respecto, Ugo Mattei ha observado la asimetría con que se protegen jurídicamente los derechos de propiedad individual en relación a los derechos de propiedad colectivos o públicos:

Toda privatización decidida por la autoridad pública –representada por el gobierno de turno – priva a cada ciudadano de su cuota de bien común, exactamente como en el caso de una expropiación de un bien privado. Pero con una diferencia importante: la tradición constitucional liberal protege al propietario privado del Estado constructor, instituyendo la indemnización por expropiación, mientras que ninguna disposición jurídica –y menos aún constitucional – ofrece ninguna protección cuando el Estado neoliberal traslada al sector privado los bienes de la colectividad (Mattei, 2012: 16).

Además, la privatización de un bien común debe responder a nuevos inconvenientes, entre otros, que los costos de mantención y riesgo, que se compartían bajo el régimen de propiedad común, bajo el nuevo régimen de propiedad deberán ser sufragados de forma individual. Esta situación es particularmente compleja cuando los bienes comunes son irregulares o asimétricos, y cuando se trata de recursos fugitivos, como en el caso de las pesquerías. Ostrom concluye en los capítulos 1 y 2 de *Governing the Commons* que los costes de supervisión tenderán a ser más bajos si el monitoreo es realizado por los propios usuarios del sistema que si lo realiza una autoridad externa, a condición que las reglas operativas hayan sido diseñadas por los propios usuarios.

Para Ostrom, el uso del dilema del prisionero por parte de Hardin tiene afinidad con los problemas de acción colectiva descritos por Mancur Olson en su obra *The Logic of Collective Action*, según la cual los incentivos individuales y selectivos son los únicos que motivan a los actores racionales que a actuar en beneficio del colectivo en cuanto tal. En otras palabras los individuos sólo actúan colectivamente en la búsqueda de bienes privados, y no de bienes públicos (Olson, 1971: 1).

Con la publicación de *The Logic of Collective Action* en 1965, Mancur Olson desafió una preciada base de la democracia moderna que sostuvo que los grupos tienden a formar y emprender acciones colectivas cada vez que el conjunto de sus miembros se benefician. En su lugar, Olson (1965, p. 2) ofrece la afirmación provocadora de que ninguna persona auto-interesada contribuiría a la producción de un bien público. "A menos que el número de individuos en un grupo sea muy pequeño, o si no hay coacción o algún otro dispositivo especial para hacer que los individuos actúen en su interés común, los individuos racionales y auto-interesados no actuarían para lograr alcanzar sus intereses comunes o de grupo." Este argumento pronto se hizo conocido como la "tesis de la contribución de cero" (Ostrom, 2000: 137).

Enfoques como los de Olson se vinculan también a lo que se ha denominado el problema del *free rider* (o del polizón o parásito), que es propio de situaciones en las que es difícil excluir a un potencial usuario de un bien o servicio, corriendo el riesgo que no aporte a su conservación o sustento. En estas situaciones una persona busca su propio interés a expensas de los otros sin

contribuir a un esfuerzo conjunto, por lo que se beneficia de la contribuciones de los demás. Ostrom afirma:

La tragedia de los comunes, el dilema del prisionero y la lógica de la acción colectiva son conceptos estrechamente relacionados en los modelos que definen el modo en que la perspectiva de uso general enfoca muchos de los problemas que los individuos enfrentan cuando intentan logara beneficios colectivos (Ostrom, 2011: 43).

Este tipo de análisis generales, dice Ostrom, capta importantes aspectos de los problemas de acción colectiva que afectan a diversos escenarios en los que existen bienes comunes (Ostrom 2011, 42). Pero estos modelos, agrega, también son peligrosos ya que las restricciones que asumen las formulan de forma inmutable. Ya que los ciudadanos son considerados prisioneros, la metáfora es transformada en prescripción política incuestionable.

La teoría convencional usada para predecir y explicar como los usuarios locales se relacionarán con los recursos que comparten, predice en forma uniforme que los propios usuarios serán incapaces de reformular las reglas que enfrentan y librarse de la tragedia de los bienes comunes (Hardin 1968). Usando esta visión teórica del mundo, no hay variación en el desempeño de los grupos auto-organizados. En teoría, no hay grupos auto-organizados (Ostrom, 2001: 1).

Pero Ostrom recuerda que: «Los prisioneros en el famoso dilema no pueden cambiar las condiciones que les impone el fiscal pues están en la cárcel. No todos los usuarios de recursos naturales son incapaces de cambiar las restricciones que enfrenta» (Ostrom, 2011: 43). La teoría convencional sobre la economía de los recursos consideran este enfoque como la única teoría necesaria para entender los recursos de acervo común en forma más general. Para que de este modelo pueda ser verosímil deben conjugarse una serie de factores:

Con el creciente uso de la teoría de juegos, la apropiación de recursos de acervo común es con frecuencia representada como un juego del Dilema del Prisionero de repetición finita o de un solo turno (Dawes 1973; Dasgupta y Heal 1979). Estos modelos formalizan el problema de manera diferente, pero no cambian ninguno de los supuestos teóricos básicos acerca de la oferta finita y

predecible de unidades del recurso, información completa, homogeneidad de los usuarios, su maximización de ganancias esperadas y su falta de interacción con otros o de su capacidad para cambiar sus instituciones (Ostrom, 2001: 46).

En contraste con la tendencia a identificar mecánicamente la situación de los bienes comunes con el dilema del prisionero, Ostrom afirma que si bien la metáfora de Hardin se traduce con facilidad a un juego no cooperativo como el dilema del prisionero, eso no significa que todos los problemas relacionados con los recursos de uso común lo sean (Ostrom, 2011: 38). Es más, la académica de Indiana va a identificar en el trabajo de Hardin cuatro errores de concepto fundamentales:

- (1) Su aproximación se refiere a los bienes de acceso abierto y no necesariamente a los bienes comunes.
- (2) Presupone poca o ninguna comunicación entre los actores involucrados.
- (3) Postula, en la línea de Olson, que las personas actúan sólo en su interés inmediato (en lugar de suponer que algunos los individuos toman en cuenta, hasta cierto punto, los beneficios conjuntos).
- (4) Ofrece sólo dos soluciones para corregir la tragedia: la privatización o la intervención del gobierno:

El estudio de las aguas subterráneas de las cuencas California, las pesquerías del Atlántico Norte, los bosques comunitarios de africanos, los sistemas de riego de Nepal, son casos que con frecuencia parecen responder: *Au contraire, monsieur Hardin!* Puede haber situaciones en las que su modelo se puede aplicar, pero muchos grupos pueden manejar eficazmente y mantener recursos comunes si tienen las condiciones adecuadas, tales como normas apropiadas, buenas mecanismos de resolución de conflictos, y un grupo bien definido (Ostrom, 2006: 11).

De la misma forma para Aguilera Klink «lo que Hardin denomina propiedad común no es, en realidad y de manera objetiva, otra cosa que la ausencia de propiedad» (Gordillo, 2006: 122). Este error de Hardin queda patente cuando afirma: «Considérese el robo de un banco. El hombre que se lleva el dinero del banco actúa como si el banco fuera parte de los recursos comunes» (Hardin, 1968: 1247). Aguilera Klink sostiene que Hardin tiene una confusión pues no

sólo desconoce el concepto de propiedad común, sino el concepto mismo de propiedad:

Hardin ignora que el concepto de propiedad carece de significado sin la capacidad de excluir a todos aquellos que no son propietarios por lo que si realmente hubiera propiedad no se produciría el libre acceso a los recursos y si además esta fuese realmente común eso querría decir que existiría un conjunto de acuerdos institucionales entre los copropietarios que proporcionaría las reglas de decisión sobre la gestión del recurso (Gordillo, 2006: 122).

La dificultad de Hardin para comprender la naturaleza de los bienes comunales refleja también los problemas del análisis económico convencional para reconocer la existencia de bienes que no poseen un dueño individual y que en ciertas condiciones carecen de un precio asignado por los mercados. Esta situación ocurre porque aunque la mayoría de los bienes económicos se transan de acuerdo a la libre oferta y demanda, pero es evidente que hay excepciones. En esos casos los precios no cumplen su rol como señales que guían las decisiones de compradores y vendedores, ni reflejan las relaciones de intercambio entre los bienes y servicios disponibles en el mercado. Es posible identificar una carencia de la teoría económica estándar en cuanto a subestimar las capacidades auto-organizativas de los actores económicos. Carencia que Ostrom identifica de la siguiente forma:

En teoría, no hay grupos auto-organizados. Sin regulaciones impuestas desde fuera, los sistemas de recursos naturales usados en forma conjunta serán crasamente mal manejados. La evidencia empírica nos dice que existe considerable variación en el desempeño y que muchos más usuarios locales de lo que la teoría convencional supone se auto-organizan y tienen éxito (Ostrom, 2001: 1).

Una observación fundamental, que coloca a las instituciones del procomún en un lugar preponderante en el proceso de agregación de preferencias que permite la convivencia y la acción colectiva. Un proceso que no es autogenerativo o espontáneo, sino el resultado de la razón práctica, tal como lo señala J. Buchanan:

Los preceptos para lograr vivir juntos no van a caer del cielo. Los hombres deben hacer uso de su propia inteligencia para imponer

orden en el caos, inteligencia no en un sentido científico, orientada a la resolución de problemas, sino en un sentido más difícil que implica llegar a un acuerdo entre ellos mismos y mantenerlo (Buchanan, 2009: 13).

9.4 La tragedia de los anticomunes

La solución que Hardin ofrece para salir de la Tragedia puede llevar a una realidad inversa, que Michelman (1982) y posteriormente Heller (1997) denominaron «la tragedia de los anticomunes». El texto clave en este debate es de Michael Heller quien advierte de este problema en *The Tragedy of the AntiCommons: Property in the Transition from Marx to Markets* (1997). Posteriormente, junto a Rebecca S. Eisenberg, publicó un segundo texto sobre este problema de carácter específico en el campo de la investigación biomédica (Heller y Eisenberg, 1998).

La expresión «tragedia de los anticomunes» hace referencia a una circunstancia hipotética en la cual un conjunto de personas, actuando de forma racional, individual y desarticulada, infrutilizan un bien o recurso que cumple una función o utilidad pública. Como es obvio esta expresión se hace eco de la «tragedia de los comunes» del biólogo Garret Hardin. Pero con la idea de la «tragedia de los anticomunes» Heller y Eisenber tratan de mostrar las externalidades negativas que provocan los excesivos derechos de propiedad o exclusión sobre los bienes y servicios, tanto tangibles como intangibles, al punto de imposibilitar sus potenciales beneficios colectivos. Esta situación es especialmente preocupante en el ámbito de la investigación biomédica ya que la proliferación descoordinada de patentes tendería a inhibir la innovación y por ende la comercialización de nuevos medicamentos y procedimientos clínicos:

[...] la reciente proliferación de los derechos de propiedad intelectual en la investigación biomédica sugiere una tragedia diferente, una "tragedia de los anticomunes" en el que las personas infrutilizan recursos escasos porque demasiados propietarios pueden bloquearse entre sí. La privatización de la investigación biomédica debe ser desplegada más cuidadosamente para sostener tanto la investigación preliminar y el desarrollo de productos resultantes. De lo contrario, los derechos de propiedad intelectual pueden llevar más paradójicamente a un menor número de

productos útiles para la mejora de la salud humana (Heller y Eisenberg, 1998: 698-701).

Heller se basó en sus observaciones al proceso de privatizaciones acometido en las economías post-soviéticas, que en mayoría de los casos se realizó por medio del sistema de «paquetes» complejos, sumamente restrictivos de derechos de propiedad. Se generó una situación en la cual varios agentes económicos tuvieron simultáneamente derechos de exclusión sobre un determinado recurso, pero ninguno de ellos tenía el derecho de uso exclusivo.

La investigación de Heller señala que en Moscú, a inicios de los noventa, en medio de la caótica transición al capitalismo, se produjo una superposición de derechos de propiedad producto de la estructura jurídica anterior, que delegaba en varios actores los derechos de uso de muchos bienes inmobiliarios, siendo el Estado el monopolizador formal del derecho de propiedad. Le llamó la atención que esta situación impedía particularmente la gestión de los locales comerciales, por lo cual las ventas y transacciones se tendían a realizar en pequeños puestos ubicados en la vía pública. Aunque los comerciantes ambulantes y callejeros deseaban alquilar los espacios formales no podían hacerlo porque diferentes ministerios se superponían en esa decisión. Al no existir una delimitación del derecho de exclusión los comerciantes se veían obligados a pagar un alquiler a cada uno de los ministerios que tenían participación en los derechos sobre estos locales. Estos espacios comerciales permanecían cerrados, constituyéndose en un recurso infrautilizado.

En el caso de los fármacos se presenta una situación similar. Muchas innovaciones científicas requieren hacer uso de otros descubrimientos anteriores, pero estos ya se han patentado. El creciente papel de los actores privados en la gestión y la financiación de la investigación, junto con la evolución de la tecnología y el sistema de patentes facilitan la concesión de patentes en una etapa temprana del proceso de investigación lo que puede desalentar la innovación. Los investigadores, si desean proseguir su trabajo, deben optar entre pagar licencias a los titulares o judicializar su demanda de acceso. Los derechos de exclusión, propios de quienes detentan las patentes, tienden a llevar a una situación de ineficiencia desde el punto de vista de utilidad social de la investigación científica. Tratándose de investigación farmacéutica, esta ineficiencia es de particular gravedad, ya que este

círculo vicioso se transforma en un sobre precio que se transfiere a los usuarios finales de las medicinas.

Es necesario entender que los derechos de propiedad completos incluyen el derecho de uso y el derecho de exclusión sobre un recurso. Quien detenta los derechos de propiedad completos sobre un recurso tiene el derecho de utilizarlo (derecho de uso) y el derecho de excluir a terceros de su uso (derecho de exclusión). La tragedia de los anticomunes sería un ejemplo de derechos de propiedad mal definidos en el cual varios actores poseen derechos conjuntos de exclusión sobre un bien determinado, pero ninguno tiene derechos de uso exclusivos. De esta forma se exagera la creación de monopolios complementarios, subordinando el derecho de uso de un bien, provocando una ineficiencia asociada con el ejercicio de derecho de propiedad.

Frente a la denuncia de Heller y Eisenberg cabe reseñar algunas reacciones relevantes. Buchanan y Yoon en *Symmetric Tragedies: Commons and AntiCommons* (2000) plantearon una simetría formal entre la «Tragedia de los comunes» descrita por Garret Hardin (1968) y la «tragedia de los anticomunes» en ámbito lógico-formal. Como ha matizado Coloma (2003) esta simetría formal entre ambos problemas no es totalmente exacta, por lo que cabe atender a sus especificidades:

Mientras la tragedia de los comunes es un problema de definición de derechos de propiedad que tiende a atenuarse cuando los agentes económicos tienen poder de mercado, la tragedia de los anticomunes es un problema de definición de derechos de propiedad que se exagera con el poder de mercado, y que hace que la ineficiencia asociada con el ejercicio de dicho poder se magnifique (puesto que implica crear monopolios complementarios sobre distintos aspectos del uso de un activo) (Coloma, 2003: 9).

Otra observación relevante es la de Edmund W. Kitch en 2003, quien reaccionó al artículo de Heller y Eisenberg de modo crítico, sosteniendo que su aproximación era meramente teórica y no tenía un correlato con la realidad de la investigación biomédica:

Hasta el momento, parece que la tragedia de los anticomunes en el área de investigación biomédica es algo que podría haber ocurrido como una cuestión de teoría. No es hasta el momento, sin embargo, un problema que se ha demostrado que ha ocurrido realmente. Por

lo menos hasta ahora, el sistema de patentes en esta área parece haber sido un experimento que ha funcionado (Kitch: 2003, 273).

Murray y Stern (2005) en investigaciones de campo específicas, han demostrado que la proliferación de patentes tiende a inhibir la producción de innovaciones biomédicas, sobre la base de comparar “las citas recibidas por artículos científicos que han dado lugar a patentes y otros equivalentes que no han originado patentes” (Freire, 2007). El efecto detectado fluctúa entre el 9 y el 17%. Por este motivo, «la reducción en la transferencia de conocimiento no significa necesariamente una menor innovación en nuevos productos, pero todo apunta a que esta relación es más que probable» (Freire, 2007).

La tragedia de los anticomunes no sólo se ha demostrado en el ámbito de las patentes científicas, si no en una amplia gama de situaciones ligadas a bienes intangibles o intelectuales. Ha sido estudiada por Lawrence Lessig (2005) quien ha mostrado en estudios referidos al mercado musical que el exceso de protección legal convierte ciertas producciones en materiales inutilizados e inutilizables ya que es difícil o imposible conseguir legalmente sus derechos lo que termina haciendo antieconómico su uso.

9. 5 Los límites de la metáfora trágica.

Thrainn Eggertsson ha planteado en *Hardin's Brilliant Tragedy and a Non-Sequitur Response* (2009) un cierto balance que da cuenta de los efectos negativos y positivos de ese ensayo sobre la comprensión y estudio de los bienes comunes. En primer lugar Eggertsson reconoce que el trabajo de Hardin de forma inadvertida, estimuló un importante trabajo sobre la propiedad comunal, especialmente en el ámbito de los comunes materiales (ríos, pesquerías, pastizales, sistemas de irrigación). Pero observa que la hipótesis de Hardin sólo es convincente si se acepta previamente como hipótesis que la tasa de la reproducción humana es exógena y constante. La evolución de la demografía moderna debilita ese argumento.

Los vaticinios catastrofistas de Paul Ehrlich, que publicó su famoso libro *The Population Bomb* (1968) el mismo año en que Hardin redactaba su *Tragedy of Commons*, no se han cumplido. En cambio los demógrafos parecen compartir las opiniones de Dumont (2011) que afirma que el concepto de «población mundial» no

existe, ya que es un intento de sumar realidades muy diferenciadas. Por ejemplo, Guinea y Portugal poseen poblaciones equivalentes en número (10,8 millones de habitantes) pero Guinea tiene una tasa de crecimiento muy positiva (3%) mientras Portugal una muy negativa (-0,1%).

Estas diferencias nacionales y locales se deben tener en cuenta ya que explican el elevado envejecimiento de grandes países, como Rusia, Japón o China, las diferencias en los niveles de urbanización, los flujos migratorios, etc. Estos son factores que quedan invisibilizados detrás de promedios globales que a juicio de Dumont indican bastante poco. Eggertsson apunta que Hardin ignoraba muchos elementos de fondo de los problemas y las políticas que se analizan en su ensayo. Esto ha quedado en evidencia en la medida en que la literatura sobre bienes comunes ha logrado clarificar muchos conceptos que la literatura económica, especialmente la teoría de los bienes públicos, no había despejado con suficiente claridad. Bollier resume esta aporía conceptual diciendo:

Hardin describe un régimen de acceso abierto no regulado. La tierra de a que habla no tiene límites, ni existen reglas para gestionar el acceso a ella y su uso. Cualquiera se puede apropiarse de lo que desee. Nadie está gestionando las tierras comunales. Dicho de otra forma, de lo que Hardin habla es de una tierra de nadie (Helfrich, 2008: 34).

Benkler (2003) complementa esta descripción aclarando que los bienes comunes son «espacios institucionales en los que los agentes humanos pueden actuar libres de las restricciones específicas requeridas por los mercados» pero que ello no implica que sean espacios anárquicos o desregulados:

La acción libre pura es ilusoria. Significa que los individuos y los grupos pueden usar recursos gobernados por tipos de restricciones diferentes de las impuestas por el derecho de propiedad. Estas restricciones pueden ser sociales, físicas o normativas. Pueden hacer que los individuos sean más o menos libres, en cierto sentido agregado, que lo que permiten las reglas de propiedad. Que el procomún potencie de hecho la libertad o la dañe, depende pues de como esté estructurado ese procomún y de como se hayan estructurado los derechos de propiedad del recurso en ausencia de procomún (Benkler, 2003: 7).

Este cambio de paradigma debe llevar a cambiar ciertas percepciones arraigadas en el sentido común. Por ejemplo se suele pensar en el aire o en el agua dulce como bienes públicos «puros», de acceso abierto, disponibles en una cantidad tan grande como se desee, sin costo de oportunidad para la sociedad. Hoy ya es evidente que son bienes rivales y pueden ser, eventualmente, bienes privatizables o administrarse como bienes comunes. Esta disyuntiva ocurre en múltiples campos, por lo que Hess y Ostrom advierten al respecto:

Las nuevas tecnologías pueden permitir la captura de lo que antes eran bienes públicos, libres y abiertos. Este ha sido el caso con el desarrollo de la mayoría de “bienes comunes globales”, como los mares profundos, la atmósfera, el espectro electromagnético, y el espacio, por ejemplo. Esta capacidad para capturar lo anteriormente inaprehensible crea un cambio fundamental en la naturaleza del bien, ya que el recurso pasa de ser un bien público no rival y no excluible a ser un recurso de propiedad común que necesita que sea manejado, controlado y protegido, para garantizar su sostenibilidad y preservación (Hess y Ostrom: 2006: 10).

En la actualidad áreas completas de la economía, que se consideraban bienes públicos puros hora pueden ser gestionadas por privados. Es el caso de las corporaciones Militares Privadas, que han ocupado un rol en la ocupación militar de Irak o de los procesos de concesión a operadores privados de los sistemas carcelarios. A modo de ejemplo, el agua se suele citar en la literatura de referencia como un bien común de la humanidad. Pero la concreción jurídica de esta afirmación no es estable y depende de los ordenamientos jurídicos nacionales y locales. Más aún, en las últimas décadas se ha hecho evidente un proceso de cercamiento de este elemento, al punto de transformarse en la actualidad en un recurso altamente conflictivo. De esta realidad dan cuenta las protestas sociales que tuvieron lugar en Cochabamba, Bolivia, entre enero y abril de 2000 y cuyo detonante fue la privatización del abastecimiento de la empresa de agua municipal y el incremento simultáneo de las tarifas en un 35%. O el referéndum realizado en Italia los días 12 y 13 de junio de 2001, en el que se consultó, entre otras materias, sobre la derogación «de las normas que establecen la determinación de las tarifas para el suministro de agua, el cual importe prevé actualmente aún la remuneración del capital invertido del gestor». Dicha

pregunta alcanzó un 54,82% de quórum sobre número de electores habilitados, y una aprobación del 95,80% de los votos escrutados.

De forma simultánea, algunos centros de estudio de orientación neoliberal han propuesto una agenda estratégica que promueve la asignación de derechos de propiedad sobre espacios y territorios que se encuentran actualmente fuera del mercado, por ser considerados patrimonio común de la humanidad, tales como los océanos profundos, los fondos submarinos, el genoma humano, los polos ártico y antártico, la luna y los asteroides cercanos, la red informática mundial, el espectro radioeléctrico, las obras de bajo régimen de dominio público, etc.. En esa línea se pueden citar múltiples ejemplos, siendo uno de los institutos más conocidos el *Competitive Enterprise Institute*, de Washington. Esta institución ha presentado recientemente el informe *Homesteading the Final Frontier. A Practical Proposal for Securing Property Rights in Space* (Simberg, 2012). En este texto se propone estudiar los efectos del «Tratado sobre los principios que deben regir las actividades de los Estados en la exploración y utilización del espacio extraterrestre» aprobado en 1967, en el cual los estados firmantes renuncian a proclamar sus derechos de soberanía sobre ningún cuerpo celeste.

A juicio del autor, el acuerdo no especifica las condiciones para que el sector privado pueda administrar los recursos cósmicos. La falta de claros derechos de propiedad fuera del planeta desincentiva la inversión empresarial en investigación y desarrollo de medios de transporte espacial más económicos y retrasa posibles exploraciones en la Luna y los asteroides que podrían contener metales de alto valor. A su juicio la posibilidad de conceder títulos de propiedad o espacios de tierra transables, permitiría a las empresas utilizar estos títulos como garantías de préstamos o activo para ser vendidos para recaudar fondos necesarios para su desarrollo. A su vez el Estado podría beneficiarse de ingresos vía impuestos a través de las comisiones por transacciones de títulos.

Es evidente que existen interesados en acrecentar el proceso de cercamiento y diversos colectivos reclaman considerar como bienes comunes globales una serie de sistemas sociales, culturales, políticos y tecnológicos que por su naturaleza deberían ser considerados como patrimonio de la humanidad. Este contexto augura un dilema político permanente, ya que la seguridad jurídica que normalmente protege a los bienes privados no es simétrica a la protección jurídica que resguarda los recursos de uso común. El

«inventario» de los bienes comunes enfrenta una permanente tensión agonística, o si se prefiere, una incertidumbre jurídico-política estructural. Como resume Stern:

Todos los análisis esbozados (por Hardin) presumen que el interés egoísta es la única motivación y que los mecanismos sociales para controlarlo, tales como la comunicación, la confianza y la habilidad para establecer compromisos obligatorios, son deficitarios o ineficaces. Estas condiciones ciertamente describen algunas interacciones. Las personas, sin embargo, se apartan del interés egoísta individual. Comunicación, confianza, la previsión de interacciones futuras y la habilidad para trazar acuerdos y reglas, algunas veces regulan el comportamiento de manera suficiente para prevenir la tragedia. Así que el drama de los comunes no siempre termina en tragedia (Stern, 2002: 5).

Este tipo de intereses puede explicar en parte los motivos que convirtieron a la «Tragedia de los comunes» en un marco explicativo de tanta influencia. Es posible intuir que se produjeron afinidades electivas entre distintos sectores que vieron en este argumento una oportunidad de promover la privatización de recursos naturales, empresas estatales y servicios públicos. Esta es, por ejemplo, la opinión de David Bollier quien sostiene que «Una generación de economistas y expertos en políticas ha recurrido a este argumento a fin de criticar la propiedad común de la tierra como algo poco práctico, y de celebrar la propiedad privada y los mercados como el mejor sistema para la administración de los recursos» (Helfrich, 2008: 33). Padilla observa además que «Cabe imaginar que lo que llamó la atención de quienes desde la escuela de Chicago (y desde fuera de ella también) se habían interesado por este tema, fue el hecho de que un biólogo responsabilizara (también) a la propiedad común de la crisis ecológica» (Gordillo, 2006: 28).

9.6 El drama de los comunes.

Garret Hardin consideró que la tragedia era la metáfora apropiada para expresar el destino de los bienes comunes. ¿Pero si la tragedia no constituye el destino manifiesto de los bienes comunes, cuál sería el género literario adecuado para una metaforización de los *Commons*? No cabe reemplazar mecánicamente a la tragedia por la

comedia o por la farsa, como si las complejidades y dilemas propios de las instituciones de acción colectiva se pudieran transformar en simples *divertimentos* pasajeros. El determinismo destructivo simplemente se permutaría por un nuevo tipo de relato que no asumiría la evidente vulnerabilidad de los recursos de uso común.

Como ha observado Stern (2002) tan diversas experiencias se podrían inscribir en el género del «drama» que sería el que mejor expresa el «oficio de vivir». La dramaticidad tiene relación con la puesta en escena, en cuanto género performativo basado en el «hacer» y en el «actuar». El drama reclama la coordinación colectiva de actores que comunicativamente dan curso a una historia abierta a distintos desenlaces. No importa como concluirá la narración. Si se trata de un héroe homérico es posible que supere las pruebas que encuentre en su regreso a Ítaca o que sucumba ante los muros de Troya. Es irrelevante. Lo fundamental es que los actores demuestren ser *agathos*: «buenos» y «virtuosos» en relación a las demandas inherentes a la obra que representan (MacIntyre, 2010: 15ss).

Pero la representación dramática posee exigencias propias que surge de los «bienes internos» de su práctica social (MacIntyre 1987 233). De allí que sólo al concluir la obra se le pueda calificar. El drama de los comunes pone a prueba la capacidad de los involucrados para actuar con «deseo de “vida buena”, con y para los otros, en instituciones justas» (Ricoeur, 1996: 176), un objetivo que no constituye el *a priori* de los sistemas de recursos de uso común. Las experiencias descritas por Ostrom dan pie a infinidad de posibles resultados. La noción de «práctica», propuesta por MacIntyre (1987: 233), y que actualiza el concepto aristotélico de praxis, describe una forma coherente y compleja una actividad humana cooperativa, establecida socialmente, que tiene un fin en sí y que cobra sentido precisamente por buscar ese fin. Las prácticas inherentes al gobierno de los bienes comunes no separan mecánicamente los medios y los fines. La práctica social específica cobra sentido en la medida en que permite alcanzar una excelencia particular que es interna a su propio desarrollo y en la cual se realiza.

Capítulo 10

EL CONCEPTO DE BIENES COMUNES EN LA OBRA DE ELINOR OSTROM

La teoría económica ha clasificado los bienes de forma binaria en públicos y privados, por lo cual no ha logrado reconocer el concepto de «bienes comunes» como categoría específica. En respuesta a esa omisión, Elinor Ostrom ha propuesto una clasificación que permite visibilizar su especificidad conceptual, por medio de una metodología que examina las formas en que los bienes económicos se dan directamente en la realidad, lo que contrasta con el encasillamiento estándar, que deduce sus categorías a partir de una modelación abstracta. De esta forma se ha logrado vencer una persistente ceguera conceptual, que ha ocultado históricamente el rol específico de los bienes comunes, como realidad económica y espacio asociativo.

10.1 La difícil clasificación de los bienes económicos

Durante las décadas en que la política del «Estado del Bienestar» logró su mayor apogeo, la delimitación tipológica de los bienes económicos encontró fundamento en la teoría de los bienes públicos de Paul Samuelson. Esta aproximación, expuesta en *The Pure Theory of Public Expenditure* (1954), propone una definición de «bien público» como el que no es viable ni deseable de racionar. Adela Cortina lo define como: «Aquel cuyo uso es no competitivo. Quienes lo producen obtienen un beneficio con ello, pero producen a la vez un bien del que disfruta toda la sociedad sin necesidad de entrar en competencia por él» (2003b: 42). Esta teoría separó binariamente entre lo público y lo privado y en consecuencia, el debate político giró en torno a determinar los límites de estas dos esferas contrapuestas. La visión de Samuelson suponía la existencia de «bienes públicos puros», que necesariamente debían estar bajo la administración del Estado. Joseph Stiglitz reseña el hilo de esta argumentación:

La defensa nacional es uno de los pocos bienes públicos puros que satisface ambas condiciones: no es posible ni deseable impedir que se utilicen. [...] si el gobierno crea una instalación militar que nos protege de los ataques, nos protege a todos. Los costes de la defensa nacional apenas son afectados cuando nace otro niño o una nueva persona emigra a otro lugar. Otro ejemplo son los faros. Por un lado es difícil (pero no imposible) impedir que disfruten de sus beneficios los barcos que no contribuyen a financiarlos [...] Es importante distinguir entre el coste adicional de suministrar un bien del coste marginal que resulta del hecho de que una persona adicional disfrute de ese bien. Cuesta más instalar más faros pero no cuesta más permitir que un barco adicional se guíe por un determinado faro cuando navega cerca de él (Stiglitz, 1998: 125).

La teoría de Samuelson fue atacada desde su publicación por la Escuela Austríaca y la Escuela de Chicago, que argumentaron que todos los bienes públicos se pueden producir bajo régimen de propiedad privada y se pueden distribuir vía mercado. (Hoppe, 2007). Descriptivamente, estas críticas se mostraron correctas. Basta recordar que los procesos de privatización han llegado a abarcar las funciones de los ejércitos o la administración de las cárceles, que Samuelson consideró como ejemplos de bienes públicos puros. No parece haber fronteras «naturales» para el afán privatizador, sólo límites políticos y morales, basados en correlaciones de fuerza y en el sentido de justicia de cada sociedad (Sandel, 2012).

Una aproximación distinta a la de Samuelson fue la de Richard A. Musgrave, en *The theory of public finance* (1959), que formuló una clasificación de los bienes económicos en la que introdujo nuevas variables, como el concepto de bienes «de mérito» y la noción de «excluibilidad». Esta última categoría describe la posibilidad efectiva de limitar el acceso o el uso. La clasificación en bienes excluibles o no excluibles no indica propiedad estatal o privada, ya que ambos sectores pueden establecer criterios de exclusión.

Desde la teoría de la elección pública, James M. Buchanan también matizó la separación tajante entre bienes públicos y privados que estableció Samuelson, a partir de la idea de bienes públicos puros e impuros, que va más allá de la descripción del régimen de propiedad jurídica en que se encuentren actualmente. En *An Economic Theory of Clubs*, (1964), Buchanan intentó superar «la increíble distancia establecida por Samuelson entre el bien

puramente privado y el bien puramente público» (Buchanan, 1964: 1-14). De esa forma visibiliza los bienes «de club», o «de peaje», que constituyen bienes públicos «impuros».

Bienes comunes y bienes de club se asemejan en cuanto su uso o consumo es colectivo. Pero se diferencian porque los bienes de club incluyen una cuota o peaje de acceso, que permite excluir fácilmente de acuerdo a criterios de mercado. De allí que se llamen también «bienes artificialmente escasos», y se definan como aquellos que satisfacen las necesidades a los usuarios, gratuita y libremente en el momento de uso, pero implicando costos compartidos de entrada. La imagen es la de un socio de un club, que accede a sus servicios ilimitadamente, si previamente ha pagado la cuota de pertenencia. Paul Krugman lo explica diciendo:

Un bien artificialmente escaso es un bien que es excluyente, pero no rival en el consumo. Como ya hemos visto las películas que piden verse en televisión pagando una cantidad determinada de dinero son un ejemplo de este tipo de bienes. El coste marginal para la sociedad de permitir que un individuo adicional vea esa película es cero, porque el hecho de que una persona más vea esa película no afecta o no perjudica a otro tele-espectador (Krugman, 2006: 487).

Existen diversas situaciones en las que la exclusión es viable, pero no deseable. Un Estado puede excluir de los servicios de salud a los inmigrantes ilegales. Pero esta exclusión es indeseable, no sólo por razones humanitarias, sino también porque la falta de atención sanitaria de este colectivo amenaza al conjunto de la población local, debido a la propagación de epidemias y enfermedades contagiosas. En Estados Unidos existen cuerpos de bomberos que son financiados por cuotas de los habitantes de una localidad, por lo que teóricamente, quienes no pagan su cuota podrían ser excluidos de atención en casos de incendio. Pero en la práctica, esos *free riders* no pueden ser desatendidos, ya que el fuego en una vivienda amenaza a las casas colindantes. D'Alisa (2013: 35) observa que el «costo de exclusión» varía de acuerdo a al nivel de tecnología asociada y a las reglas institucionales de control que se apliquen.

10. 2 La escuela de «Análisis Institucional y Desarrollo » de Bloomington

El contexto anterior impulsó a Elinor Ostrom (1933-2012) a buscar vías de superación de una fenomenología de los bienes económicos dualista, que dicotomiza entre unos recursos privados, radicados en el ámbito del mercado y su orden espontáneo, y unos recursos públicos, bajo monopolio del «Leviatán» estatal, que comprende el orden social con los códigos de la coacción, desvalorizando las potencialidades de la cooperación y la reciprocidad. Ostrom describió esta paradoja en estos términos:

Dado que muchos de los bienes y servicios de las economías modernas no son bienes privados puros, esto lleva a la prescripción de que el Estado— en singular—debe proveer todos los bienes y servicios en los que el mercado falla. Mostrar que un arreglo institucional lleva a resultados sub-óptimos no es equivalente, sin embargo, a mostrar que otro arreglo institucional funcionará mejor (Ostrom, 2006: 808).

Para ello examinó la forma en las que se dan los bienes directamente en la realidad, la que contrasta con la teoría de los bienes públicos de Samuelson, que deduce sus categorías a partir de una modelación abstracta. Analizó sistemáticamente una variedad de mecanismos institucionales, orientados a administrar y gestionar «recursos de uso común», especialmente en el ámbito natural: pesquerías, cuencas hidrográficas, bosques, campos de forrajes, etc. En esos análisis recurrió a la teoría matemática de juegos, a la simulación de laboratorio, así como detallados análisis en terreno. En su obra ha descrito el funcionamiento de sistemas bajo jurisdicción pública, privada, comunal o híbridos, que combinan diversos derechos reales y regímenes de propiedad.

Al otorgarle el premio del Banco de Suecia en Ciencias Económicas en memoria de Alfred Nobel, la Real Academia Sueca destacó en Elinor Ostrom su análisis de la gobernanza económica aplicada a los bienes comunes, entendidos como «Recursos de uso Común». Su obra, iniciada en los años 60 en el «Taller de Teoría Política y Análisis de Política Pública» de la Universidad de Indiana (Bloomington), se debe entender en el marco del nuevo institucionalismo económico, impulsado entre otros por R. Coase, Ch. Barnard y O. Williamson. Esta corriente se focalizó en el análisis de procesos microeconómicos, estudiando como los agentes económicos establecen vínculos que se pueden representar bajo la forma contratos, explícitos o implícitos. Estos lazos

configuran estructuras operativas e institucionales, que tienden a maximizar criterios de eficiencia. De allí que el foco tradicional de estudio, centrado en el gobierno, entendido como un poder centralizado y soberano, gire bajo este paradigma hacia el análisis de la gobernanza, entendida como una compleja red sistémica de instituciones, que en su interacción mutua controlan, administran y dirigen un espacio económico determinado.

Esta matriz de análisis hace que el nuevo institucionalismo otorgue gran relevancia a aspectos que la ortodoxia económica había minusvalorado, como normas y valores sociales, percepciones ideológicas, derechos de propiedad, costos de transacción, acuerdos de organización, estilos de gobernanza, formación del capital social y activos humanos, mecanismos de aplicación de garantías contractuales, etc. Este giro teórico se explica porque el neoinstitucionalismo asume explícitamente que la racionalidad del *Homo œconomicus* es limitada, por factores como la información asimétrica, la incertidumbre en el comportamiento estratégico, el oportunismo, la selección adversa, el riesgo moral, etc.

E. Ostrom junto a su esposo Vincent, impulsó originalmente una agenda de estudios centrada en problemas prácticos, ligados a los gobiernos locales y el manejo de recursos naturales. Esa preocupación estuvo fuertemente influida por la tradición toquevilliana, en tanto que esa perspectiva valora la provisión de los servicios públicos por parte de los propios ciudadanos, y demanda al Estado las condiciones institucionales necesarias para que poder ejercer un rol activo en la gobernanza de los espacios y políticas públicas.

Vincent Ostrom constituye una influencia importante en Elinor, en la medida en que su campo de investigación vinculó a Tocqueville con la obra de autores contemporáneos, explorando los conceptos de «policentrismo» y «monocentrismo», entendidos de manera correlativa. Su interés fue elaborar un modelo político policéntrico, compuesto de unidades autónomas, formalmente independientes, que eligen actuar cooperativamente. Un proceso de estas características necesita responder a las relaciones de competencia y establecer mecanismos de resolución de conflictos, que no dependan de instancias centrales para su formulación y funcionamiento. De allí la necesidad de potenciar las capacidades auto-regulativas de las unidades políticas autónomas, de forma que ordenen sus relaciones por medio de un orden espontáneo o policéntrico, antes que por la vía de la sanción jerárquica externa.

Estas premisas se evidencian en su disertación al recibir el premio Nobel en 2009, ocasión en la cual comentó que las conceptualizaciones de los bienes que se habían manejado hasta la fecha reflejaban una aporía teórica, ya que separaban la realidad económica de una forma maniquea entre lo estatal y lo privado, pero a la vez reducían a la ciudadanía a una serie acotada de roles, ya sea como consumidores o como votantes:

En su clásico ensayo definicional, Paul Samuelson (1954) divide los bienes en dos tipos. Los bienes privados puros son tanto excluibles (individuo A puede ser excluido de consumo de bienes privados a menos que pague) y rivales (lo que el individuo A consume, nadie más lo puede consumir). Los bienes públicos son excluyentes (no se puede mantener a los que no han pagado por un bien que consuman) y no competitivo (lo que consume un individuo no limita el consumo de otros). Esta división básica era consistente con una dicotomía del mundo institucional entre los intercambios de propiedades privadas en un entorno de mercado y la propiedad estatal organizada por una jerarquía pública. La gente del mundo fue vista principalmente como consumidores o votantes (Ostrom, 2009: 410).

En sus estudios la politóloga muestra como diversas sociedades han desarrollado mecanismos institucionales, formales o informales, legales o arraigados en las costumbres, que gestionan eficientemente los bienes comunes y evitan su colapso.

10. 3 Bienes rivales, no excluibles

Ostrom comprendió que las carencias del modelo de Samuelson no se solucionaban con la propuesta de J.M. Buchanan, ya que se mantenía el marco binario público-privado, con la salvedad de reconocer los bienes privados impuros o «de club», en tanto bienes excluibles, pero no rivales. No se atendía al caso contrario, de los bienes rivales pero no excluibles. Por ello propuso una clasificación general, basada en «excluibilidad» y «rivalidad», analizadas con igual rango de jerarquía:

En el tratamiento clásico de los bienes públicos, Paul A. Samuelson (1954, 387-389) clasifica todos los bienes que podrían ser utilizados por los seres humanos, ya sea privados puros o públicos puros. Samuelson y otros, incluyendo a Musgrave (1959),

pusieron todo el énfasis en la exclusión. Los bienes de los que otros individuos pueden ser excluidos fueron considerados bienes privados. Cuando los economistas se referían a estos temas, se centraron sobre la imposibilidad de exclusión, pero más tarde se trasladó hacia una clasificación basado en el alto costo de exclusión. Los bienes se trataron como si hubiera una sola dimensión. No fue sino hasta que los estudiosos desarrollaron una doble clasificación de las mercancías que un segundo atributo de los bienes fue reconocido plenamente (Hess - Ostrom, 2006: 6).

Ese «segundo atributo» es la «rivalidad» (o «sustractabilidad»), característica que expresa la capacidad de ser usado por más de un individuo, sin reducir la cantidad disponible para otros (D'Alisa, 2013: 35). Cada bien presupone un «número óptimo» de usuarios. En el caso del cepillo de dientes esa cantidad es uno, por ser un objeto privado. En cambio existen bienes que podrían ser compartidos por un ilimitado número de usuarios, sin incrementar el costo adicional, como la emisión de un programa de televisión o los servicios de un *website*. Samuelson pensaba en la luz de los faros, en la defensa nacional, la red de alcantarillado o la protección policial. Se trata de servicios que atienden a todos los ciudadanos, independientemente de su número y sin distinción de su contribución al sostenimiento de este servicio, ya que su naturaleza permite que puedan ser «consumidos» o «accedidos» por muchos simultáneamente, sin un costo adicional relevante por causa de ese incremento.

Se puede discutir respecto al punto exacto en que un bien se deba considerar «no rival», considerando como criterio que el costo marginal de masificación sea nulo o muy bajo. Por efectos metodológicos mantendremos que un bien es «rival» cuando su uso por parte de una persona reduce su uso por parte de otra y es «no rival» cuando el costo marginal de un individuo adicional es igual o cercano a cero.

De acuerdo a estos criterios, Elinor y Vincent Ostrom propusieron en 1977 un esquema que muestra una clasificación bidimensional de los bienes económicos, basada simultáneamente en los ejes de rivalidad y excluibilidad. Se obtiene un cuadro de cuatro tipos de bienes, que explicita el cuadrante de los bienes comunes, o recursos de uso común en la nomenclatura técnica de Ostrom:

Tipología de bienes

	Rivalidad baja	Rivalidad alta
Exclusión difícil	Bienes públicos puros (bajo <i>Open Access</i>)	Bienes Comunes o Recursos de uso común
Exclusión fácil	Bienes privados impuros, de club o de peaje	Bienes privados puros

Fuente: Adaptado de E. Ostrom 2006.

Esta tipología comprende los «Recursos de uso común» como «sistemas de recursos naturales, o creados por el hombre, lo suficientemente grandes como para volver costoso (aunque no imposible) excluir a beneficiarios potenciales» (Ostrom, 2011: 77). De allí que no se deba entender estos cuatro cuadrantes, como el equivalente a cuatro «regímenes de propiedad». Un mismo bien puede inscribirse en la realidad bajo distintas titularidades: acceso abierto, propiedad privada, colectiva, o estatal.

También es necesario diferenciar recursos bajo «régimen de acceso abierto» (*Open Access*) y bienes bajo «régimen de propiedad común» (*Common Property Regime*). El *Open Access* puede favorecer la tragedia de los comunes, en los casos en que la ausencia de derechos de exclusión permita extraer recursos sin hacerse cargo de su provisión y sustentabilidad futura. El régimen de *Common Property Regime* permite que «miembros de un grupo claramente demarcado tengan el derecho legal de excluir a personas que no son miembros, lo que permite operar un marco mínimo de garantías de protección a estos recursos» (Ostrom, 2000: 335).

Si se aplica esta tipología al clásico ejemplo de los pastores de Garrett Hardin se concluye que el esquema de Ostrom acierta en la medida en que el pastizal no debería ser clasificado como *Open Access*, ya que posee alta rivalidad. El forraje que consume el ganado de un pastor no puede ser consumido por los demás. Tratar una dehesa como un bien público puro, como lo hace Hardin, es condenarla a la tragedia. La solución no pasa por reencasillar la pradera como un bien privado, parcelándola individualmente, o manteniéndola como un sólo terreno o dividiendo su propiedad en

acciones o en derechos de explotación. Una la amplia experiencia internacional muestra innumerables ejemplos de praderas que funcionan eficazmente, y por largo tiempo, bajo *Common Property Regime*. Proteger el pastizal de Hardin, reconociéndole como bien rival, tampoco implica recurrir a los mecanismos de excluibilidad que proporciona el Estado. La explotación ejidal muestra de forma concreta que los comuneros suelen elaborar complejos mecanismos institucionales de auto-gobierno, adaptados a su propio lugar y circunstancia, que garantizan la equidad en el acceso y control del recurso y a la vez proporcionan protección, y vitalidad al bien compartido.

La ausencia de derechos de propiedad individual no supone libre acceso ni falta de regulación. Los bienes comunes pueden ser administrados de forma efectiva cuando no son considerados *terra nullius* y se cuenta con un campo de interesados que interactúen para mantener la rentabilidad sostenible a largo plazo. Ante la posibilidad de la sobreexplotación, su opción fue «incrementar las capacidades de los participantes para cambiar las reglas coercitivas del juego a fin de alcanzar resultados distintos a las despiadadas tragedias» (Ostrom, 2011: 44). Y en esa búsqueda tiene importancia identificar prácticas concretas que muestren los «principios de diseño» que han permitido a muchas comunidades en todo el mundo alcanzar un alto nivel de autonomía para gestionar eficientemente sus bienes comunes a través de largos períodos de tiempo:

El hemisferio occidental está ricamente provisto de una diversidad de sistemas de recursos naturales que son gestionados por complejos arreglos institucionales locales y nacionales. Sin embargo, hasta hace poco no se había logrado una cabal comprensión de estos arreglos. En México, por ejemplo, cerca de 30,000 ejidos y comunidades que sirven a alrededor de tres millones de familias, gestionan el 59 por ciento de la tierra en México y dos tercios de las unidades de producción rural (Ostrom, 2001: 44).

10. 4 Instituciones y recursos de fondo común

Ostrom sistematizó durante años un estudio de campo muy diverso, desde las praderas alpinas en Törbel, Suiza a los pueblos de Hirano, Nagaike y Yamanoka, en Japón, en donde han utilizado colectivamente prados de montaña y bosques durante largos períodos de tiempo. Ha analizado, por ejemplo, las experiencias de

los tribunales de regantes del Mediterráneo español: como el *Tribunal de les Aigües de València* y el «Consejo de hombres buenos» de la huerta de Murcia y Orihuela.

Un amplísimo estudio de campo permitió a Ostrom conformar una base de datos sobre unos cinco mil lugares diferentes, en los que se prueban y debaten las experiencias de gobierno de bienes comunes. Junto con analizar los casos exitosos, Ostrom también se va a detener en las experiencias deficientes o claramente fracasadas. Los capítulos 3 y 4 de «El gobierno de los bienes comunes» describen experiencias institucionales en las cuales los involucrados adoptaron comportamientos cooperativos, superando los incentivos de corto plazo que les mostraban que era posible o deseable asumir el rol del polizón. En estos casos las normas de uso correctamente diseñadas y los estímulos que proporciona la acción de largo plazo fue suficiente para que persistieran en la interacción cooperativa. Pero el capítulo 5 da cuenta de casos inversos, en los que reglas mal definidas ocasionan que el cortoplacismo y la racionalidad individual-posesiva logren imponerse. Es el análisis completo del fenómeno el que le permitió a la politóloga determinar una serie de «principios de diseño institucional», que explican la sostenibilidad a largo plazo de sistemas de recursos de uso común (Ostrom, 2011: 166-185).

Muchas de estas organizaciones pueden ser consideradas sólidas o “robustas” en el sentido de que las reglas que regulan sus operaciones cotidianas, han sido diseñadas y modificadas con el tiempo, de acuerdo con un conjunto de reglas de opciones colectivas y opciones constitucionales (Shepsle, 1989). En otras palabras, estos sistemas han sido sostenibles por largos períodos de tiempo. La mayoría de los medios ambientes estudiados son complejos e inciertos e interdependientes, en donde los individuos continuamente afrontaban incentivos substanciales para actuar en forma oportunista. El problema que abordé en mi libro *Governing the Commons* (1990), fue como los individuos que utilizan estos sistemas, logran sostenerlos durante períodos tan largos de tiempo (Ostrom, 1999).

La clave interpretativa de los bienes comunes radica para Ostrom en la ausencia de exclusión. Como ya hemos señalado «El término *recurso de uso común* alude a un sistema de recursos naturales o creados por el hombre, lo suficientemente grande como para volver costoso (aunque no imposible) excluir a beneficiarios potenciales.»

(Ostrom, 2011: 77). Es necesario entender «grande» en el marco de la escala en la que esté situado el recurso.

Un bien común puede ser pequeño y servir a un grupo reducido. Por ejemplo la nevera de una familia es un bien colectivo en cuanto es un sistema de recursos compartido que no excluye a los niños o personas que no ejercen actividades económicas ni son proveedores. Un bien común puede tener escala comunitaria (aceras, juegos infantiles, bibliotecas,) o se pueden extender a nivel internacional (los polos ártico y antártico, aguas internacionales profundas, la atmósfera, Internet, y el conocimiento científico). Pueden también estar muy acotados y delimitados (un parque de la comunidad o en la biblioteca); pueden ser transfronterizos (como el río Danubio o la cuenca del Amazonas, una especie de ave migratoria, o la red Internet), o sencillamente no límites claros (el conocimiento, la capa de ozono, la superficie lunar, el espacio exterior) (Hess-Ostrom, 2006: 4-5).

Esta descripción se complementa al introducir la diferencia entre «sistema de recursos» y «unidad de recursos». Ostrom recalca continuamente esta distinción: «Para la comprensión de los procesos de organización y gobierno de los RUC es esencial distinguir entre el «sistema de recursos» y el flujo de «unidades de recurso» producidas por el sistema, mientras se reconoce su interdependencia» (Ostrom, 2011: 77). Estas categorías establecen la diferencia entre un área de pesca (sistema de recursos) y las toneladas de pescado que se capturan (unidades de recurso) o entre un canal de riego (sistema de recursos) y los metros cúbicos de agua por segundo que se utilizan para el regadío (unidades de recurso).

Quedan claramente diferenciados los «propietarios» del «sistema de recursos», de los «apropiadores» de las «unidades de recurso». Los irrigadores que extraen agua de un cauce fluvial o los pastores que utilizan un ejido de pastoreo pueden ser legítimos apropiadores de unidades de recurso sin ser propietarios del sistema. De esta forma se muestra que las unidades de recursos pueden ser rivales (el agua que utilizo al regar no la puede usar otro irrigador), pero el sistema de recursos se puede utilizar de forma conjunta por muchos apropiadores. En el caso de los recursos renovables, esta distinción se establece también bajo la categoría «acervo», equivalente a «sistema de recursos», y «flujo» o «unidad de recursos».

La mayoría de recursos de acervo común son lo suficientemente grandes para que varios actores puedan usar simultáneamente el sistema de recursos y los esfuerzos para excluir beneficiarios potenciales sean costosos. Ejemplos de recursos de acervo común incluyen tanto sistemas naturales como sistemas hechos por el hombre, los cuales abarcan: cuencas de aguas subterráneas, sistemas de riego, bosques, pastizales, computadoras servidores, fondos gubernamentales y corporativos y la Internet. Ejemplos de unidades del recurso que se derivan de los recursos de acervo común incluyen agua, madera, pastos, unidades de procesamiento por computadora, bits de información y asignaciones de presupuesto (Ostrom, 2002: 2).

Se distingue además entre los «productores» y «proveedores» de un recurso de uso común. El gobierno, actuando como constructor de una obra pública de regadío puede actuar como el proveedor, para luego entregar en usufructo ese canal a los irrigadores, quienes actuarán como productores del mismo, encargándose de su administración, al mismo tiempo que extraen unidades de recurso.

Ostrom y Schlager (1992) consideran necesario diferenciar claramente entre el «sistema de recursos» y el «régimen jurídico de derechos de propiedad» en el cual está situado de forma contingente ese sistema. Esto es necesario de establecer ya que los sistemas de recursos compartidos constituyen un tipo de bien económico reconocible independientemente del sistema de derechos de propiedad en que se encuentren. Existen comunidades indígenas que mantienen sus tierras en régimen ejidal, aunque el marco legal en los años setenta les obligó a inscribir sus tierras de manera individual, pese a lo cual el sistema de recursos sigue siendo en los hechos común. Los derechos de propiedad en este ámbito se pueden ejercer de manera diferente y graduada. El estudio de Ostrom y Schlager (1992) identifica al menos cinco formas distintas de derechos de propiedad en este ámbito: acceso, extracción, manejo, exclusión y alienación. Estos derechos, si están bien definidos, se pueden ejercer en su totalidad o de forma parcial. Es posible reclamar algunos y renunciar a otros, lo que permite una modulación y combinación de ellos con el fin de garantizar algún objetivo colectivo. Tal como ejemplifica María Alejandra Vélez:

Por ejemplo, las comunidades negras del Pacífico colombiano a las que se les han reconocido y titulado colectivamente su territorio tiene todos los derechos menos el de alienación. Es decir, los territorios colectivos de comunidades negras en Colombia no

pueden participar en el mercado legal de tierras. Esto, según Eggertsson (2003), es normalmente definido para perpetuar un grupo social, y en este caso étnico, como las comunidades negras (Vélez, 2009: 76).

Lawrence Lessig (2006) ha arribado a una aplicación de estas formas diferenciadas de ejercicio de los derechos de propiedad en el campo específico de la producción intelectual, por medio del sistema *Creative Commons* que permite modificar los términos y condiciones de la licencia de una obra creativa. Esto muestra que los aportes de Ostrom y su escuela van más allá de los análisis convencionales de recursos de uso común materiales.

10. 5 Principios de diseño institucional

La conceptualización de los bienes comunes que propuso Ostrom superó la invisibilidad a la que los condenaba la conceptualización tradicional. Sin embargo, abrir el cuadrante del olvidado entorno del procomún, no significa *per se* garantizar la conservación y el uso sostenible de los recursos naturales. Ese objetivo exige establecer instituciones robustas y estables de autogobierno y diseñen reglas para manejar y regular a los usuarios (Ostrom y Schlager, 1992).

El trabajo de campo del equipo de Bloomington ha mostrado que «los individuos en todos los ámbitos de la vida y todas las partes del mundo voluntariamente se organicen para obtener los beneficios del comercio, para proporcionar una protección mutua contra el riesgo, y crear y hacer cumplir las normas que protegen a los recursos naturales» (Ostrom, 2000: 138). Pero a la vez, la investigación de campo también ha confirmado que la tentación de aprovecharse oportunamente de la provisión de beneficios colectivos es un problema universal. «En todos los regímenes conocidos de gobernanza auto-organizada de los sistemas de recursos que han sobrevivido por varias generaciones, los participantes han invertido recursos en la vigilancia y sanción de las acciones recíprocas a fin de reducir la probabilidad de acciones de parasitismo» (Ostrom, 2000, 138).

Estas investigaciones llevaron a Ostrom a proponer una serie de ocho «principios de diseño institucional» que resultan particularmente importantes en vista de esos objetivos (Ostrom, 2011:166-185). Posteriormente complementó estas directrices con ocho «amenazas» a la dirección comunitaria sostenible de recursos

de uso común de pequeña escala (Ostrom, 1999). El marco que nos propone es relevante ya que sugiere pistas de estudio y aplicación en diferentes contextos. Estos principios, aclaró Ostrom, no son reglas específicas, sino que elementos o condiciones que permiten explicar el éxito de estas instituciones a lo largo del tiempo. No suponen una norma, sino el levantamiento de las constantes procedimentales identificadas en los casos exitosos:

10.5.1 Límites claramente definidos (Principio de exclusión)

- a. Los individuos o familias con derechos para extraer unidades de recurso del sistema de RUC deben estar definidos con claridad al igual que los límites del propio sistema (Ostrom, 2011: 169).

El «primer paso» de la organización colectiva consiste para Ostrom en definir con claridad los límites del recurso compartido y quienes están autorizados a utilizarlo. La carencia de definición clara conlleva que las acciones de otros, actuando como *free riders*, puedan llegar a destruirlo. Esta característica diferencia a las instituciones de «propiedad común» de las instituciones de «acceso abierto». Un ejemplo al respecto lo aporta la investigación de campo de Vélez, en comunidades afrodescendientes de Colombia:

Una vez conformado y registrado el Consejo Comunitario en la alcaldía del municipio al cual pertenece, cada comunidad, a través de su Junta del Consejo, puede comenzar el proceso de aplicación del título colectivo mediante un documento que explica las tradiciones, prácticas productivas y territorio donde reclaman presencia histórica. Cada CC especifica el territorio colectivo que desea titular colectivamente, y la autoridad encargada (en el momento de las entrevistas era Incoder) revisa la validez de esta aplicación y entra a determinar que otros actores –comunidades indígenas, otros CC, actores privados, Parques Nacionales, universidades, la gobernación, el municipio o la Armada Nacional – no estén reclamando el mismo territorio. La titulación del territorio colectivo no se hace efectiva hasta que no se solucionen todos los posibles conflictos entre vecinos y todas las demandas sobre la propiedad en el territorio reclamado (Vélez, 2009: 77).

En las huertas del Levante español, citadas a partir de los estudios preliminares de Glick (1970) y Maass y Anderson (1978) la

delimitación resulta a partir de un principio indirecto: todo el que posee tierra de huerta con derecho a ser regada dispone de ese derecho, ya que agua y tierra están unidas en la mayoría de las comunidades de esta zona. Como señala Garrido (2011: 5), el agua se provee de forma gratuita, pero no puede enajenarse ni regalarse y los derechos de agua que corresponden a una parcela que sólo pueden utilizar para regar esa tierra. De esa manera los límites del área con derecho a ser regada son siempre muy claros.

10.5.2 Congruencia entre las reglas de apropiación y de provisión y las condiciones locales (Principio de contexto)

- b. Las reglas de apropiación que restringen el tiempo, el lugar, la tecnología, y /o las cantidades del recurso que se pueden utilizar están relacionadas a las condiciones locales y a las reglas de abastecimiento que demandan trabajo, materiales y/o dinero (Ostrom, 2011: 170).

Establecer reglas en correlación a la cantidad y variedad de recursos que se pueden usar y al período en que se hará, de forma adaptada y pertinente a cada contexto, ya que las normativas uniformes establecidas para todo un país o una gran región, pocas veces toman en cuenta los atributos específicos de un recurso. Ostrom ejemplifica comparando los sistemas de regadío de las huertas españolas, mostrando que en Alicante existía un mecanismo de subastas de agua los domingos por la mañana, ya que los regantes contaban con un sistema de información muy claro sobre la cantidad de agua de la que dispone la represa de Tibi, mientras en Valencia se utilizaba un sistema de rotación, en un orden determinado, ya que no es posible tener esta información previa. En Murcia y Orihuela esta rotación era más estricta aún, ya que se racionaba el tiempo en que los irrigadores podían abrir sus compuertas. Esta adaptabilidad es la clave que ha hecho que cada cuenca se haya podido administrar de forma eficiente y adaptada a sus propias necesidades.

Ostrom considera importante mantener una congruencia entre las llamadas «reglas de apropiación» y las «reglas de restauración». Esto se expresa por medio de una cierta proporción entre el aporte de cada participante en el mantenimiento del sistema y las unidades de recurso de las que se apropia. En el lenguaje de Mancur Olson(1969), se ha de mantener la «equivalencia fiscal». Si tal

equilibrio se rompe de modo manifiesto, quienes cooperen en demasía tendrían la sensación de estar siendo utilizados y disminuirá su nivel de compromiso con las reglas concordadas, lo que puede ocasionar un ciclo de infracciones en cascada (Garrido, 2011: 21).

10.5.3 Acuerdos de elección colectiva (Principio de participación)

- c. La mayoría de los individuos que se ven afectados por las reglas operacionales pueden participar en la modificación de las mismas (Ostrom, 2011: 171).

Las experiencias exitosas muestran a instituciones capaces de elaborar reglas acordes con sus circunstancias, lo que exige que los individuos interactúen directamente entre sí y puedan modificar las normas de funcionamiento a lo largo del tiempo. Pero la mera existencia de reglas operativas no garantiza que los afectados las respeten. Ni siquiera es condición suficiente que los apropiadores actuales hayan diseñado y concordado esas normas. La eficacia de este tipo de mecanismos depende de la legitimación que otorguen a esos acuerdos los apropiadores que no estuvieron presentes en el acuerdo original. Las experiencias exitosas estudiadas por Ostrom muestran casos de reglamentos que poseen siglos de antigüedad, como en el *tribunal de les aigües de València*, que como señala Joan Fuster (1967: 204) constituye un mecanismo de regulación consuetudinaria de la irrigación de las huertas cuyo origen es anterior a la conquista de esta ciudad por Jaume I en 1238. Ese mecanismo es el que permitió que tierras de baja calidad agrícola alcanzaran una gran productividad. En el caso de este tribunal la participación en la elaboración o legitimación *a posteriori* de las reglas de uso no se debe identificar con un proceso de democracia directa, ya que tal como lo señala Garrido las diferencias de poder económico se reflejan en este tipo de estructuras:

Como las Ordenanzas también establecían que los órganos encargados de gobernar las comunidades estuviesen exclusivamente integrados por terratenientes, parece evidente que los historiadores que defienden que las «democracias de regantes» valencianas jamás existieron tienen razón. Sin embargo, eso no invalida la posibilidad

de que los regantes sí participasen indirectamente en el diseño de las normas (Garrido, 201: 15).

Para lograr un cumplimiento de reglas *ex post*, frecuentemente se asigna una responsabilidad exclusiva a las autoridades externas, ya sean judiciales o administrativas. Pero muchas instituciones y recursos de fondo común no pueden apelar a una autoridad externa con capacidad de efectuar este control. En parte esta situación se puede dar por razones presupuestarias, ya que es inviable pagar este control externo y en otras porque el entramado institucional no provee esta fiscalización. Por tanto, la coacción externa no puede explicar las experiencias exitosas de larga duración. Se debe atender a la vez al cuarto y quinto principios de diseño.

10.5.4 Monitoreo (Principio de control justo)

- d. Quienes monitorean de manera activa las condiciones del RUC y el comportamiento de los apropiadores rinden cuentas a los apropiadores, o son apropiadores ellos mismos (Ostrom, 2011: 173).

La escuela de Bloomington muestra que las instituciones de larga duración consiguen que las labores de monitoreo y sanción de las reglas corra a cargo de los propios participantes. Esta autorregulación, orientada a la contención de los problemas de transgresión de normas, es sostenible económicamente si los apropiadores pueden reducir al mínimo los costes asociados a los ejercicios de control. Idealmente, se deberían preferir mecanismos que no supongan destinar recursos adicionales. Garrido ejemplifica:

[...] los regantes están en el campo esperando a que les llegue el agua, dado que la vigilancia es entonces un subproducto de la espera. [...] Cada regante se convertía así, en interés propio, en un vigilante de sus vecinos, porque a todos interesaba saber si los regantes que lo precedían hacían un buen uso del agua; especialmente, cuando durante las sequías se empleaba algún sistema de racionamiento (Garrido, 2012: 14).

En ese ejemplo el sistema se autorregula sin necesidad de destinar recursos a monitorizar o fiscalizar de forma externa. Los propios involucrados pueden ejercer esos roles directamente. En otras cuencas el monitoreo directo de los regantes fue insuficiente, pero el establecimiento de sanciones graduadas por los regantes permitió

establecer un sistema de pago de multas en dinero que permitió autofinanciar el monitoreo, por medio de vigilantes remunerados:

El pago de una cantidad anual proporcional a las unidades de tierra poseídas servía para resolver de manera sencilla ambas dificultades: era muy fácil saber si alguien había pagado o no, y a quien no pagaba se le cortaba el acceso al agua hasta que cubriera su deuda. Con el dinero recaudado se contrataban asalariados, que eran quienes mondaban anualmente las acequias principales y realizaban otras tareas de mantenimiento. Pero los regantes sí debían encargarse personalmente de la limpieza del tramo de las acequias secundarias que transcurría junto a sus fincas (Garrido, 2011: 13).

Desde otro campo Marroquín ejemplifica este principio con el funcionamiento de Wikipedia:

Siempre que veamos un recurso de propiedad común debemos preguntarnos cuáles son las reglas que permiten que ese recurso exista. Wikipedia se mantiene porque hay un constante monitoreo de la enciclopedia y los cambios que se hacen a ellos. Ostrom hace énfasis en la importancia del monitoreo de las reglas claras. ¿Por quién? Por la comunidad, por el gobierno local o el gobierno nacional. Ella explora la complejidad del uso de recursos de propiedad común (Marroquín, 2010).

Los problemas de reposición de los recursos son más costosos de solucionar cuanto más difícil sea medir la contribución realizada por cada individuo. El éxito se puede medir por la simplicidad y el bajo costo total de la identificación y sanción de los *free riders*.

10.5.5 Sanciones graduadas. (Principio de sanciones justas e incrementales)

- e. Los apropiadores que violan las reglas operativas recibirán sanciones graduadas, (dependiendo de la seriedad y el contexto de la infracción) por parte de otros apropiadores, funcionarios correspondientes o ambos (Ostrom, 2011: 173).

Para Ostrom este es el punto crucial. La clave es que los propios apropiadores sean quienes monitoreen e imponen sanciones, ya que poseen la información completa sobre el historial de cumplimiento del resto de los participantes. Una violación ocasional de las normas recibirá un castigo muy leve, pero suficiente para recordar la

importancia de no reincidir, ya que toda la comunidad conoce lo sucedido y el infractor sabe que si la situación se repite verá dañada su reputación. En cambio los reincidentes recibirán sanciones duras, como parte de una estrategia que busca impedir que esa conducta se generalice.

Para explicar el funcionamiento de esta lógica de sanciones graduadas y públicas, Ostrom utiliza el concepto propuesto por Margaret Levi (1988: cap. 3) de «cumplimiento casi voluntario», que describe el comportamiento de los contribuyentes en los países donde la evasión fiscal es baja. Según Levi, es posible hablar de una estrategia de cumplimiento casi voluntario cuando los participantes en el sistema están dispuestos a cumplir con un conjunto de reglas, cuando perciben que efectivamente se logran los objetivos colectivos propuestos, y a la vez constatan que los demás también cumplen con sus compromisos.

En el contexto descrito, el cumplimiento de las reglas estipuladas se inscribe bajo la lógica del control socionómico, ya que la mayoría de los ciudadanos considera que las autoridades cumplen sus compromisos y que la mayoría de sus vecinos también lo hace. Por ese motivo, tienden a respetar los acuerdos sin que nadie los presione explícitamente para hacerlo. Pero obviamente es un acto «cuasi-voluntario», porque quien no lo hace – y es descubierto – sufre la sanción social. Garrido ejemplifica este proceso de sanciones en el caso de los regantes:

En efecto, en el Castellón medieval los infractores eran obligados a pagar unas multas que solían ser más bajas que las establecidas por las Ordenanzas, y una misma infracción podía ser penalizada de manera distinta en función de quien la cometiera y en que condiciones (Glick, 1970: 54-64). Es muy posible que en la Huerta de Valencia sucediera algo semejante. Las Ordenanzas de la comunidad de Quart (1709) y las de Mislata (1751) asignaban la misma pena para casi todos los delitos, y las de Tormos (1843) establecía unas multas tan altas que difícilmente podrían exigirse como norma. Cabe suponer que, en todos los casos, lo indicado por las Ordenanzas se tomaría como una cantidad máxima, para que el órgano encargado de aplicar las sanciones –el Tribunal de las Aguas – dispusiera de un amplio margen de discrecionalidad (Garrido, 2011: 29).

10.5.6 Mecanismos de resolución de conflictos (Principio de resolución de conflictos)

- f. Los apropiadores y sus autoridades tienen un acceso rápido a instancias locales, para resolver a bajo costo conflictos entre los apropiadores o entre estos y los funcionarios (Ostrom, 2011: 182).

Las reglas de uso no sólo deben ser capaces de sancionar las transgresiones a tiempo y con un bajo coste. También deben colaborar a que las partes estén dispuestas a cumplir de buena fe sus compromisos. Las normas mal diseñadas pueden inducir a cometer errores de interpretación de su aplicación. Si las instituciones y personas que comparten un sistema de recursos deben seguir ciertas reglas por largos períodos de tiempo, se deben planificar mecanismos para la deliberación y la resolución de interpretaciones disímiles, que busquen la permanencia de todo el sistema. Garrido recuerda al respecto el caso valenciano:

En la Huerta de Valencia la tarea de mediar para la resolución de conflictos y la de imponer sanciones ha correspondido durante siglos al Tribunal de las Aguas, que está formado por los «síncicos labradores» de siete comunidades y oye en sus sesiones públicas semanales las denuncias contra regantes y funcionarios; después de que denunciante y denunciado hayan tenido la posibilidad de explicarse, emite una resolución instantánea, oral e inapelable (Garrido, 2012: 33).

10.5.7 Reconocimiento mínimo de derechos de organización (Principio de auto-organización)

- g. Los derechos de los apropiadores para elaborar sus propias instituciones no son cuestionados por autoridades gubernamentales externas (Ostrom, 2011: 183).

La auto-organización supone el reconocimiento explícito de un amplio margen de autonomía de la institución de apropiadores, por parte de las autoridades estatales, en sus distintos niveles. Se asemeja al principio de subsidiaridad. Los apropiadores deben ser prioritariamente los que diseñen las normas que les regulan. La comunidad debe contar con un respaldo externo que les permita hacer valer sus derechos sobre el recurso frente a terceros, o ante disidentes internos, dentro de la propia institución. El desacuerdo de una de las partes con las normas internas no se debe saldar mediante el recurso a una autoridad superior o externa, sino que,

prioritariamente, se deben resolver al interior de la propia organización:

Lo que Ostrom defiende no es que la intervención de autoridades externas produzca necesariamente malos resultados, sino que los causará cuando se impongan prácticas que no sean consideradas «adecuadas» por la mayoría de usuarios del recurso (Garrido 1992: 52).

En muchas experiencias de comunidades productivas se crean una serie de reglas sobre su funcionamiento que requieren un mínimo reconocimiento por parte de las autoridades externas. Este proceso es importante para el fortalecimiento de su organización y de la estabilidad de las reglas internas. Si las autoridades gubernamentales intervienen, aunque sea de forma justa y apropiada, inducirán a la organización a considerar que sólo ellas están capacitadas para exigir el cumplimiento de estas normas, y se hará muy difícil mantener las instituciones de autogobierno a largo plazo. En el momento en que alguna de las partes decida romper con las reglas internas, podrá acudir a las autoridades gubernamentales y socavarlas.

Las comunidades negras colombianas estudiadas por Vélez se esclarece que el marco jurídico en el que se sitúan les permite tener la seguridad de actuar con mucha claridad respecto a algunas autoridades, pero es necesario clarificar su reconocimiento ante otras:

El marco legal introducido por la Ley 70 reconoce a las comunidades negras como un grupo étnico y como autoridad en sus territorios. Ha reconocido su derecho a organizarse y manejar sus recursos. Así existe un mecanismo de consulta previa (Decreto 1320 de 1998) mediante el cual se debe poner en consideración de las comunidades negras (e indígenas) cualquier decisión que las afecte directamente [...] El reconocimiento legal de los Consejos Comunitarios como autoridad en el territorio es claro para las autoridades regionales y nacionales. Sin embargo, se deben definir las responsabilidades de las autoridades ambientales (regionales y locales) en cuanto al monitoreo de las reglas dentro y fuera de los territorios colectivos (Vélez, 2009: 81).

10.5.8 Entidades anidadas (principio de propiedades multiescala)

- h. Las actividades de apropiación, provisión, monitoreo, aplicación de las normas, resolución de conflictos y gobernanza están organizadas en múltiples niveles de entidades anidadas (Ostrom, 2011: 184).

Ostrom afirma que este principio es característico de los sistemas complejos, en los cuales resulta muy difícil diseñar un sólo reglamento o un solo nivel de organización, para todos los involucrados en la provisión y la apropiación del recurso. En los sistemas de autogobierno que han logrado durar largos períodos de tiempo se observa un proceso de «anidación institucional» que permiten que las organizaciones más pequeñas puedan ser incluidas o anidadas en otras mayores. De esa forma las decisiones se pueden tomar a distintos niveles, permitiendo mejorar la adaptación de la comunidad al medio circundante (Ostrom, 1990: 102). La anidación también colabora a que el monitoreo se puede realizar de forma económica y efectiva (Ostrom, 1992: 56). Garrido describe muy simplificada este sistema de niveles anidados en las huertas levantinas:

[...] desde la Edad Media (García Edo, 1994: 78), un primer nivel de organización: las comunidades se unían para hacer valer sus privilegios frente a quienes vivían en el curso medio y alto de los ríos y pretendían apropiarse de más agua de la que legalmente les correspondía (Calatayud, 1993: 72-73). El segundo nivel organizativo eran las propias comunidades. Cada una solía disponer de un único azud y de una única acequia mayor (aunque podían ser más, como sucedía en Murcia y Orihuela). Las derivaciones principales de la acequia mayor constituían el tercer nivel, y así sucesivamente (Garrido, 2012: 37).

10.6 Amenazas a la gobernanza de los recursos de fondo común

Ostrom complementó estos principios de diseño institucional ya que sus estudios de campo mostraron otras relaciones de recurrencia en las dinámicas de destrucción o desgaste intensivo de los recursos de uso común. Señala la autora: «sería necesario especular sobre otras amenazas a los sistemas de administración y manejo comunitarios, sobre la base de observaciones de terreno, conjeturas teóricas, y descubrimientos empíricos» (Ostrom, 1999). De esa manera propuso una lista de ocho amenazas a la dirección comunitaria sostenible de recursos de uso común de pequeña escala:

10.6.1 Pensar según esquemas predefinidos

Ostrom critica la tendencia de los planificadores y formuladores de políticas públicas a elaborar esquemas rígidos, tipo “plan maestro”. En el caso de los recursos de uso común, esta orientación se expresa cuando instituciones de gobiernos, donantes privados, ciudadanos afectados y los técnicos o expertos proponen soluciones uniformes para una variedad de problemas que se catalogan bajo una misma denominación.

Uno de los ejemplos que propone atiende a los casos en que se propone, desde una autoridad central, constituir rápidamente una serie de organizaciones funcionales con el fin de delegar la administración de un recurso. Estos procesos, completados a marchas forzadas, suelen recurrir al uso de constituciones o estatuto tipo, y a aplicarlos de manera estandarizada a todas las organizaciones. El resultado es que se convoca a reuniones en las que las gentes se inscriben pero el esfuerzo concluye con una gran cantidad de organizaciones de papel y no mucho más.

10.6.2 Confianza excesiva en reglas simples de votación como mecanismo primario de decisión

Las investigaciones de la teoría de la elección social, han mostrado que si los miembros de una comunidad se dividen con respecto a un asunto, resulta sumamente inusual que encuentren un sólo tipo de arreglo que les permita lograr siempre y de forma estable una forma de resolución que atienda a las preferencias de los afectados. Se evidencia entonces que todas las formas de resolución poseen costos: los sistemas de votación mayoritaria acarrear mayores costos de supervisión y ejecución de las reglas.

Reemplazar una votación de mayoría absoluta por un proceso deliberativo que intente un consenso unánime también podría cuestionar la viabilidad a largo plazo de una institución autónoma ya que el principio de la unanimidad formal es demasiado exigente ya que una sola persona puede imponer altos costos a la mayoría. De esta forma, señala Ostrom «La adaptabilidad de un sistema autónomo sería demasiado rápida si sólo se confía en la votación de mayoría absoluta, y muy lenta si sólo se emplea la unanimidad» (Ostrom, 1999). Para Ostrom es importante adaptar los mecanismos de decisión en función del objetivo de «cumplimiento casi

voluntario» de manera que se ahorre tiempo y recursos en la fiscalización de las reglas.

10.6.3 Cambios rápidos

Los cambios bruscos y precipitados en el ámbito tecnológico, demográfico, en la disponibilidad de insumos, en el flujo monetario o en el perfil de las partes involucrados inciden con particular fuerza en las organizaciones que dependen en gran medida del cumplimiento «casi voluntario» de reglas. Ante ello se sugiere contar con métodos deliberativos que prevengan motivos de desacuerdo irreversible en torno al análisis del cambio. Y reducir los niveles de incertidumbre, para preservar la identidad institucional.

10.6.4 Deficiencias en la transmisión intergeneracional

Particularmente en la transferencia de una generación a otra de los principios operacionales sobre los cuales se basa el sistema comunitario de administración y gestión. A este respecto es necesario acompañar la confianza en las reglas formales por una comprensión de las razones por las cuales se utilizan esas reglas formales, basándose en argumentos.

10.6.5 Dependencia exagerada de la ayuda externa

La alta dependencia de recursos externos, públicos o privados, es uno de los factores centrales que explica la fragilidad de las instituciones para subsistir como un ente autónomo. El proceso de gobernanza de los comunes requiere facilidades fiscales y normativas de parte del Estado y autonomía del poder público para salvaguardar su identidad organizacional. Ello no exime a las instituciones de la obligación moral y legal de dar cuenta de los resultados de su trabajo y del manejo que hacen del tipo de bienes y recursos que se ha puesto en sus manos.

10.6.7 Cooperación internacional que no toma en cuenta las instituciones y los conocimientos locales o autóctonos

Las fuentes de financiamiento externo pueden desconocer los conocimientos y arreglos institucionales preexistentes en la zona

donde ejecutan sus proyectos. Ostrom constata que tienden a cambiar los derechos consuetudinarios de propiedad que los usuarios de los recursos han obtenido lentamente en regímenes anteriores, por lo que se produce una degradación general de las instituciones locales. El problema se complejiza si se asume el fenómeno de la «fatiga de la cooperación» que se define como un «supuesto cansancio y decepción respecto a la ayuda internacional al desarrollo por parte de sus donantes, en particular los públicos, que justificaría la disminución de aquella» (Pérez de Armiño, 2006).

10.6.8 Corrupción y otras formas de comportamiento oportunista

Manejos inadecuados, despilfarro, burocracia, pérdida del sentido de la misión, abusos de poder. Un peligro es particularmente alto en entornos en los que se dispone fondos abundantes, que privilegian las inversiones en proyectos enteramente nuevos y a gran escala. Las instancias y herramientas de autorregulación, propias de las instituciones asociadas a bienes comunes, no serán útiles ni efectivas si no logran la participación directa y efectiva de todos los afectados, de modo que se establezcan relaciones de confianza que impidan juegos de suma cero, posibilitando la estabilidad institucional y la legitimidad ante el entorno.

Al respecto, valdría estudiar la aplicación al gobierno de los bienes comunes de la propuesta de Domingo García Marzá (2004), que ha elaborado un sistema integrado de gestión de los recursos morales de las instituciones económicas, que presupone tres instrumentos fundamentales:

- Códigos éticos: documentos formales donde se exprese la voluntad y la disposición de la institución para el reconocimiento y satisfacción de los intereses de todos los *stakeholders*.
- Comités de ética: espacio de la razón pública en la institución, ámbito para el seguimiento y control de los compromisos adquiridos, así como para la deliberación y la búsqueda de intereses comunes y generalizables.
- Auditorias éticas: valoración del cumplimiento del contrato moral, de la consistencia entre lo que se dice y lo que se hace.

10.6.9 Falta de arreglos institucionales de gran escala

Se señala como particularmente crítica la carencia de mecanismos vinculados a la gestión de la información, a la resolución de conflictos, a la capacitación y formación, a la ayuda en materia de desastres naturales. Tanto los principios de diseño institucional como las amenazas a la gobernanza de los bienes comunes identificados por la escuela de Bloomington constituyen un punto de partida para continuar estudios referidos a las condiciones sociales que permiten mantener procesos de autogestión a largo plazo.

10.7 Críticas y debates en torno al enfoque de la escuela de Bloomington

La obra de Elinor Ostrom y su escuela han sido ampliamente reconocidas por develar aspectos fundamentales del gobierno de las instituciones económicas y las relaciones de reciprocidad y cooperación humana. Estos aportes se basan en una muy acuciosa capacidad descriptiva e interpretativa, de una amplia muestra de experiencias locales. La información empírica que ha logrado levantar permite dar una sólida base a un marco teórico que aborde las precondiciones que permiten la acción colectiva. Estas fortalezas no impiden que se puedan formular críticas al trabajo de Ostrom, que en aspecto alguno desmerecen su formulación general.

Las reglas de uso que operan sobre el aprovechamiento de los bienes comunes naturales poseen una especificidad que no se puede traspasar mecánicamente a otros contextos, como el de los bienes intangibles. Esta observación se hace evidente en el estudio de Garrido (2011), quien se detiene a analizar las huertas del Levante español. Este autor observa un cierto desfase entre las interpretaciones de Ostrom y lo que los investigadores locales han descrito, en materia de democracia y auto-regulación normativa:

Para estudiar las comunidades españolas utilizó la información facilitada por Glick (1970) y, sobre todo, por Maass y Anderson (1978), que escribieron un libro de gran calidad en el que hay sin embargo algunas interpretaciones discutibles. Como resultado, Ostrom dio por supuesto que en los regadíos españoles concurrían unas circunstancias (democracia interna o capacidad de los regantes para cambiar las normas) que los más reputados especialistas españoles en la materia defienden que no estaban presentes (Garrido, 2011: 15).

Las observaciones de Garrido vienen a complementar los análisis de Ostrom basados en los estudios de Maas -Anderson y de Glick. Por ejemplo, observa que los límites de las huertas en esta región no fueron invariables a lo largo de los siglos, como interpretó Ostrom (1990: 71 y 76). También que ciertas prácticas medievales que se podrían interpretar como democráticas y autogestionarias, como las «juntas generales», en las que los regantes tenían competencia para modificar las ordenanzas que les regulaban, fueron asumidas desde el siglo XVII por los ayuntamientos. Garrido se encarga de mostrar es que las prácticas de gobierno de los bienes comunes no están *per se* exentas de las contradicciones antidemocráticas del medio en que están insertas. Garrido advierte que la descripción de Ostrom de las comunidades de regantes del Levante español posee inexactitudes importantes ya que no funcionaban de una manera totalmente democrática, dependían de las disposiciones de las autoridades externas y no se guiaban siempre por el principio de «equidad fiscal». Al respecto ejemplifica al mostrar que la acequia mayor de Mestalla, se dividía en tres brazos principales pero las Ordenanzas establecían que, aunque cada brazo regaba una superficie distinta, los regantes contribuirían por igual a los gastos comunitarios y no de forma proporcional a la tierra regada. La conclusión a la que llega Garrido es que si bien los recursos de uso común no están condenados a sufrir ninguna «tragedia» inevitable tampoco cabe idealizarlos:

La gestión sostenible de los comunales exige (entre otras cosas) que no todos puedan acceder a ellos, la presencia de instituciones comunales vigorosas puede ser compatible con la de muchos excluidos y con una elevada desigualdad social. De hecho, la sociedad que acogía a las comunidades de regantes analizadas en este artículo se caracterizó, sobre todo antes del siglo XX, por la fuerte desigualdad en el reparto de la propiedad de la tierra de las huertas –una propiedad de carácter privado que era la que daba el derecho a utilizar el agua común (Garrido 2011, 38-39).

También postula que la sobrevivencia de las instituciones ligadas a la gestión y cuidado de los comunes puede deberse tanto a los ocho principios de diseño institucional reseñados por Ostrom, como también a factores no claramente identificables, ligados a características históricas, específicas e irrepetibles en las que se han desenvuelto estas organizaciones. Aunque Ostrom afirma en «El

gobierno de los bienes comunes», que su proyecto académico busca desarrollar dos niveles complementarios. Por una parte requiere que los científicos sociales construyan modelos que permitan predecir los efectos resultantes de un determinado modelo institucional. Se trataría de un aspecto que bebe de fuentes tales como la teoría de la elección pública, la economía de los costos de transacción, la nueva economía institucional, la teoría de juegos, entre otros. De esta forma, sin pretender un «modelo», se lograría un «complejo grupo de variables» que actuarían como marcos de referencia para situaciones concretas (Ostrom 2011: 359).

La escuela de Bloomington comprende a las instituciones humanas como «soluciones compartidas a problemas recurrentes de interacción social» (Abitbol y Botero, 2005: 142). La evolución y cambio de las instituciones depende de las innovaciones, demandas y necesidades humanas. A su vez, la interacción de las personas, junto con transformar el mundo, origina nuevos problemas de interacción, y el intento de resolverlos obliga a generar nuevas instituciones. La evolución institucional se presenta de esta forma como un siempre inacabado proceso de selección política y social. Junto con la dimensión empírica, el programa de investigación de Ostrom presenta también un segundo nivel que demanda un marco de teoría política:

La empresa teórica requiere que los científicos sociales se aboquen a la construcción de modelos, pero no que las investigaciones teóricas se limiten a ese nivel de discurso. Necesitamos apreciar el poder analítico que puede derivarse de esfuerzos intelectuales previos de contribuciones importantes como las de Hobbes, Montesquieu, Hume, Smith, Madison, Hamilton, Tocqueville y muchos otros (Ostrom 2011: 359).

Se puede vislumbrar una agenda de investigación que, a partir de los estudios de casos y los marcos de referencia concretos que aportan los estudios de Ostrom, puede plantearse preguntas universalizables en el campo de la teoría política. Al hablar de bienes comunes no se debe hacer referencia exclusiva a recursos o a cosas, sino fundamentalmente a unas relaciones, valores sociales, reglas de uso, y normas consuetudinarias que regulan y preservan los comunes. Sería necesario llevar la reflexión de Ostrom y su escuela un paso más allá, formulando la pregunta por las

condiciones de posibilidad de una gestión cooperativa y democrática de la economía:

La experiencia en el campo de los recursos naturales que Ostrom analiza y sistematiza, nos sirve para poder elevar el tema de *commons* a la categoría de paradigma socioeconómico (Bollier, Mattei). Y nos lleva por consiguiente a la pregunta clave en el actual proceso de cambio de época que atravesamos y que aquí tratamos de analizar y valorar. ¿Hasta qué punto es posible que las personas puedan decidir y gobernar la gestión de sus recursos y necesidades de manera cooperativa, de manera compartida? (Subirats, 2001: 72).

El aporte de Ostrom y su equipo ha permitido un giro de enorme importancia. No sólo se ha cuestionado el sino trágico, que conducía inexorablemente a los recursos de fondo común a encontrar refugio en la administración estatal o a disolverse en una multitud de propietarios individuales. Al contrario, ahora se ha abierto la posibilidad de preservar este tipo de bienes en su especificidad. No se percibe a los bienes comunes como un testimonio anacrónico de formas asociativas prontas a desaparecer, sino al contrario, como una forma paradigmática de gestión, que expresa el capital social de una comunidad. Se constata un amplio interés en la investigación teórica y aplicada en el valor intrínseco que los bienes comunes pueden aportar en diversas áreas.

La mayoría de los estudios realizados por economistas políticos asumen un modelo estándar de la acción racional individual -lo que yo llamo el egoísmo racional. Una amplia variedad de factores económicos y experimentos han encontrado que el supuesto egoísta racional funciona bien en la predicción del resultado en las subastas y las situaciones competitivas del mercado [...]En lo que respecta a las situaciones de acción colectiva, por otro lado, los resultados son enteramente diferentes (Ostrom 2000: 139).

Según Ostrom, tanto los experimentos de laboratorio como los estudios de campo confirman que un número considerable de dilemas de acción colectiva se resuelven con éxito, o al menos se destraban (Ostrom, 2000: 154). Las teorías de la evolución cultural han comenzado a proporcionar, según esta escuela, «los fundamentos genéticos y de adaptación de la propensión a cooperar en base al desarrollo y el crecimiento de las normas sociales»

(Ostrom 2000: 154). De esta forma y dada la enorme frecuencia y diversidad de las situaciones de acción colectiva que se dan en las economías modernas, es viable sostener una postura más optimista que la hipótesis de la «contribución cero» de Olson (1971). La escuela de Bloomington, en lugar de optar entre el pesimismo o el optimismo antropológico, propone explicar y potenciar las condiciones que incrementan y mejoran la cooperación, frente a otras que la desalientan.

Capítulo 11

UNA «DEMOCRACIA DEL COMÚN»

A PARTIR DE LA «ESCUELA DE BLOOMINGTON»

¿Es posible inferir, a partir de la obra de Elinor Ostrom, una concepción específica de la democracia? Esta pregunta presupone reconocer que la politóloga nunca se propuso, de manera explícita, construir una teoría democrática sistemática. Pero su trabajo aporta argumentos y experiencias consistentes, suficientes como para deducir elementos de una noción específica de lo democrático, ligada a la gestión de los bienes comunes, especialmente a escala local.

11.1 Democracia y reglas institucionales de uso

La obra ostromniana se puede leer como un proyecto encaminado a elaborar una segunda versión de la «teoría de la elección racional», corregida desde los aportes de la escuela neo-institucional. Esta integración de paradigmas permite entender y modelar formalmente el comportamiento social y económico, pero superando las pretensiones de «racionalidad perfecta» que condiciona la economía contemporánea y, especialmente, a la primera *Rational Choice Theory* impulsada por autores como Mancur Olson, Kenneth Arrow, James M. Buchanan y Raymond Aron.

Ostrom asumió como punto de partida que la racionalidad humana es imperfecta, dada las asimetrías de información, conocimiento y tiempo, que condicionan de forma irreductible. Por esa razón su marco teórico integró las valoraciones y sentimientos morales, incluyendo la tendencia a valorizar el bienestar ajeno. Esta perspectiva busca compatibilizar los criterios de sostenibilidad social y ambiental con las demandas de eficiencia y productividad económica, propias de la gestión de un recurso de uso común (Cárdenas y Ostrom, 2004: 314). Se da un espacio a la dimensión relacional de la propiedad, reconociendo que los diferentes implicados en un dilema de acción colectiva pueden superarlo, en tanto y en cuanto, desplieguen sus capacidades comunicativas.

Su labor heredó de las premisas del nuevo institucionalismo norteamericano, el énfasis por el análisis detallado de las

instituciones, en tanto mecanismos indispensables para el intercambio y la eficiencia económica. El neoinstitucionalismo buscó «reparar la pérdida de prestigio interdisciplinar que los excesos de la formalización matemática han provocado en la economía» (Mattei, 2013: 14). Para eso Ronald Coase y Douglass North dieron importancia a la forma como opera la construcción normativa de reglas de uso, analizando los costes de transacción positivos y los mecanismos de control y mantenimiento de acuerdos. El aporte innovador de Ostrom fue incorporar una metodología para el análisis de la cooperación y la reciprocidad, las que a su juicio son insustituibles para la existencia de las instituciones que actúan desde un punto de vista racional (Cárdenas y Ostrom, 2004: 323). La definición de «Sociedad Civil» que propone D. García Marzá, sirve para ilustrar adecuadamente esta intuición ostromniana, ya que enfatiza la preeminencia de los acuerdos y vínculos comunicativos:

Ámbito de interacciones, estructurado en torno a una red de asociaciones y organizaciones posibles gracias al libre acuerdo de todos los participantes, con el fin de alcanzar conjuntamente la satisfacción de determinados intereses y la resolución consensual de posibles conflictos de acción” (García-Marzá 2008:40).

A partir de estos fundamentos Ostrom postula la tesis central de su trabajo, que se puede sintetizar en que nadie puede gestionar más eficiente y sosteniblemente un «recurso de uso común», que los propios implicados en su uso y dominio (1995: 40). En otras palabras: «La clave de los mecanismos de gobernanza eficaces radica en las relaciones entre actores que tienen una participación en la gobernanza de los recursos» (Anderson y Ostrom: 2008: 88). Pero ello exige como condición necesaria que los actores involucrados tengan las reglas de uso, los medios materiales, los incentivos y los espacios de comunicación que permitan su deliberación democrática. El entendimiento entre los participantes es condición *sine qua non*. Es el criterio que garantiza que las partes comprendan adecuadamente la estructura específica del recurso que poseen y administran en común y logren concordar criterios respecto a las relaciones costo-beneficio, implícitas en su gestión compartida (Ostrom, 2001: 30).

11.2 Democracia policéntrica

El trabajo de Ostrom manifiesta responder a la pregunta que Alexander Hamilton formuló en 1787, en el primer párrafo, del primer ensayo de los *Federalist Papers*:

Ya se ha dicho con bastante frecuencia que parece haberle sido reservada a este pueblo el decidir, con su conducta y con su ejemplo, la importante cuestión relativa a si las sociedades humanas son capaces de establecer un buen gobierno, valiéndose de la reflexión y porque opten por él, o si están por siempre destinadas a fundar en el accidente o la fuerza sus constituciones políticas (Hamilton [1788] en Ostrom, 2002: 226).

¿Un gobierno fundado en la fuerza, en la casualidad histórica o en la reflexión y la deliberación pública? Esta es la pregunta fundamental de Hamilton, en un texto que se convirtió en fuente primaria de interpretación de la Constitución norteamericana, ya que expone la filosofía y las motivaciones de sus redactores. Ante esas tres vías, la opción de Ostrom apuntó al estudio de la razón práctica, en el campo económico y político, apuntando a una búsqueda sistemática de las condiciones que facilitan el gobierno «reflexivo». Específicamente, en los sistemas de recursos de uso común identificará un marco de acción que permite alcanzar unas reglas apropiadas a su buen gobierno.

La politóloga advirtió que no se puede prescribir un único modelo normativo estandarizado, máxime si se debe atender casos disímiles como la gestión de la pesca en un lago, las controversias sobre la administración de los mantos de aguas subterráneas o la distribución de las tareas productivas en comunidades indígenas que consideran la tierra como un bien relacional, simbólico y espiritual.

En el caso del gobierno de los bienes públicos, la respuesta tradicional ha sido invocar la necesidad de un gobierno fuerte, capaz de imponer normas e impuestos por medio de la fuerza. En la línea de Hobbes, se ha entendido que por su propio interés las personas contribuyen a la consolidación de un gobierno jerárquico y soberano, capaz de garantizar la eficiencia pública en el ámbito de la provisión de bienes como la paz y la seguridad. Pero esta perspectiva prescribe, de forma convencional, la conformación de una entidad gubernamental única, capaz de reducir las duplicidades

«caóticas», aumentando la eficiencia, reduciendo los conflictos entre las unidades gubernamentales limítrofes y proveyendo, servicios homogéneos a la población.

Desde el enfoque de los bienes comunes se critica este paradigma ya que se la soberanía estatal y la propiedad privada «tienen una estructura idéntica, la de la exclusión y el arbitrio soberano. Ambas son reacias a la idea de límites, a menos que estos deriven en la lógica de suma cero, asumida por la tradición jurídica, de la necesidad de convivir con otros soberanos, sean propietarios o Estados» (Mattei, 2013: 60). La simplicidad decisional se traduce en «decisionismo jerárquico» y en «absolutismo jurídico» (Grossi, 2003). Para Ostrom estas contradicciones se reflejan en este párrafo de Richard Sugden:

La mayoría de la teoría económica moderna describe un mundo presidido por *un gobierno* (no, significativamente, por los gobiernos), y ve el mundo través de los ojos del gobierno. El gobierno se supone que tiene la responsabilidad, la voluntad y el poder para reestructurar la sociedad en la forma que maximice el bienestar social, como la Caballería de los EE.UU. En una buena parte de Occidente, el gobierno está dispuesto a correr al rescate cada vez que el mercado "fracasa", y el trabajo de los economistas es que asesorar sobre cuándo y cómo hacerlo. Los particulares, en cambio, se acreditan con poca o sin capacidad para resolver problemas colectivos entre sí. Esto hace de una visión distorsionada de algunos asuntos importantes económicos y políticos (Sugden, 1986: 3; énfasis en el original).

En contraste con las posiciones centralizadoras, Vincent Ostrom, Charles Tiebout y Robert Warren analizaron a inicios de los años sesenta, a partir de la obra de Michel Polanyi *The Logic of Liberty* (1951), el concepto de «policentrismo», que connota la coexistencia de múltiples centros de toma de decisiones, formalmente independientes unos de otros y con capacidades auto-regulativas (Ostrom, 2002: 227). Se trata de «Áreas de autoridad descentralizadas y alternativas, con múltiples niveles de gobierno y toma de decisiones» (Ostrom, 2006: 351). Estos centros decisionales pueden funcionar independientemente, o constituir sistemas interdependientes. Sus jurisdicciones políticas pueden tener entre sí relaciones de competencia, entrar en relaciones contractuales, devenir en formas inesperadas de cooperación, o incluso funcionar como sistema, en la medida en que pueden

integrarse de manera coherente, por medio de patrones consistentes y predecibles de interacción.

El concepto de policentrismo adquiere una gran importancia en la propuesta de gobernanza de los bienes comunes. Vincent Ostrom lo comprende como «jurisdicciones concurrentes que utilizan el principio de Montesquieu de que el poder frena el poder y el principio de Madison, de los intereses rivales y opuestos» (Ostrom 2002: 240) De esta forma, se puede modelar una administración democrática, que supere las formas burocráticas de administración, prefiguradas por Weber:

Si todo el sistema de los asuntos humanos es capaz de ser organizado en los principios de policentrismo, en lugar del monocentrismo, podríamos tener sociedades humanas que ya no dependen de una unidad de poder para lograr la coherencia. Esta idea es de proporciones radicales, pero esto es lo que Madison está diciendo en lo que yo consideraría como la más importante afirmación sobre el principio organizador del federalismo americano, que se encuentra en *The Federalist*. Esta afirmación, por tanto, es plenamente coherente con la observación de Tocqueville de que la democracia americana es una sociedad autogobernada: "esta sociedad se gobierna por sí misma" (Tocqueville, [1835] 1945,1: 57) (Ostrom 1991, 224).

Según Vincent Ostrom un sistema policéntrico no se puede consolidar de manera natural, por lo que su noción de «orden espontáneo» se distancia de Hayek. Para la Escuela Austríaca el orden espontáneo se reduce al libre juego de las instituciones de mercado. V. Ostrom considera ampliamente a todas las instituciones de la Sociedad Civil, en el sentido en que Hegel la comprende en «Fundamentos de la filosofía del derecho», donde utiliza la expresión sociedad burguesa en referencia a un amplio espacio de instituciones, asociaciones, y grupos intermedios entre el Estado y la familia.

De esta manera V. Ostrom siguió el criterio de Tocqueville, quien sugiere que es necesario recurrir a «la ciencia y el arte de la asociación» como método de aprendizaje en la construcción de sistemas democráticos, bajo un orden policéntrico. Cabe la necesidad de establecer criterios normativos, que permitan interpretar el carácter de las instituciones que surgen desde ese «orden espontáneo», que Hayek describió de una manera valóricamente neutra. Como critica John Gray, las mafias utilizan

mejor que nadie la lógica de la auto-organización, por lo que no toda forma de orden espontáneo es deseable:

No obstante, si el orden es una idea despojada de valores, entonces los órdenes espontáneos pueden ser benéficos en la sociedad humana, como no serlo: basta con que carezcan de diseño, que sean relativamente estables, se reproduzcan en el tiempo, y así sucesivamente. Las mafias, y no sólo los mercados, valdrán como órdenes espontáneos: el orden espontáneo surgirá dondequiera aparezcan convenciones que coordinen las actividades humanas, de modo que su calidad de regulares y predecibles se intensifique (Gray, 1993: 137).

Por esta razón, para Vincent Ostrom el «orden espontáneo» es vulnerable a estrategias de dominación. «Los mercados, como cualquier otro sistema, son vulnerables a las estrategias de aquellos que buscan adquirir el dominio sobre las relaciones económicas» (Ostrom, 1991, 243). En coherencia con estas observaciones Elinor Ostrom definió el autogobierno de una forma que permite delimitar de forma clara su contenido y sus condiciones de posibilidad, como: «La capacidad de las personas para ejercer y controlar las prerrogativas de gobierno en una sociedad, lo que requiere tanto conocimiento y la voluntad por un lado, como el apoyo de arreglos institucionales consistentes por otro» (Ostrom, 2006: 352).

Esta conceptualización permite pensar el análisis institucional como un método sistemático, que determina como se forman las instituciones, como operan, cambian, e influyen en los comportamientos y determinan los resultados esperados. La pertinencia institucional obliga a actualizar permanentemente el «arte y ciencia de la asociación», al que se refería Tocqueville, para superar la «intuición natural de los pueblos democráticos a considerar que la aplicación de las reglas y las normas se deben aplicar de forma uniforme» (Ostrom, 2006, 350). La politóloga consideraba que el gobierno debe dejar de ser un poder providencial y creativo, que toma para sí la tarea de asegurar las satisfacciones del pueblo y asegurar su destino, para pasar a diseñar seriamente formas de diferenciación institucional policéntrica, que se oriente a limitar el ejercicio de poder :

Es en ese contexto, entonces, que yo interpreto su observación sobre la necesidad de "una nueva ciencia de la política" para "un nuevo mundo" (Tocqueville [1835] 1945, 1: 7). No podemos confiar en la

espontaneidad sola. En cambio, los seres humanos deben basarse en un arte y ciencia de asociación que les permita reconocer los límites esenciales de todos los sistemas de ordenamiento policéntrico, y ver cómo las estrategias de la dominación siempre representan una amenaza (Ostrom, 1991: 244).

Esta noción de policentrismo institucional, delimita una sociedad democrática que permite la controversia y la rivalidad competitiva, como búsqueda de diversas posibilidades de acción colectiva y a la vez como mecanismo de resolución de conflictos. Una dinámica que se puede extender a todos los ámbitos de los asuntos públicos: a la provisión de servicios, como también en las instituciones de mercado, en la constitución de unidades de gobierno, basadas en principios federales, en el campo electoral, la organización de los partidos políticos. El orden policéntrico supone también la construcción de espacios institucionales orientados a la deliberación, tanto en orden legislativo como también en las funciones ejecutivas, en las instituciones de educación, y en el ejercicio de las profesiones y la consecución de un orden internacional (Ostrom, 1991: 252).

La contestación, la innovación, y la convergencia hacia acuerdos mutuamente productivos es la forma más probable de lograr el progreso en las sociedades humanas. Una vez que aceptamos esto, podemos empezar a apreciar por que el uso del poder para controlar el poder no significa un estancamiento e inmovilidad (Ostrom, 1991, 244).

A Elinor Ostrom le interesó delimitar las condiciones de esta democracia policéntrica, en lo cotidiano. Para ello identificó una serie de las reglas de uso como el núcleo identitario de las instituciones. Estas normas las entendió como aquellas normas de público conocimiento para la mayoría de los afectados, que permiten la supervisión y garantizan la sanción de su cumplimiento (Ostrom, 2011: 94). De esa manera las preguntas claves que se formuló fueron: ¿quién tendrá derecho a tomar las decisiones en un ámbito concreto?, ¿qué acciones estarán consentidas y cuáles prohibidas?, ¿qué reglas de pertenencia y exclusión se utilizarán?, ¿qué procedimientos se seguirán? ¿qué información será accesible?, ¿qué retribuciones se asignarán a cada participante? (Ostrom, 1986: 19; 2011: 95-117).

En la capacidad de los implicados de participar en las decisiones y adecuar las reglas a los cambios de contexto se dirime la fuerza prescriptiva de las normas (Ostrom, 2011: 94-98). En esta flexibilidad normativa radica la capacidad de sobrevivencia y adaptabilidad de las instituciones a los distintos cambios temporales, naturales y culturales (Ostrom, 2011: 171-224). Ostrom propone criterios para analizar las prácticas cooperativas, en vista a democratizar la convivencia social y económica. Un ejemplo es un elenco de indicadores, que potencian las capacidades de los agentes involucrados en la gestión de recursos de uso común, que describe como «Una tercera vía, donde destaca el valor tanto de las capacidades de los propios agentes para autogestionar exitosamente el “bien común” como de los mecanismos de coordinación disponibles para ello»:

- 1 Fortalecer a los agentes potenciando y desarrollando sus capacidades para resolver conflictos;
- 2 Ampliar las bases de información y análisis de los actores, introduciendo un mayor número de variables a su consideración;
3. Consolidar el rol de las instituciones, en tanto mecanismo necesario para la consecución de la cooperación;
- 4 Mejorar los mecanismos y procesos que permiten el desarrollo de las capacidades de los agentes, para resolver conflictos de interés;
- 5 Atender los factores ligados al cambio institucional;
- 6 Adoptar un enfoque de “racionalidad imperfecta”, para mejorar la interpretación de la conducta de los agentes (Ostrom, 2011: 314).

11.3 Co-producción de los bienes públicos

En la medida en que se constituyen mecanismos e instituciones policéntricas, que permiten resolver los conflictos y establecer patrones consistentes y predecibles de comportamiento, una comunidad se puede involucrar en la provisión de bienes públicos de muchas maneras: monitoreando, sancionando, controlando, trabajando, proveyendo, aportando. Vincent Ostrom propone este modelo de co-producción de servicios públicos en *The Meaning of American Federalism* (1991):

Las relaciones centrales en las economías públicas pertenecen al uso o consumo conjunto de bienes y servicios públicos por parte de comunidades especificables de usuarios. Si es posible especificar tales comunidades de usuarios con respecto a los límites

particulares pueden organizarse condiciones y relaciones de modo que los impuestos lleguen a sustituir a los precios, los votos sean usados para expresar preferencias, y puedan elegirse agentes para actuar a nombre del pueblo y supervigilar el desempeño (Ostrom, 2002: 240).

Elinor también utilizó el concepto de «co-producción» en el ámbito de los servicios públicos, a partir de sus trabajos de campo sobre delincuencia en barrios de Chicago. En sus análisis de casos, comparó los servicios de policía de tres barrios de la zona central de esa ciudad, con los de tres comunidades de los suburbios. Los seis lugares eran de renta baja, mayoritariamente de raza negra (Ostrom, 1973). Sin embargo, las comunidades suburbanas se sentían más satisfechas con el servicio policial, a pesar que la inversión pública en la policía de la zona central era diez veces más alta. La pista que descubrió le llevó a inducir que mayor gasto no se traduce de forma mecánica en mayor calidad de los servicios prestados. La diferencia radicaba en que la policía de barrio, en conversaciones con amigos y vecinos, había producido los intercambios de información necesarios para desincentivar la actividad criminal.

Ostrom concluyó que la seguridad pública es un bien co-producido, tanto por el trabajo remunerado de los policías, como también por el aporte no remunerado de los involucrados en el proceso. La provisión de servicios públicos depende de un esfuerzo de producción conjunto entre productores /proveedores y los consumidores/usuarios. Ambos son esenciales, porque funcionan integrados en la práctica social inherente al servicio o del bien extraído. En el caso de la educación esta dinámica es evidente, ya que sin la cooperación de los estudiantes el proceso es nulo. Pero esta idea no se suele extrapolar coherentemente a otros sectores en los cuales se requiere de acuerdos informales con el fin de garantizar la provisión.

11.4 Capital Social y democracia de los comunes

Esta propuesta de valorizar la participación de los involucrados en la co-gestión de los servicios públicos, presupone vincular las teorías «neoinstitucionalistas», en la que se formó Ostrom y su equipo, con la «teoría del capital social», fundamentada por Robert Putnam (1994). Este esfuerzo lo concretó en *Constituting Social Capital and Collective Action* (1994) donde adopta la teoría del

Capital Social en clave heurística, para desentrañar la racionalidad de las interacciones colectivas.

Parte por constatar que la sobre-judicialización de los conflictos entre particulares, el alto costo económico de contractualizar las relaciones de cooperación y la incapacidad de los mecanismos de vigilancia y control para resolver por sí mismos los dilemas de acción colectiva obligan a valorizar la reciprocidad y los mecanismos de autorregulación. He allí que se pueda pensar en una noción de «capital social» que ayude a la consolidación de redes de compromiso cívico y normas de reciprocidad basadas en la confianza (Ostrom y Ahn, 2003: 166).

La originalidad de este enfoque radicó en poner en valor a las instituciones y sus normas, en cuanto portadoras de reglas formales o informales, que constituyen una forma específica de capital social, que se ha conformado en procesos complejos y diversos. Estas redes cívicas y niveles de compromiso mutuo están contenidas al interior del funcionamiento de los marcos normativos y legales y se dan a distintos niveles sociales, incorporando las expectativas de los participantes individuales, afectando los patrones colectivos de interacción.

Putnam había comprendido que la acción colectiva presupone que un grupo de individuos tiene un núcleo de intereses comunes, que se deben compatibilizar con intereses individuales. Se trata de la contradicción básica de las sociedades pluralistas, que no pueden concordar fines y deben buscar procedimientos justos. La existencia de capital social, en la medida en que «acrecienta la habilidad para resolver problemas de acción colectiva» (Ostrom y Ahn, 2003: 179) puede dar una salida al dilema por medio del «equilibrio de intereses» (Ostrom, 1995). Este equilibrio opera por medio de redes de participación, normas de reciprocidad y reglas institucionales formales o informales (Ostrom y Ahn, 2003: 156). Ostrom considera que el capital social en estos contextos se caracteriza por cuatro singularidades:

1. Al igual que el conocimiento, es infinitamente ampliable e inconsumible ya que sólo lo desgasta su falta de uso.
2. No es fácilmente cuantificable ni mensurable.
3. El poder político-institucional, en sus distintas escalas, interviene en el desarrollo de capital social de los ciudadanos.
4. Alcanza mayor eficacia cuando se despliega a múltiples niveles, a distinta escala (Ostrom, 2003: 158).

Cuando el entorno de las instituciones consolida su capital social, se fortalece el cumplimiento de las normas sociales y las reglas de uso. A la vez, se hace más accesible la participación de los involucrados, mejorando su capacidad de reunión y acceso a la información. Y consecuentemente, se incrementa la capacidad de sanción, por medio de incentivos. La clave es superar el cortoplacismo mediante la consolidación de normas sociales consistentes, capaces de fraguar en el tiempo hasta convertirse en capital social, lo que requiere estabilidad y adaptabilidad a largo plazo.

Las investigaciones de campo de Ostrom y su escuela también demuestran que la reciprocidad demanda niveles mínimos de confianza, entendida como razonabilidad de las expectativas ante la conducta ajena. En segundo lugar, un grado de reputación de los participantes, como fuente de identidad que permita expresar intenciones y compromisos con las normas estratégicas, que orientan sus comportamientos; en tercer lugar, reciprocidad en el cumplimiento de las normas y reglas estratégicas. Esta reciprocidad se debe traducir como «capacidad de agencia», adquirida por socialización y experiencia (Ostrom: 2003: 49-56).

Confianza, reputación y reciprocidad constituyen ámbitos autónomos, que se pueden integrar configurando un sistema interconectado (1998: 14). Como se desprende de los «principios de diseño de las instituciones de larga duración de los Recursos de uso Común» (Ostrom, 2011:165) el problema del *free-rider* demanda grupos o comunidades con altos niveles de reciprocidad, capaces de disuadir comportamientos disgregadores, de identificar incumplimientos y sancionar las faltas. (Ostrom, 1998: 10) Esta dinámica puede colaborar a superar el «equilibrio de Nash», en el cual los involucrados en un problema de acción colectiva no poseen incentivos para cambiar su plan de juego de acuerdo a la racionalidad estratégica. En la medida en que los involucrados sienten confianza en los otros participantes, porque aprecian su reputación, comprenden que una estrategia de cooperación recíproca puede satisfacer sus expectativas (Ostrom, 1998: 11).

Ostrom constató que ciertos contextos incrementan la confianza, reputación y reciprocidad. En primer lugar que los involucrados se puedan contactar visualmente, materialmente, estableciendo comunicación directa. Segundo, que ellos mismos puedan definir los «tiempos de juego», entendidos como espacios para la

deliberación y la decisión. Tercero, que las externalidades negativas del proceso se distribuyan de forma equitativa entre los participantes. Cuarto, que existan sanciones a los infractores que no actúan en reciprocidad. En quinto, que se castigue a quienes no se comportan de forma recíproca y en sexto que, en la medida de lo posible, puedan interactuar directamente (Ostrom, 1998: 12).

Desde estas observaciones, la politóloga propuso una tipología de las posibles actitudes de los sujetos ante cooperación recíproca, basada en 6 «tipos puros» que permiten una mejor visualización del fenómeno. Reelaborándolos para fines de claridad, se describen de esta forma:

- a. «El cooperador de la primera hora». Son los primeros en cooperar pero se detienen inmediatamente si sus *partners* no lo hacen. En la medida en que las normas lo permiten, sancionan a los participantes no recíprocos.
- b. «El cooperador desconfiado». Su criterios para cooperar pasan por evaluar si co sus *partners* son dignos de confianza. Se detienen al constatar comportamientos no recíprocos. Si les es posible castigan a quienes no colaboran.
- c. «El cooperador sacionómico». Van a cooperar si ven que los demás así lo hacen y paran de cooperar si los otros se detienen. También suelen sancionar las conductas no cooperativas.
- d. «El cooperador selectivo». Cooperan en contextos concretos que ha seleccionado.
- e. «El anti-cooperante». No cooperan en ninguna ocasión.
- f. El cooperador sensible» Se asemejan al de la primera hora y al desconfiado, pero su criterio para parar es la presencia de un polizón, lo que les basta para detenerse. (Ostrom, 2003: 46).

11.5 Los problemas de escala

Las propuestas descentralizadoras y participativas, como las de Ostrom y su escuela, están obligadas a dar cuenta de los problemas ligados a las diferencias de escala. Se trata de una fuente de dilemas que acompaña las discusiones democráticas desde las pequeñas ciudades-estado griegas, hasta los actuales Estados nacionales y organismos intergubernamentales. Ostrom reconoce que la literatura específica no muestra coincidencia en sus evaluaciones de los procesos de descentralización de la gestión de los bienes y servicios públicos: «todavía hay poco o ningún consenso en la literatura sobre la descentralización» (Andersson y Ostrom, 2008: 88).

Al respecto, la politóloga ha reflexionado respecto a la ausencia de una teoría general, que de manera similar a las teorías de las ciencias naturales, sea capaz de explicar el comportamiento político en las diversas escalas de la actividad social (Andersson y Ostrom, 2008: 88). En las ciencias naturales existe la teoría unificada de la mecánica cuántica y la gravitación, que explica la aceleración de los pequeños cuerpos en caída libre, así como la órbita de grandes cuerpos planetarios. De allí que Ostrom advierta que las ciencias naturales han entendido la importancia de la escala. Pero en campo de la investigación en ciencias sociales la atención sobre los fenómenos sociales que abarcan muchas escalas y muchos niveles es «menos explícita, menos precisa y más variable» (Gibson, Ostrom, Ahn, 2000: 217). Una teoría de esta naturaleza en ciencias sociales debería establecer ciertas relaciones entre la escala y la calidad de la prestación de bienes y servicios públicos por parte de un gobierno. Ostrom sostiene que un análisis detallado de la interacción entre los actores en diferentes niveles de gobierno podría explicar la variación en los resultados de los gobiernos descentralizados.

E. Ostrom comparte con Robert A. Dahl (1992: 257-271) que los aumentos en el tamaño de la escala en la política democrática tienden a restringir la participación, al aumentar la diversidad de los factores en juego en la vida política, y por ello el volumen de los conflictos. A la vez asume, con Giovanni Sartori (1993), que la democracia también es viable a gran escala debido a la competencia entre los partidos políticos, lo que potencia la presión y capacidad de respuesta de los ciudadanos. Vincent Ostrom es más cauteloso, ya que advierte en las democracias modernas una gran vulnerabilidad causada directamente por los problemas de escala y las dificultades de interacción de los ciudadanos (1991 y 1997). Su punto de vista sintoniza más con las observaciones de B. Barber (1992) al actual le preocupa que el poder de la tecnocracia y que la orientación burocrática termine monopolizando las decisiones, a favor de las corporaciones multinacionales e imposibilitando el acceso de los ciudadanos a la información y a la participación efectiva en la toma de decisiones.

En los estudios de Kenneth J. Arrow (1951) y la «escuela de la elección pública» Ostrom descubre un punto de partida para establecer la relación entre las preferencias individuales y las preferencias colectivas. Esta aproximación aportaría el germen de una teoría de la escala. Su análisis demostraría la imposibilidad de

ampliar las funciones de preferencia a escala individual hasta producir una preferencia que se asemeje a la idea roussoniana de voluntad general. Tanto los «fallos de gobierno» como los «fallos de mercado», analizados por la *Public Choice Theory*, exigirían una respuesta no tecnocrática, sino basada en múltiples escalas de decisión democrática.

Ostrom piensa que la «teoría de la acción colectiva» de Mancur Olson (1971) coincide parcialmente con Arrow, al mostrar que cuando los individuos optan por estrategias óptimas desde su punto de vista individual, los resultados colectivos resultan perjudicados. En un proceso de agregación de preferencias, la mayoría política rara vez genera un equilibrio único, excepto en el hipotético caso de un equilibrio de prioridades de los miembros individuales en un todo óptimo, lo que resulta matemáticamente improbable. Esta idea se refuerza desde el llamado «teorema del caos» de McKelvey (1976), que sostiene que la decisión mayoritaria muchas veces depende de las instituciones que regulan el proceso de toma de decisiones. En otros términos, si un actor maneja la agenda decisional, puede determinar el resultado final. De esa manera, se relativiza el «teorema del votante medio», que afirma que el principio de mayoría siempre tiende a privilegiar la opción preferida por el votante medio en una serie estadística.

Estos estudios mostrarían que la regla de mayoría no basta para traducir, mecánicamente, las preferencias de los ciudadanos de un modo representativo, justo y legítimo. No hay continuidad lineal entre la racionalidad individual y la racionalidad colectiva. Esta observación la ejemplifica a partir de la administración de los Recursos de uso Común:

Los actores que tratan de gobernar un recurso complejo se enfrentan a una variedad de incentivos que a menudo complican los esfuerzos colectivos y los resultados posteriores. Cuanto más complejo es el recurso, en cuanto a los tipos de bienes y servicios que proporciona, más son los incentivos perversos (Andersson y Ostrom, 2008: 88).

De allí que una administración multinivel, policéntrica, basada en una capa de unidades más pequeñas, podría ser más eficiente que un sistema a gran escala o centralizado a nivel nacional. La clave radicaría en la mayor capacidad adaptativa de las instituciones de menor escala: «Las normas constitucionales cambian más lentamente que las reglas de elección colectiva que, a su vez,

cambian más lentamente que las normas de explotación» (Gibson, Ostrom, Ahn 2000: 234). Las reglas de explotación, propias de los sistemas de irrigación o de administración de un recurso natural, se asemejarían a las decisiones operacionales que asumen los ciudadanos y los funcionarios públicos que implementan políticas públicas por medio de acuerdos de elección colectiva tanto en organizaciones públicas como privadas.

Por otra parte, matiza su optimismo, admitiendo que todo proceso de descentralización debe reconocer la naturaleza específica de los bienes y servicios involucrados. Para instituir mecanismos policéntricos se debe clarificar previamente la estructura específica de cada recurso y los criterios de interpretación de las normas y del ejercicio de la autoridad (Ostrom 2001: 32-33). Siguiendo a Peterson (1981), reconoce que las políticas redistributivas se alcanzan con mayor eficacia desde las instituciones de escala nacional, ya que los gobiernos locales operan bajo condiciones de la competencia, por lo cual si persiguen fines redistributivos con demasiada energía las empresas y los particulares se trasladarán a otros municipios o regiones. Pero a la vez, las instituciones de escala local serían más eficientes a la hora de implementar políticas de desarrollo y asignación de recursos. El policentrismo de Ostrom se puede entender así como un modelo multiescala, que procura analizar los acuerdos y decisiones desde el nivel internacional hasta el nivel doméstico y microsocioal:

Un sofisticado sistema de gobierno reconoce los aspectos múltiples escalas de origen natural gobernanza de los recursos, así como la presencia de incentivos compensatorios, y busca corregirlos (Andersson y Ostrom, 2008: 88).

Al hablar de incentivos, Ostrom no pensó exclusivamente en recursos financieros, sino en mecanismos de rendición de cuentas y acuerdos de gobernanza multinivel. Esto implica reconocer explícitamente que «los incentivos en algunas escalas pueden ser incompatibles con los bienes y servicios producidos en una escala diferente» (Anderson y Ostrom, 2008: 88).

Esta noción de incentivo «a escala», se vincula a la idea de «recursos morales», tal como la ha definido Domingo García Marzá: «aquellos recursos que más aumentan cuanto más se utilizan, y desaparecen si no se hace uso de ellos» (García-Marzá 2004:239). La eficacia de estos recursos radica en que puedan ser

gestionados comunicativamente y no mediante el cálculo estratégico. Es decir, basándose en una racionalidad que busca llegar a consensos a través de una argumentación sin coacción, tal como se desprende de la ética del discurso planteada por Apel y Habermas.

El enfoque dialógico remite a constatar que los acuerdos o decisiones a gran escala tienden a ser más difíciles de controlar que los acuerdos locales, que movilizan el control de los directamente involucrados. La codificación de esta idea tiene enormes implicaciones de política pública. Supone que la información necesaria en la generación de bienes y servicios debe provenir no sólo de quienes están dentro, sino también de quienes están fuera de la institución, pero son afectados por ella. Más que consultas o la convocatoria de voluntarios, o el recurso a *focus group* de opinión, se debe involucrar activamente su voz en los procesos de deliberación institucional, con el fin de valorizar sus conocimientos.

11.6 Corolarios políticos de la obra de Ostrom

Las propuestas descentralizadoras y policéntricas de Ostrom apuntan a resolver los dilemas de acción colectiva, en la escala en la que se producen. De esa forma, se fortalecen las comunidades, saltando las trabas burocráticas, lo que permitiría alcanzar mayores objetivos, con menores recursos. Ello exige que las entidades de menor escala cuenten con atribuciones y controles adecuados y se garantice el reconocimiento de la autonomía por parte de las instituciones de escala superior. García Marzá, analizando el concepto de sociedad civil, identifica una tensión inherente a estas exigencias:

Si nos fijamos en aquellos autores que más se han ocupado del concepto [sociedad civil], nos encontraremos con dos características recurrentes: la autonomía individual y la asociación voluntaria (Gellner, 1996: 49). Ya sea al hablar de un conjunto complejo y dinámico de instituciones no gubernamentales (Keane, 1992: 33); de un espacio de asociaciones humanas sin coerción (Walzer, 1992: 294); de una esfera de la acción social regida por la acción comunicativa (Habermas, 1998: 407; Cohen y Arato, 2000: 476); del dominio del diálogo civil y el compromiso público (Barber, 2000: 52), siempre nos encontramos con ambas características y un referente único: su posición «frente» al Estado” (García- Marzá, 2008:4).

Estar «frente» al Estado, no equivale a confrontación ni confusión de roles. Pero es innegable que esta distinción puede ser usada con esas intenciones, en especial si se encubren objetivos privatizadores. Es lo que se critica en la iniciativa *The Big Society*, del partido Conservador inglés o en la propuesta del actual gobierno holandés de sustituir el «Estado de bienestar» por una «Sociedad Participativa», que combine la descentralización municipal, pero también la delegación de funciones públicas a nivel individual. En ese contexto, el concepto de co-producción de bienes públicos podría llegar a encubrir el desmonte de la provisión de bienes por parte del sector público y avalar los recortes, acudiendo al auxilio involuntario del capital social.

Como observa Subirats (2010), existen fuertes argumentos por los cuales estas iniciativas conservadoras inspiran desconfianza: «procede de una tradición política que no se ha caracterizado precisamente por su gran preocupación por las desigualdades sociales» y que identifica lo «público con burocrático, y social con colectivo». Pero esta precaución inicial, advierte Subirats, no implica que la tradición «estatócéntrica» no deba reflexionar sobre la necesidad de implicar el esfuerzo ciudadano y delegar confiadamente en quienes están más cercanos a los problemas:

Tenemos suficiente experiencia acumulada sobre las ventajas e inconvenientes de la acción estrictamente pública (de las instituciones y Administraciones públicas) para saber que no todo son parabienes en el balance de sus actuaciones. Deberíamos asumir que la esfera pública no se agota en el marco institucional, y que las organizaciones y entidades sociales representan también los intereses generales (Subirats, 2010).

Autores como Phillip Blond (2010) y Maurice Glasman (1996), que intentan «devolver» poderes desde el gobierno central a través de los *Commons*, han criticado el programa *Tory* de la *Big Society*, proponiendo la noción de *Good Society*. Por su parte Ugo Mattei (2012: 16) considera que los equívocos se deben a que no se han extraído todas las consecuencias políticas del pensamiento de Ostrom, llevando su análisis a sus últimas consecuencias. Por esta razón el ámbito académico ha evadido la construcción de una teoría crítica que asuma el aporte de Ostrom:

En la comunidad científica, la obra de Ostrom no se tradujo en un reconocimiento pleno y entero de las consecuencias revolucionarias de la ubicación en posición central de los bienes comunes entre las categorías de lo jurídico y lo político (Mattei, 2012:16).

Esta falta de perspectiva, tendría relación según Mattei, con la necesidad de interpretar las instituciones del procomún desde su relevancia en el ámbito social, jurídico y político, lo que considera un trabajo pendiente:

Yo considero crucial en el estudio de los bienes comunes, la plena integración de las prácticas teóricas y políticas y sociales, ya que la plena protección de los bienes comunes requiere en primer lugar con plena conciencia política de su centralidad (Mattei, 2011: xiii).

No se debería obviar que una vez que son enajenados, dañados o devastados, los bienes comunes ya no existen para la colectividad. Su fragilidad les hace difícilmente reproducibles y remotamente renovables. En ese sentido se debe plantear como un primer criterio la «interdependencia generacional», bajo el «principio de responsabilidad» formulado por Hans Jonas (1995: 84-87). Esta responsabilidad supone deberes para la generación presente frente a las que vienen. Se trata de una obligación ante las opciones que se toman como por las que se dejan de tomar.

Mattei (2012: 17) ha observado que la tradición política moderna, marcada por la confrontación entre la propiedad estatal y la propiedad privada, se explica históricamente en la necesidad de contener al Leviatán en la forma de gobiernos despóticos y omnipotentes. Ante ese poder han actuado las garantías constitucionales que han protegido la propiedad privada por medio de múltiples mecanismos, como la protección liberal de la intimidad con relación al Estado, la delimitación del criterio de utilidad pública, la sanción de un ámbito reservado a la ley (que garantiza al legislador el monopolio de ciertas cuestiones, limitando a los otros poderes del Estado) y la indemnización.

Pero en la actualidad la tensión Estado-sector privado ha cambiado, ya que las relaciones de fuerza entre estos dos polos han variado diametralmente, fortaleciéndose el poder corporativo ante Estados débiles y permeados por las injerencias indebidas del poder económico. Por ello hoy la propiedad pública también necesita protecciones a largo plazo. Pero Mattei advierte que estas garantías

son difíciles de concretar dentro de un marco conceptual que restringe lo público - común al Estado. A su juicio, el enfoque basado en los comunes debe superar el absolutismo jurídico soberano, teorizado desde Hobbes en adelante, orientándose a un «neomedievalismo», basado en las nociones de pluralismo jurídico y policentrismo político (Mattei, 2013: 31). Las experiencias de «acumulación por desposesión» descritas por Harvey (2004) o de «mercantilización de la soberanía», descritas por Rodotà (2013) ponen a los bienes comunes (agua, conocimiento, alimentación) en una frontera deliberativa que exige su constitucionalización:

La cuestión de los bienes comunes pasa primero por una forma constitucional, ya que es en las Constituciones donde los sistemas políticos fijan las decisiones de largo plazo que quieren sustraer de la arbitrariedad de los gobiernos sucesivos [...] Un cambio general de sensibilidad podría convertir el bien común en la perspectiva central, sentaría las bases para un profundo cambio que se desarrollaría en el plano técnico-jurídico. Se trata, pues, de develar, denunciar y superar la paradoja heredada de la tradición constitucional liberal: la de una propiedad privada más protegida que la propiedad común (Mattei, 2012: 17).

Mattei observa que todas las constituciones del mundo contienen garantías dirigidas a proteger la propiedad privada frente al Estado soberano, pero «Sólo la boliviana y la ecuatoriana restituyen a los bienes comunes su lugar en el derecho constitucional». (Mattei, 2013: 60). En efecto, la Constitución ecuatoriana (Ecuador, 2008) reconoce los bienes comunes a partir del enfoque de acceso a los «derechos del buen vivir» (Título II, cap. 2), que se focalizan en agua y la alimentación, ambiente sano, comunicación e información, ciencia y cultura, educación, hábitat y vivienda, salud, y trabajo y seguridad social. A la vez, en el Art. 321 se reconoce y garantiza el derecho a la propiedad en sus formas: «pública, privada, comunitaria, estatal, asociativa, cooperativa, mixta, las que deben «cumplir su función social y ambiental». Y el Art. 322 condiciona la propiedad intelectual, prohibiendo expresamente «toda forma de apropiación de conocimientos colectivos, en el ámbito de las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales. Se prohíbe también la apropiación sobre los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agro-biodiversidad» (Ecuador, 2008: 152).

La Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (Bolivia, 2008) reconoce en el Art. 30 la propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas, sus saberes, ciencias y conocimientos. Reconoce y garantiza la propiedad colectiva sobre la tierra en el art. 311. Garantiza el acceso al agua y a la alimentación, consignando que «el Estado promoverá el uso y acceso al agua sobre la base de principios de solidaridad, complementariedad, reciprocidad, equidad, diversidad y sustentabilidad» (art. 16) y que «el Estado protegerá y garantizará el uso prioritario del agua para la vida» por medio de empresas públicas, comunitarias, cooperativas o mixtas» (art. 309). Afirma que las áreas silvestres protegidas constituyen un «bien común», formando parte del patrimonio natural y cultural del país (art. 385). El art. 307 afirma que «El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria».

Rodotà ejemplifica también otros casos en los que se ha iniciado este proceso de constitucionalización, basado en el criterio de acceso a los «bienes de la vida» (Rodotà, 2013: 5). Reseña las garantías constitucionales respecto a la alimentación en la nueva Constitución de Kenia (27 de agosto de 2010), el nuevo decreto sobre seguridad alimentaria de Brasil (25 de agosto de 2010) y el actual debate en India sobre la constitucionalización del acceso a una medida mensual de arroz. En el campo del derecho a la Salud Brasil, Sudáfrica, Tailandia e India han invocado sus Constituciones para garantizar el acceso de su población a medicamentos genéricos, en enfermedades como el VIH, la malaria y algunas patologías tropicales. A nivel de Europa destaca la Resolución del Parlamento Europeo «Sobre el agua con vistas a la celebración del V Foro Mundial del Agua en Estambul» en donde se declara que «el agua es un bien común de la Humanidad y que el acceso al agua potable debería ser un derecho fundamental y universal» y por ello su gestión «no debe quedar sometida a las leyes del mercado interior» (Parlamento Europeo, 2009).

Respecto a los *icommons*, la llamada «Primavera Árabe» de 2010 ha puesto en debate el problema del acceso a Internet, mencionado, en su contexto de censura y represión, como «derecho a Facebook». Ya Estonia, Ecuador y Grecia han constitucionalizado ese acceso mientras, otros países lo han reconocido por la vía de sus tribunales constitucionales (Francia, Guatemala) o por legislación ordinaria (Finlandia, Perú). En Italia se rechazó mediante el referéndum del 12 y 13 de junio de 2011 una la ley que obligaba a la privatización

del servicio público de agua y saneamiento. Ese plebiscito, fruto de «Iniciativa Popular de ley», se orientó a garantizar que el agua y su calidad se mantuvieran como bien común, proponiendo su administración desde la esfera pública municipal, pero garantizando la participación ciudadana en la gestión del servicio.

Los bienes comunes satisfacen necesidades y derechos fundamentales de una colectividad, y por ello interpretan derechos de ciudadanía social. Su expolio, saqueo y destrucción no se puede decidir en un campo ajeno a los participantes mismos y exige la deliberación cívica. Ello supone una agonística social y política permanente, en la medida en que solamente esa tensión garantiza su protección y defensa. De esta forma la obra de Ostrom permite atisbar las bases procedimentales de una «democracia del común» (Subirats, 2011), ya que integra en su modelo policéntrico la «dimensión de proceso» y las «reglas de uso», que sientan las bases políticas de la cooperación y la buena gobernanza:

La izquierda, apegada a ver en las instituciones la única palanca de transformación, ha percibido al mutualismo, junto al cooperativismo, de larga tradición en Cataluña, como una forma de solidaridad entre pobres. Cuando en realidad, mutuas y cooperativas, han sido (y algunas aún son) la expresión de coaliciones democráticas que se plantean objetivos básicos de apoyo mutuo, de propiedad común, con sistemas de autogobierno y raíces territoriales profundas. Son alternativas solidarias, no individualistas. Que permiten recuperar sobre nuevas bases unas políticas de bienestar fundamentadas en las personas (Subirats, 2013).

Las iniciativas de co-producción demandan que tanto los que prestan servicios públicos como quienes son sus destinatarios, jugando distintos roles y conservando diferente grado de poder, contribuyan de forma conjunta al proceso. Las personas, que han sido consideradas previamente como receptoras pasivas, asumen ahora mayores grados de poder y confianza, incrementando sus capacidades. Aunque la coherencia del enfoque supone reconocer en cada situación práctica, las asimetrías entre estos distintos actores.

Capítulo 12

HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN ÉTICO- DISCURSIVA

DEL GOBIERNO DE LOS BIENES COMUNES

El plan de este capítulo apunta a fundamentar éticamente el enfoque basado en los bienes comunes, buscando una perspectiva que permita rebasar las tendencias heterónomas y solipsistas presentes en los sistemas de reglas de uso, tradiciones y costumbres. Reconociendo como principio antropológico la «insociable sociabilidad» humana, se propondrá un marco ético que colabore a perfeccionar la gobernanza democrática de las instituciones del procomún. Para ese fin se analizará la propuesta de K-O. Apel y J. Habermas, que permite una transformación semiótico-pragmática de la ética kantiana, dando pie a una ética del discurso.

12.1 Los límites de las costumbres

El análisis de las «normas de uso» en el gobierno de los bienes comunes nos permite interpretarlas como prácticas sociales, arraigadas a un *modus vivendi* determinado, por medio de lazos tradicionales e intergeneracionales. Muchas de ellas se transmiten de forma oral, acompañadas de fuertes mecanismos de regulación social, por lo que pueden mantener grados de autonomía respecto a la legislación oficial. El enfoque de E. Ostrom remarca la centralidad de esta dimensión «moral», que se hace presente incluso en su aplicación al campo de las tecnologías digitales y las redes telemáticas.

E.P. Thompson (1995: 20-21) caracterizó este tipo de normas al analizar la «economía moral de la multitud». Bajo esta categoría caracterizó un tipo de formación económica incrustada en el «mundo de la vida». Se trata de una economía basada en «costumbres en común», y regulada de acuerdo a lo que Gramsci llamó la «filosofía espontánea de todos» fundada en tres fuentes: el lenguaje real, tal como es socialmente utilizado, el sentido común experiencial, y la religión, el folclore y otras formas de expresión popular. Desde allí emerge una «conciencia consuetudinaria» que

establece normas para «incrustar» la práctica económica, moldeándola y modificándola hasta garantizar el resguardo de ciertos derechos y obligaciones (Thompson, 1995: 28).

Este marco de reglas sociales de uso haría posible que distintas generaciones se encuentren en relación de interdependencia y aprendizaje mutuo. En ciertas ocasiones, como en la Inglaterra del siglo XVIII, estas prácticas lograron ser reconocidas legalmente como *Lex Custumaria*, fundadas en la antigüedad, la continuidad de su uso, la certeza de su carácter benéfico y su adecuación a la razón. Este tipo de legislación se orientó directamente a la gestión de bienes comunes, lo que se expresa en su denominación de *Common law* (Thompson, 1995: 116).

El problema radica en que fundar el gobierno de los bienes comunes en las costumbres, las reglas de habilidad o los consejos de la prudencia arrastra complicaciones. Las normas consuetudinarias pueden ser convenientes a la estabilidad de las instituciones y para colaborar al establecimiento de prácticas virtuosas de acuerdo a los objetivos organizacionales, pero a la vez pueden vulnerar el sentido de justicia de quienes no participan de forma inmediata en su gestión y en sus beneficios. La pertinencia fáctica de las normas no garantiza su validez, ya que podría indicar la presencia de la «falacia naturalista» descrita por Hume (2001: 331) que identifica la experiencia fenoménica con lo moralmente apropiado, concluyendo un «debe» donde se observa un «es».

Un caso ilustrativo es la comunidad de pescadores de El Palmar, en la Albufera de Valencia, que fue sancionada en 2001 luego que a varias hijas de pescadores pidieran su ingreso en ella, lo que era imposible por ir en contra de las normas seculares establecidas y que excluían expresamente a las mujeres. Ante la negativa de cambiar esa norma, demandaron al amparo de lo dispuesto en el principio de igualdad, establecido en el artículo 14 de la Constitución Española (Meoro, 2008, 7-13). Esta comunidad de pescadores, fundada por disposición del *Llibre del Repartiment* del rey Jaume I en 1250, es un ejemplo de la correcta aplicación de los principios de diseño institucional, descritos por E. Ostrom (2011: 165), lo que explica su extraordinaria pervivencia en el tiempo y su adecuada integración ecosistémica. Sin embargo, este colectivo carecía de un sentido de justicia capaz de responder a la demanda de quienes no participaban directamente en ella.

Las normas tradicionales y costumbres, que Apel llama «cuasi-estimuladores de comportamiento» (Apel, 1983: 108) funcionan

como «convenciones» vinculadas a las instituciones, en el sentido en que Piaget y Kohlberg entienden la moral convencional basada en imperativos hipotéticos. Muchas de las instituciones exitosas analizadas por Ostrom funcionan bajo los criterios del convencionalismo descrito por el racionalismo crítico heredero de K. Popper y H. Albert, para el cual la convención es la fuente última de las normas y no cabe una fundamentación posterior a esos acuerdos fácticos (Cortina, 1985: 173). Pero el convencionalismo puede derivar en corporativismo, ya que sólo atiende a los interlocutores inmediatos y efectivos, sin responsabilizarse por las necesidades humanas de quienes no han sido incluidos en el pacto.

Ello no desvaloriza la normatividad consuetudinaria, ya que la socialización humana no es posible sin ella, constituyendo el *humus* de mundo de la vida, que se despliega comunicativamente a través de estructuras simbólicas (Cortina, 1985: 96). Pero se debe advertir que acecha a su absolutización el peligro del tribalismo, el esencialismo y el colectivismo identitario, basado en sentimientos de exclusión y pertenencia. Algunas normas consuetudinarias se tienden a legitimar simplemente por la vía del emotivismo subjetivista, o vía un contextualismo autocentrado. Otras remiten más sistemáticamente a «doctrinas comprensivas del bien». En ambos casos prima una forma de «maximalismo agathológico» (Cortina 1990: 68; 1997: 32) que al adherir a una idea omniabarcante de «lo bueno» exige subordinar coercitivamente las diferencias de juicio predominantes en el colectivo.

Bajo la primacía absoluta de las normas de uso, la legitimidad se tendería a evaluar desde un sentido convencional, considerándose como válidas aquellas que los directamente implicados han convertido en hábitos, y que apuntan a la preservación de sus intereses inmediatos. La perspectiva de los indirectamente involucrados, considerada bajo alguna formulación del principio de universalización, no logra ser asumida bajo estas reglas de uso. De allí que la «economía moral de la multitud» podría conducir a formas de heteronomía altamente sofisticadas, perfeccionadas en el tiempo hasta anular la autonomía de los disidentes o de los innovadores culturales. A juicio de Karl-Otto Apel ello no logra dar cuenta de los grandes problemas contemporáneos:

Una moral de las «costumbres» referida a las relaciones más próximas interhumanas, en la que todas las normas son casi

evidentes para todos los individuos, ya no es, ciertamente, suficiente para hoy en día (Apel, 1991: 148).

El gobierno de los bienes comunes reclama una fundamentación que no se asiente en un principio material, basado en criterios de «orientación al objetivo», sino en un principio formal e incondicionado que tenga pretensiones de validez universal y autoobligación (Kant, 2006: 92). El trabajo en mancomún y la convivencia en el procomún no sólo reclaman la existencia de normas de uso y costumbre, no solamente exigen una «ciencia empírica» de la asociatividad, sino también requieren de horizontes de sentido que hagan más sociable nuestra insociabilidad. No basta abandonarse a los sentimientos de pertenencia y en los lazos de reciprocidad. Como reflexiona Adela Cortina: «si nos atenemos nada más al *homo reciprocans* entonces siempre habrá excluidos » (2010: 26-27).

La obra de Ostrom no repara suficientemente en estos aspectos. Patrici Calvo (2012: 300) ha observado que en el enfoque de la escuela de Bloomington la orientación «a fines» se convierte en el criterio legitimador de las instituciones analizadas por Ostrom, que busca «lograr un ecosistema capaz de procurar continuamente recursos para el óptimo beneficio de un conjunto de implicados» (Calvo, 2012: 301). Aunque intenta ampliar de forma consistente la unidimensionalidad del autointerés, no logra abandonar el objetivo de alcanzar la eficiencia de Pareto, lo que le hace olvidar que esta noción no equivale a una distribución socialmente justa y deseable de los recursos ni expresa un juicio sobre criterios de bienestar general de la sociedad, de acuerdo a los principios de igualdad o no discriminación, tal como advierte Sen en «Sobre ética y economía» (2003).

P. Calvo observa que la obra de Ostrom no reconoce plenamente las competencias y capacidades comunicativas, «sentientes» y emotivas de los afectados por las decisiones institucionales. Este déficit se explicaría porque su obra no logra superar los límites del *homo oeconomicus* ya que se basa de forma unívoca en la racionalidad estratégico-teleológica de los actores. Además, la capacidad de juicio ético de los involucrados se tiende a remitir a sus intuiciones y emociones, en la línea de la tradición smithiana, centrada en los sentimientos morales. Se echa en falta una mayor valoración de la racionalidad crítica a la hora de juzgar de forma autónoma la validez y legitimidad de los sistemas de reglas y

normas de uso de los que los grupos de interés se dotan a la hora de administrar sus bienes compartidos.

Desde la perspectiva de Ostrom se podría apelar a una síntesis entre la *phrónesis* aristotélica y formas de culturalismo hermenéutico como criterios fundamentales para el buen gobierno de los bienes comunes. Pero se trataría de un intento por resolver el problema mediante el recurso a una racionalidad localista, basada en intuiciones morales válidas en formas de vida particulares. Este proyecto tendría graves dificultades para operar, dadas las estructuras pluralistas de la modernidad y para sostener el reconocimiento de los bienes comunes de la humanidad. Necesitamos instituciones económicas, sociales y políticas que regidas por una conciencia colectiva posconvencional, que critique la validez de las normas sociales que se arraigan en el «mundo de la vida» y en las prácticas tradicionalmente reconocidas.

12.2 En la trampa del solipsismo metodológico.

Las anteriores observaciones críticas no desmerecen la obra de E. Ostrom y su escuela, síntesis creativa y práctica entre el neo-institucionalismo norteamericano, la teoría del capital social y los enfoques de *Rational Choice*. Por ello Calvo reconoce que Ostrom amplía la racionalidad económica buscando la armonización de los criterios de eficiencia y de sostenibilidad por medio de mecanismos que regulen las preferencias de los involucrados. Por ejemplo, a través de estímulos y castigos, abriendo la información disponible a los participantes, generando estrategias de resolución de conflictos, y en general implementando sistemas de reglas de uso que fortalezcan la reciprocidad, tanto simétrica como asimétrica entre los participantes. Pero a pesar de lo anterior Ostrom se mantiene en un nivel de análisis que fluctúa entre el autointerés individual y el autointerés gregario, propio de quienes comparten una finalidad dada. No logra escapar del paradigma del «individualismo posesivo», tal como lo describe Macpherson. Pero más radicalmente, el análisis de Ostrom y su escuela se sitúa dentro del «solipsismo metodológico» que, como constata Apel, hegemoniza el pensamiento occidental bajo la idea de la existencia del pensamiento y la acción monológica (Cortina, 1985: 95). Esta racionalidad subyace al «individualismo posesivo» y se constituye en un método de análisis que considera el juicio y la voluntad

humana como producto exclusivo de la conciencia individual (Cortina, 1985: 53).

Tanto Apel (1983) como Habermas (1999) distinguen cinco tipos ideales de racionalidad: lógico-matemática, científico-técnica, estratégica, consensual-comunicativa y discursiva. En los «principios de diseño» de Ostrom se trasluce la importancia de la racionalidad discursiva como base de la resolución de los conflictos de acción colectiva. Pero a pesar de esta intuición, el análisis de la escuela de Bloomington no abandona los márgenes de la racionalidad estratégica, que se caracteriza por el ajustamiento de medios-fines (Cortina, 1985: 55). En rigor, la perspectiva de Ostrom presupone una acción monológica. Es cierto que su análisis empírico constata que las reglas de uso no operan adecuadamente si los implicados no las consideran como justas. Sin embargo, al limitar la relacionalidad al «autointerés» y a la «simpatía» (Calvo, 2012: 328), ofrece un criterio limitado de la justicia que se entronca exclusivamente en el interés inmediato de los involucrados.

Consecuentemente, si un recurso de uso común cae en manos de una mafia, mejorar su eficiencia y sostenibilidad podría servir para prolongar el poder y aumentar la riqueza del grupo criminal que lo administra. Como afirma Cortina «Las teorías que recurren únicamente a los sentimientos sociales para descubrir las fuentes de la obligación moral resultan insuficientes» (Cortina, 2009: 93), ya que toda afirmación racional-axiológica se presupone fundada en razones fideístas o dogmáticas. Ostrom toma en consideración que las instituciones del procomún pueden tomar sus decisiones por motivos racional-axiológicos, convencidas del valor intrínseco de un modo de actuar determinado, independientemente de sus consecuencias. Pero esas opciones no son nunca objeto de crítica o valoración en sí mismas, ya que se les supone inargumentables, siendo juzgadas funcionalmente en orden a su incidencia en el curso del «juego» colectivo. Implícitamente, las tesis de Ostrom apoyan las posiciones «decisionistas» de Popper y Albert que consideran imposible argumentar las decisiones morales, y por lo tanto las clasifican como actos de la voluntad, más o menos razonables, pero siempre ancladas al ámbito de lo privado (Cortina, 1985: 43ss). A pesar de todas las posibles matizaciones que se pueda hacer al solipsismo metodológico, su consecuencia lógica es la legitimación del egoísmo social, y por esa vía del individualismo propietario hobbesiano-lockeano que no justifica otra racionalidad distinta a la estratégico-teleológica.

El enfoque basado en los comunes, tal como lo formula la escuela de Bloomington, permite explorar la racionalidad medios-fines en su máxima amplitud, permitiendo las formas más inteligentes y completas de reciprocidad y convivencia pacífica regulada bajo los supuestos de un contractualismo «policéntrico» que por acuerdo de las partes permite la satisfacción de los intereses individuales de quienes participan de la propiedad o la gestión de un bien compartido. Tal vez consideremos que este tipo de contractualismo «dialogante» represente el máximo de moralidad al que podemos acceder y no cabe más que perfeccionarlo potenciando sus reglas de cooperación y participación. Pero este juicio implicaría aceptar que la ética pública no se puede fundar sobre un mandato incondicionado, como el que se origina en la declaración universal de los Derechos Humanos (Cortina, 1985: 61).

12.3 La dimensión relacional de la propiedad

La hegemonía moderna del «individualismo posesivo» (Macpherson, 2005) y del «solipsismo metódico» (Cortina, 1985: 53), ha llevado a definir la relación de propiedad como el derecho legalmente reconocido a gozar, disponer y excluir a otros de un bien propio. Nunca se recuerda que el derecho de propiedad también supone la posibilidad de compartir, reciprocitar, donar, o entregar en usufructo. Hoy la mayoría de los bienes parece tener un propietario individualizado, ya sea el Estado o personas naturales o jurídicas. Por eso reina la confusión conceptual cuando emerge un campo de objetos, materiales e inmateriales, que siendo de varios no son de nadie en particular. En ese momento la interpretación cotidiana del poseer se complejiza, hasta el punto de confundir el entendimiento. La idea de propiedad misma, siendo una de las manifestaciones sociales más gravitantes en la convivencia humana, mantiene hasta hoy una gran ambigüedad teórica. Para Attali el concepto de propiedad es:

Tal vez el más importante pero también el más impreciso de todas las ciencias humanas; el que hace siglos aplasta a la economía política por su amplitud y del que no se pueden trazar los contornos sin ser víctimas del vértigo. Porque se puede tener una tierra, un capital, un nombre o una idea, hay que comprender también que «amar» o «mandar» a alguien es, en cierta manera, usar de él, apropiándose. Una historia de la propiedad, si se desea

exhaustiva, debería ser, por lo tanto, una historia de la ciencia y del amor, de las lenguas y del poder, del derecho y de la familia (Attali, 1989, 12).

La diversidad institucional de la propiedad se comprende a la luz de la concisa definición que de ella propone S. Munzer: «Propiedad son relaciones entre las personas con respecto a las cosas» (Munzer, 1990:17). La tesis de Munzer es que la propiedad no es relación de persona a cosa, sino de persona a persona mediante cosas, o sea una relación social. En principio el poseer comienza con el tenerse en propiedad a sí mismo. Recordemos que Aristóteles define al esclavo como «el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro» (Aristóteles, 1951, 7). Por ello Locke tiene razón al pensar la libertad como autoposesión, de nuestra persona y de nuestras capacidades. Aunque como observa Macpherson (2005, 15) esto no nos puede hacer olvidar que lo que somos es ante todo una concesión de la sociedad que lo ha hecho posible, al capacitarnos para ello. O como lo argumenta Adela Cortina, interpretando a Rawls:

Las personas no son dueñas de sus capacidades y del producto de las mismas, sin deber por ellas nada a la sociedad, sino que cada persona debe a la sociedad parte de lo que es y, por lo tanto, es razonable compartir las cargas y los beneficios distribuyendo unas y otras de forma justa (Cortina, 1998: 83).

Propiedad también indica atributos o cualidades esenciales. Lo «propio» apunta más al ser que al tener, actuando como un *arjé* explicativo por el cual entendemos lo que somos. Por medio de relaciones de propiedad se expresan vínculos esenciales que superan lo meramente formal. Esta intuición se atiba en Zubiri cuando habla de la «nuda realidad» de lo real que se expresa «de suyo». Espinoza Lolos comenta esta expresión zubiriana:

Y así el “de suyo” será, a una, el principio estructural de toda las cosas que posibilita y, a una, lo que constituye el dinamismo en esa misma totalidad, pero “ya” no como sustancia que permanece detrás del todo mismo, sino como un todo único y constructo; esto es, como sustantividad. Por esto, podríamos decir que el “de suyo” como ὄρχή es realmente la “física” sustantividad y nada mas (Espinoza Lolos, 2002: 74).

Consecuentemente, la propiedad es una relación que «tiene cogido al todo y lo posibilita como tal» (Espinoza Lolas, 2002: 73), y por eso al analizar «lo propio» no siempre es posible diferenciar entre lo constituyente y lo constituido. La relacionalidad propietaria no es un vínculo débil o circunstancial con cosas, sino ante todo una relación estructural y estructurante de las personas mismas, incluyendo en ese vínculo a las cosas poseídas. En el lenguaje cotidiano se acusa esta dimensión al afirmar que se «posee» libertad, derechos, capacidades, vínculos o emociones. Pero a la vez se «es» en esa libertad, derechos capacidades o emociones. Se «tiene» familia, amigos, sociedad o nación. Pero a la vez que se «posee» la pertenencia a estas comunidades, el grupo también «posee» a sus miembros como propios.

Munzer muestra el carácter «relacional» de la propiedad por medio de la distinción inglesa entre *property* (propiedad como derecho de posesión) y *propriety* (hacer algo con corrección, decoro, de forma apropiada o según las normas). Actuar «como corresponde» es hacer algo de forma «apropiada». Quien se apropia de las normas actúa apropiadamente. Indicios de la propiedad operando como un sistema de normas sociales, códigos legales, procedimientos de comunicación o de reconocimiento que sirven para regir las relaciones humanas, especialmente en el ámbito de los intercambios orientados a satisfacer necesidades. La propiedad se expresa así con la fluidez de una relación social, en la cual los cambios que se suceden son el resultado de múltiples interacciones y de conflictos entre distintos significados.

La historia de la propiedad sería así la historia de la continua transformación de los criterios normativos que permiten a las comunidades humanas resolver de forma provisional la pregunta por «lo propio», en su sentido constitutivo. Una historia enormemente discontinua en su forma de expresión, clasificación, regulación y autocomprensión. Como señala Attali:

Para sobrevivir cada grupo de hombres ha debido aprender a transformar la posesión en propiedad por un sistema de pensamiento, un código, una verdadera pirámide de derechos en la que cada cual es a la vez sujeto poseedor y objeto poseído (Attali, 1989, 16).

Seguir el rastro que han dejado a su paso estos sistemas de pensamiento, códigos lingüísticos y pirámides de derechos es

adentrarse en una compleja arquitectura conceptual en la que se asientan los mecanismos de reconocimiento social, de lo que somos y de lo que tenemos. Este reconocimiento es condición de posibilidad del acto propietario, ya que los códigos y lenguajes por los que opera el acto de apropiación funcionan en base a lo que Austin ha llamado «enunciados performativos» en el marco de su teoría de los actos de habla (Austin, 1982: 145). Estos enunciados no solamente describen un hecho determinado sino que el hablante realiza el acto enunciado en el momento que lo expresa.

Decir que algo es mío, tuyo o nuestro expresa en ese mismo instante una pretensión distributiva. Pero para que ese enunciado cumpla legítimamente su función performativa y no sólo exprese una intención, debe respetar ciertos «criterios de autenticidad» que están mediados por un determinado contexto. El derecho romano reconocía como actos jurídicos una serie de «actos de habla» en los cuales, bajo ciertas condiciones, una cosa, una propiedad, un animal o un esclavo eran asignados legítimamente a alguien.

Por ejemplo, en la *occupatio* de *terra nullius* estos criterios de autenticidad suponían que la tierra era ocupable, que el individuo que la reclamaba estaba en posesión efectiva de ella y tenía la intención de retenerla para sí. En el caso de la *reivindicatio* el ciudadano debía afirmar públicamente y ante testigos cualificados la sentencia: *hanc ego rem ex iure quiritium meam esse aio*, es decir, «afirmo que esta cosa es mía de acuerdo con el derecho romano» (Ortega Carrillo de Albornoz 1991: 55-56).

Las variaciones en los criterios de autenticidad hacen que las diversas formas históricas de propiedad estén permanentemente tensionadas en su validez moral como en los alcances de su facticidad jurídica. Los sistemas, códigos, lenguajes o normas de propiedad siempre deben aspirar al reconocimiento racionalmente motivado y «conforme a una ley general de la libertad» de quienes participen de ellos y no sólo a imponerse heterónomamente mediante la coacción.

Todo sistema de propiedad alberga la pretensión original de alcanzar, en palabras de Habermas, «una conciliación del arbitrio de cada uno con el arbitrio de todos los demás» (Habermas, 2008: 91). De allí que la comprensión relacional de la propiedad muestre que el problema de «lo propio» está en relación con la justicia de esta pretensión comunicativa. Un dilema que va mucho más allá de la salvaguarda y protección de objetos que se poseen bajo dominio personal, tal como se ha tendido a pensar en la modernidad.

12.4 Desde la «insociable sociabilidad» humana.

La dimensión relacional de la propiedad obliga a vincular la racionalidad estratégico-teleológica con la razón ética basada en criterios postconvencionales de la responsabilidad (Apel, 1983, 27ss). Para ello un «enfoque basado en los comunes» debería entroncar su análisis en la filosofía trascendental reconociendo que las personas no sólo acatamos los marcos normativos de forma heterónoma, por interés, atracción o coacción. Como lo argumenta la tradición kantiana, la capacidad humana de auto-determinación permite una comprensión sustantiva de la vida asociativa, no fundada en argumentos de interés o conveniencia, sino como una voluntad autolegisladora (Kant, 2012: 143).

En vistas a ello asumiremos como punto de partida la contraposición kantiana entre sociabilidad e insociabilidad. En «Idea para una historia universal con orientación cosmopolita», Kant se pregunta por los medios que sirven a la naturaleza para alcanzar un orden social. En ese contexto sostiene que son los mismos contrastes los que permiten avanzar hacia el pacto social: «el antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal» (Kant, 1994: 8). Y aclara: «Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad» (Kant, 1994: 8-9).

Con este concepto de «insociable sociabilidad» el filósofo de Königsberg describe la contradictoria tendencia humana a la cooperación que se combina con una orientación individualista en busca de auto-reconocimiento. Apel interpreta esta idea como la coexistencia de una propensión a los conflictos simultánea a un «sentido de justicia» en clave rawlsiana, que resulta del «establecimiento del Estado de derecho investido con el monopolio del poder» (Apel, 1991: 174). De esta manera, el ser humano puede responsabilizarse de su acción moral, actuando más allá de racionalidad estratégica, aunque el Estado sólo pueda exigir el acatamiento formal de la ley.

Para Kant la humanidad esta hecha de «madera curva», siendo social y antisocial a la vez. Es «por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia» como vence su pereza construyendo una ruta desde la barbarie hacia la cultura, hasta arribar a una capacidad de «discernimiento ético en principios prácticos determinados» (Kant,

1994: 9). De allí que el problema del establecimiento del Estado tenga solución «incluso para un pueblo de demonios» inteligentes (Kant, 2006: 74). Y por ello la violencia, las pasiones, la competitividad, e incluso la propia guerra, se vean como motores de progreso en la medida en que obligan a alcanzar un contrato social y jurídico que preserve la libertad. Kant se identifica en este punto con Adam Smith, quien afirma que la sociedad:

[...] puede subsistir entre los hombres, tal como subsiste entre los mercaderes, por el sentimiento de su utilidad, sin ningún vínculo afectivo [...] mediante el intercambio interesado de servicios mutuos a los que se ha asignado un valor convenido (Smith, 1997: 185-186).

El escocés considera evidente que los seres humanos no se mueven «por benevolencia» sino por la búsqueda de un beneficio. Pero a la vez también reconoce en el primer párrafo de «La teoría de los Sentimientos Morales» que la empatía y la compasión son igualmente inherentes a la condición humana:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. (Smith, 1997: 49).

Lo que diferencia a Kant y a Smith no radica en el reconocimiento empírico del egoísmo racional o de la capacidad de empatía como *factum* moral y psicológico, sino la percepción kantiana de la necesidad de trascender esas fuerzas naturales de forma deliberada. Es lo que expresa claramente al afirmar:

Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza; el problema consiste en saber como puede utilizarse este mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor (Kant: 2006: 74-75).

Kant intuye que es necesario utilizar este mecanismo de la naturaleza pero apelando a la razón práctica, lo que implica

reconocer mandatos incondicionados y absolutos entendidos como imperativos categóricos a los que se accede mediante una inferencia lógica. De esta forma la cooperación no es solamente un problema tecno-político como puede desprenderse de la lectura de E. Ostrom. Es necesario trascender las leyes de la naturaleza, ir más allá de las reglas de la habilidad y los consejos de la prudencia, para atender al «reino universal de los fines» (Kant, 2012: 193). La cooperación humana es una capacidad que no se arraiga únicamente en el «intercambio interesado de servicios mutuos» como sostiene Adam Smith, sino que su espectro de posibilidad es mucho más ancho y diversificado.

Para Kant es posible ir más allá de las motivaciones sensibles e inmediatas porque existe la libertad trascendental (Kant, 2012: 194) cuyos confines no están predeterminados «en una tarea que resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin» (Kant, 2006: 107). Pero se trata de una tarea propia de la crítica cotidiana cuyo ejercicio nunca desaparece, ya que demanda una voluntad autónoma confrontada a partir de un punto de vista universal e incondicionado que considere a las personas como un fin en sí mismo.

12. 5 La transformación semiótico-pragmática de la ética kantiana.

Fundar el gobierno de los bienes comunes en el marco del «reino de los fines» obliga a situarlo en un horizonte de legitimación normativo que, reconociendo un valor en las reglas consuetudinarias inscritas en el mundo de la vida, las someta a la criba de la razón práctica. Así se podría diferenciar entre unas «reglas de uso» funcionales y vigentes y unas reglas que también pueden aspirar a ser reconocidas como válidas más allá del círculo de sus usuarios inmediatos.

Pero en ese objetivo la propuesta kantiana, entendida en su formulación tradicional, resulta insuficiente, ya que para alcanzar un criterio universalizable de validez lógica se basa metodológicamente en la síntesis trascendental de la apercepción. De allí el recurso al test monológico del imperativo categórico (Cortina, 1985: 70). Este ejercicio se muestra para muchos como una actividad abstracta, metodológicamente solipsista y políticamente autárquica, poco atenta a las consecuencias de su aplicación, especialmente a nivel meso y macro institucional. Ello

conduciría a una separación tajante entre la deducción trascendental de las categorías en el nivel teórico y su aplicación en el mundo práctico. Esta crítica es válida en el caso del gobierno de los bienes comunes, ya que la cotidiana gestión del procomún exige reconocer el *a priori* de la acción intersubjetiva, lo que rebasa la aplicación individual, *in foro interno*, de unos principios universales a un contexto determinado.

De allí que la búsqueda de una racionalidad adecuada al gobierno de los bienes comunes deba buscar la continuidad de la ética formal kantiana en el contexto de las sociedades complejas y bajo condiciones postmetafísicas. Para eso se requiere de la ética discursiva entendida de modo pragmático-trascendental. Esta propuesta, elaborada por Karl-Otto Apel en colaboración y debate con Jürgen Habermas, permite una transformación de la ética filosófica acorde al giro lingüístico e intersubjetivo que ha marcado el debate filosófico del siglo XX. Se trata de una propuesta de particular relevancia para la fundamentación del *Commons-Based Approach* en la medida en que promueve una solución procedimental que se ubica en una posición intermedia entre un polo comunitarista-colectivista y un polo autonómico-monológico de la conciencia (Apel, 1991: 162).

Apel distingue en el desarrollo de la ética discursiva dos líneas (Apel 1991: 160): una parte A, abstractivo-ideal, que incluye el fundamento último pragmático-trascendental de las normas generales y situacionales. Y una parte B, que busca las condiciones de aplicación de las normas fundamentales procedimentales de la parte A por medio de una ética de la responsabilidad solidaria referida a la historia (Apel, 2005: 310). La interacción entre parte A y parte B permite una mediación entre la acción racional consensual y la acción racional estratégica (Apel, 1991: 175). A su vez estas dos partes se subdividen en cuatro líneas de fundamentación que vienen a constituir una «arquitectónica global» de la ética discursiva. De esta forma la parte A1 apunta a la fundamentación última reflexiva de las normas, la A2 a su fundamentación situacional, la B1 a la justificación ética del uso de la racionalidad estratégica y la B2 a complementar en la práctica la racionalidad estratégica y la racionalidad comunicativa.

Como punto de partida Apel identifica un «pecado original» en el devenir humano: el profundo desfase entre la *ratio técnica* del *homo faber* y la razón práctica, llamada a ser instancia de control moral de la acción (Apel 1986: 107ss). Este distanciamiento ha

llevado a que la responsabilidad moral ya no se pueda basar en los «sentimientos espontáneos instintivos-residuales» y su rol haya sido asumido por «una conciencia obtenida por la mediación de la fantasía racional» (Apel, 1986: 107). Pero la filosofía de la conciencia lleva a un *impasse* dada la neutralidad valorativa de la ciencia y técnica moderna. La *ratio técnica* impone una distinción entre «ser» y «deber ser» que impide aceptar la existencia de una ley ética obligatoria (Apel, 1986: 109). Objetividad y verdad se asumen bajo este paradigma como predicados exclusivos de la tecno-ciencia, mientras las prescripciones normativas de la ética se clasifican en el campo del «existencialismo subjetivista-irracionalista» (Apel, 1986: 112). El ámbito de las decisiones institucionales opera bajo las premisas de una racionalidad procesal valorativamente neutral y la esfera íntima, en base a valoraciones pre-rationales. Esta «paradoja del liberalismo tardío» conduce a una división de trabajo entre el positivismo en la esfera pública y el existencialismo decisionista en la privada (Apel, 1986: 113). Todo intento de integrar estos polos es atacado como un intento ideológico por restringir la libertad individual. En consecuencia, las convenciones públicas, explícitas o implícitas, carentes de fundamentación o legitimación ética, se validan fácticamente por «libre acuerdo» de los participantes en el contrato. Pero este criterio enfrenta un permanente cuestionamiento a su legitimidad de parte de quienes han sido excluidos en esta esfera decisional (Apel, 2005: 309).

Ante ese desafío Apel propone una fundamentación trascendental última de la ética recurriendo a una antropología del conocimiento que parte de una teoría consensual de la verdad basada en el realismo crítico del sentido. Siguiendo a Charles S. Peirce, Apel entiende el conocimiento como un proceso de permanente *semiosis* a partir de la cooperación entre signo (representamen), objeto e interpretante, que por asociación logran producir una significación interpretativa (Cortina, 1985: 70-77). Esta perspectiva epistemológica se puede entroncar históricamente con la teoría de conocimiento de Nicolás de Cusa, que ya en el siglo XV sostenía que el conocer es un camino infinito basado en conjeturas, que se van superando en la medida en que se aplica el principio de no contradicción. Esta antigua intuición es desarrollada contemporáneamente por el falibilismo y el pragmaticismo de Peirce, quien propone principios regulativos de la racionalidad basados en la flexibilidad trascendental y en la sujeción a las

reglas del juego del lenguaje del discurso argumentativo (Apel, 1983: 17). Para Peirce el inacabable proceso del conocimiento se realiza por medio de la crítica de una «comunidad ilimitada de investigadores» que establecen progresivamente consensos racionales falibles. En el caso de la discusión teórica se contrastan pretensiones de verdad. En el ámbito de la razón práctica se ponen en juego pretensiones de veracidad y de rectitud, como precondiciones de la verdad científica.

Teoría y práctica se logran integrar de forma analógica, ya que la pretensión de verdad en el plano de la argumentación de las categorías encuentra analogía en la pretensión de validez normativa en el plano de la reflexión ética de la razón práctica. Se produce así un distanciamiento de la verdad como *adaequatio* en el sentido aristotélico, pero sin recaer en el emotivismo moral o en la neutralidad valórica de la racionalidad tecno-científica. La argumentación adquiere así el carácter de fundamento «irrebasable», en la medida en que quien argumenta «contra el hecho de argumentar» cae en «autocontradicción performativa» negando su propio discurso. Este principio es válido incluso si alguno de las participantes se abstiene de argumentar, ya que estima que no están garantizadas en una mínima expresión las pretensiones universales de validez del discurso (inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección normativa). Esta última opción es también razonable ya que refleja un argumento primario de sentido (Cortina, 1985: 93).

12.6 De la pragmática trascendental a la ética discursiva.

El giro semántico-pragmático que hemos descrito implica para Apel cambiar el kantiano *Faktum der Vernunft* por un nuevo *Faktum* de la comunicación como fundamento de una ética pública. Se trata de un tránsito que va del «yo pienso» kantiano a un «nosotros argumentamos» que se expresa en el criterio regulativo de la «comunidad ideal de argumentación» (Apel, 1991: 21). Este planteamiento implica reconocer un punto de partida en la ética ya que «las decisiones subjetivas de conciencia están “ya siempre” mediadas por nuestra pertenencia a una comunidad de comunicación de tal modo que incluso nuestro pensamiento es ya un diálogo internalizado» (Cortina, 1985: 82).

La objetividad misma de la ciencia presupone la validez intersubjetiva de normas morales, ya que la relación de

entendimiento en el proceso cognoscitivo reclama la acción de la racionalidad hermenéutica en la fijación de un sentido compartido entre las partes. Por ejemplo, el consenso a costa de terceros o el consenso por chantaje no son resultados éticamente deseables de los discursos prácticos (Apel, 1991: 151). De allí que la resolución de un dilema de acción colectiva deba ser siempre consensual, pero con la condición de involucrar los intereses de todos los posibles afectados por los hipotéticos efectos de la aplicación de la norma en discusión.

La fundamentación propuesta por Apel intenta reglamentar los conflictos de intereses colectivos por medio del recurso a un discurso práctico que excluya la violencia en todas sus formas. Plantea una forma de diálogo llamado «discurso práctico» en la que se confronten distintas «pretensiones de validez» por medio de argumentos racionales, formulados de forma real y directa. Lo que propone es una «reserva ético-discursiva» que permita un marco de responsabilidad frente «a la *autopoiesis* de las instituciones, de las coacciones objetivas y de los sistemas funcionales» (Apel, 1991:149). Se enfatiza así la necesidad de confrontar las costumbres en uso con criterios trascendentales, que respondan ante un imperativo universalizable que consagre a cada interlocutor como un participante válido por sí mismo.

Las pretensiones de validez discursiva deben asumir un punto de vista universalista, pero diferente a la universalidad que emerge desde la neutralidad respecto a valores propia del cientificismo. El enfoque apeliano se aparta de la racionalidad del *homo œconomicus* basada en una concepción objetual, instrumental y estratégica de la propiedad y los intercambios. Este universalismo «trascendentalmente reflexivo» busca superar el solipsismo metodológico al que conduce la relación sujeto-objeto. (Apel, 2003: 194). Su análisis se sitúa en una perspectiva relacional, basándose en la dimensión comunicativa de la racionalidad intersubjetiva. De acuerdo a estas orientaciones la ética del discurso de Apel se puede perfilar muy someramente mediante el siguiente esquema:

Ética del discurso apeliana

Posición ética antagónica

Normativa: fundamenta orientaciones para la acción.

Descriptiva: no prescriptiva ni valorativa.

No naturalista: entiende los predicados morales como irreductible a hechos empíricos.

Cognitivista: considera que los actos morales se pueden argumentar por medio de acuerdos intersubjetivos, racionalmente fundamentados.

Naturalista: comprende los actos morales como empíricamente contrastables.

Decisionista: considera que la fundamentación última es imposible por no constituir un saber racional argumentable. El acto moral es resultado de una decisión última personal no argumentable.

Formal: basada en criterios formales o procedimentales, como su posibilidad de universalización.

Material o sustancialista: busca proporcionar contenidos morales en la forma de bienes, fines, intenciones o valores compartidos.

Deontológica: prioriza el deber ante «lo justo», lo universalmente exigible, aquello a lo cual estaríamos obligados frente a los demás.

Teleológica: prioriza «lo bueno» entendido como un rasgo que se debe optimizar por tender a un criterio máximo humanizador.

Fuente: elaboración propia a partir de Cortina y Martínez Navarro, 2001: 105 ss.

Esta categorización constituye la metaética analítica que describe en buena medida el proyecto apeliano. Sin embargo, el filósofo francfortiano introduce importantes matizaciones a esta caracterización (Cortina, 1985: 234):

a. Respecto a su carácter cognitivista, advierte que ello no significa que la ética del discurso ignore el papel de la decisión de la voluntad, ni el de la educación adquirida mediante ejercicio. No se arroga la capacidad de demostrar la buena voluntad en su ejercicio en una situación concreta.

b. Su carácter formal y universalista es matizado por una bidimensionalidad radical, ya que el discurso práctico de los afectados opera como una mediación entre los principios formales y las normas materiales. De allí la necesidad de introducir la parte B, ya que las condiciones de aplicación de las normas fundamentales procedimentales de la parte A no están dadas *ex-ante* (Apel-Dussel, 2004: 310).

c. Acepta sólo «vacilando» su carácter deontológico, en tanto la pregunta por el deber antecede a la de la felicidad. No menosprecia

las propuestas de «Vida Buena» sino que las deja a discreción. Pero observa que ello no signifique que le sean indiferentes las consecuencias (y subconsecuencias) de las decisiones morales. De allí su definición como «ética de la responsabilidad solidaria», lo que introduce una dimensión teleológica en la deliberación.

La gran singularidad de la ética discursiva radica en identificar un principio pragmático-trascendental orientado a la adopción de normas basado en criterios de justicia, o «Principio de Universalización (U)» que se puede formular de la siguiente manera:

Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y de cada uno puedan ser aceptados sin coacción (y preferidos a las repercusiones de las posibilidades alternativas de regulación conocidas) por todos los afectados (Habermas, 2000: 142).

Este principio U es un «procedimiento lleno de presupuestos» tendiente a garantizar la imparcialidad del juicio (Habermas 1988: 142). Pertenece a la lógica argumentativa y permite establecer un cálculo de consecuencias. No proporciona contenidos ni normas. U es un principio de carácter normativo e inevitable, en tanto su negación lleva a la autocontradicción performativa (Apel, 1991: 158). Su formulación presupone que todo argumento lleva implícito que «el discurso argumentativo, en tanto metainstancia reflexiva, está dado *a priori* en toda comunicación humana» (Apel, 1986: 168). A partir de U se fundan las condiciones de posibilidad para una explicitación moral por medio del «Principio del discurso (D)» que permite la comprobación de la validez de normas formuladas de modo hipotético (Habermas 1988: 142). D se expresa en Habermas como:

Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en un discurso práctico (Habermas, 1999, 117).

En versión apeliana el principio D adquiere su profundidad en la medida en que responde a las demandas de reconocimiento de todo afectado en tanto persona, en un plano de igualdad comunicativa radical:

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión (Apel, 1985: 380-381).

Por medio de este principio opera una transformación dialógica del imperativo categórico kantiano basada en la caracterización del discurso argumentativo como «medio indispensable para la fundamentación de las normas consensuales de la moral y el derecho» (Apel, 1991: 148). Esta fundamentación normativa permite superar los defectos del «maximalismo agathológico» denunciados por Adela Cortina, sentando las bases de un pluralismo valorativo que permite la integración de personas, pueblos y culturas con diferentes intereses y tradiciones valorativas de mundos vitales (Apel, 1986: 93).

El principio U es complementado por Apel con un principio de «la acción» o de «complementación» (C) que permite superar la separación existente entre la racionalidad ético-discursiva y la racionalidad estratégica y también la separación entre la ética deontológica y la ética teleológica (Cortina, 1985: 260). El principio C responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de U en las situaciones contextuales específicas. Se trata de un mecanismo propio de la autoreflexividad del discurso; por ello es el complemento teleológico al principio deontológico U. Estos principios parten del reconocimiento de todos los participantes como personas igualmente libres y racionales, lo que fundamenta una «responsabilidad humana para la creación histórica y los cambios necesarios de las instituciones sociales» (Apel, 2003: 195). Permite asentar una «responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias de las actividades humanas» (Apel, 1991: 148). Trata de la posibilidad de asumir los efectos secundarios de las acciones y actividades colectivas incorporando a los copartícipes en la interacción comunicativa que no pueden intervenir directamente o no pueden seguir sus reglas procedimentales.

12.7 Comunidad real y comunidad ideal de comunicación.

De la fundamentación anterior se desprende la distinción apeliana entre la «comunidad real» y la «comunidad ideal de comunicación». Estas categorías reflejan el *a priori* semiótico- trascendental apeliano, un «ya siempre» que preside toda decisión de la conciencia individual siempre mediada por una comunidad lingüística. Arranca esta idea desde la noción peirceana de «comunidad de investigadores», la amplía hermenéuticamente bajo la idea de J. Royce de «comunidad de interpretación» hasta entroncarla definitivamente en la noción de «comunidad ilimitada de interacción» propuesta por G.H. Mead (Cortina, 1985: 102).

La «comunidad real» radica en la facticidad de las formas socioculturales de vida. (Apel, 1991: 164). En ella el lenguaje constituye una red de reconocimiento recíproco, que aporta la base de identidad contingente de personas e instituciones. A su vez la «comunidad ideal» es una idea regulativa, y por ello una «comunidad anticipada contrafácticamente» (Apel, 1991:157) en la cual «se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables» (Cortina, 1986: 130). Se puede considerar un principio teleológico ya que propone que la validez de las normas no se decida por la intuición peculiar de cada individuo sino que las decisiones personales sobre validez normativa se contrasten, mediante reglas de procedimiento, con su posible aceptación en una comunidad ideal de argumentación (Cortina, 1993: 78). De esa forma opera como principio regulativo que consagra iguales derechos e iguales co-responsabilidades.

Al proponer esta distinción Apel advierte en contra de cualquier dualismo platonizante que imagine estas dos comunidades como mundos opuestos, como si se tratara de una recaída en el agustinismo político que confronta una *Civitas Terrena* sensible e instintiva frente a la *Civitas Dei* abstracta y utópica. Su argumento afirma el necesario «entrecruzamiento pragmático trascendental del *a priori* de la comunidad ideal anticipada y la comunidad real históricamente condicionada» (Apel, 1991: 164).

De allí la preeminencia de la «comunidad real», ya que la ética del discurso toma en consideración la hermenéutica de la facticidad e historicidad del ser-en-el-mundo, y la necesaria pertenencia a una «forma de vida» determinada socioculturalmente. (Apel, 1991: 166). Se trata de una ética de la responsabilidad ya que asume las consecuencias contextuales de su aplicación que no se pueden hacer depender exclusivamente de un principio moral incondicionalmente

válido. Para ello la «parte B» viene a aportar una mediación estratégica que se focaliza en dos principios:

- 1) la conservación de la comunidad real, entendida como el sujeto del discurso y de cuantos dependen de ella;
 - 2) sentar las bases materiales y culturales de la comunidad ideal de comunicación sin que por ello peligre la conservación propia y ajena.
- (Cortina y Martínez Navarro, 2001: 157).

La afirmación [1] constituye la premisa mayor necesaria al logro de la premisa [2], pero a la vez [2] confiere el sentido al principio de conservación afirmado en [1] (Cortina, 1985: 262). Así [2] puede operar como aquella «condición restrictiva» que impide poner en riesgo las conquistas previas de la humanidad (el estado democrático de derecho y constitucional) en función de un futurible determinado. La emancipación humana no se puede intentar al precio de una dictadura (Apel-Dussel, 2004: 264). Esta distinción introduce un metacriterio que permite el entrecruzamiento de realidad e idealidad: la supervivencia de la «comunidad real» sin que ello limite el intento de prefigurar la «comunidad ideal» en la «comunidad real» (Apel, 1985: 409). No sólo cabe la fundamentación por consenso sino que:

También hay que tener en cuenta la norma fundamental de la responsabilidad referida a la historia -la de la cura (Sorge)- para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente, de hecho, ahora (Apel, 1991: 165)

Se integran de esta manera la responsabilidad y la solidaridad en tanto se reconoce que la «responsabilidad solidaria» es una condición trascendental en la comunicación intersubjetiva. Este entretrejimiento da cuenta de la aplicación de la ética que depende fácticamente de la cooperación directa de las personas involucradas o de sus representantes. Es posible que los involucrados rechacen cooperar, optando por el conflicto abierto o encubierto. Frente a esta posibilidad, Apel advierte que cabe la aplicación del sistema institucionalizado en la legalidad vigente, en tanto el derecho positivo puede fungir como «complemento de la moralidad», especialmente en aquellos casos en los que sea perentoria una resolución duradera y vinculante de los conflictos.

Esta consideración de la racionalidad estratégica en la parte B a la racionalidad estratégica, manifestada en el recurso al Estado de derecho, presupone que las condiciones de aplicación de la ética del discurso son y serán imperfectas. De esta manera la preservación de la comunidad real actúa como principio de responsabilidad ya que no existe certeza de la buena voluntad de los demás participantes en el proceso deliberativo. Ello no implica confundir los criterios de validez que se originan a partir de la ética discursiva y los deberes jurídicos en el derecho. Mientras la norma moral es de carácter incondicionado y rige independientemente de su plasmación legal la norma jurídica posee mecanismos de sanción e institucionalización política. Esta complementariedad se observa, por ejemplo, en que el criterio procedimental de imparcialidad jurídica expresa como praxis racional el principio U. De igual forma la democracia, como garantía de igualdad en la participación política, lleva a la concreción el principio D, tal como lo explicita Apel, citado por Adela Cortina:

La democracia como aproximación a esta exigencia ideal es, por tanto, algo más que un conjunto de procedimientos neutrales a cuyo seguimiento nos decidimos en virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación que ya siempre hemos aceptado al argumentar (Cortina, 1985: 181).

Esto supone que la parte B de la ética del discurso puede fundar una teoría democrática radical. La cual debe complementarse con mediaciones específicas en el campo de las ciencias sociales, el derecho, la política, la economía que permitan su aplicación a nivel micro, meso o macro institucional.

Capítulo 13

LA APLICACIÓN DE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y EL GOBIERNO DEMOCRÁTICO DE LO COMÚN

Expuestos los rasgos generales de la propuesta ético-discursiva de Karl- Otto Apel, es necesario sondear ahora sus posibilidades de aplicación específica en el ámbito del gobierno de los bienes comunes. Las preguntas que guían este capítulo son: ¿Por qué este enfoque debería tender a fundar su aplicación en las orientaciones de la pragmática trascendental apeliana? ¿Por qué tensionar las instituciones del procomún en orden a responder al criterio de «sentar las bases materiales y culturales de la comunidad ideal de comunicación»?

13.1 La crítica del escéptico

Las investigaciones de campo de Ostrom y su escuela han permitido clarificar la gobernanza democrática de los recursos de uso común, desde un paradigma contractualista, fundado en la racionalidad estratégico-teleológica. Pero como hemos analizado, su aproximación se centra exclusivamente en el reconocimiento de los directamente involucrados, en el proceso de gobernanza de los bienes comunes.

La respuesta de Apel a estas interrogantes se presentará bajo la forma de una confrontación pragmática, con tres figuras retóricas que permiten profundizar en su fundamentación filosófica. Cada uno de estos rivales dialécticos personifica un argumento que confronta críticamente las bases de la ética discursiva, en puntos disímiles entre sí. La primera figura que se analizará es la del «escéptico», que representa la racionalidad estratégica teleológico instrumental, que asume un punto de vista que va desde Maquiavelo y Hobbes hasta Weber y el racionalismo crítico de Popper, en especial conexión con su aplicación económica por parte de Hayek.

Bajo esta imagen también se expresa un escepticismo, basado en un racionalismo histórico-hermenéutico y etnológico-antropológico, que prioriza el particularismo cultural como un criterio irrebalsable, que impide el principio de universalización (Apel-Dussel, 2004: 254). Sea cual sea su argumento, lo que perfila al «escéptico» es su rechazo a la posible «fundamentación última» basada en un

«principio racional de reciprocidad generalizada» que permita acercarse al *summum bonum* de una forma no dogmática ni utilitarista (Apel, 1986: 28).

Apel reconoce, con Aristóteles, que es imposible que haya para todo una demostración ya que ello conllevaría a una cadena lógica al infinito. Por eso no busca una fundamentación última de carácter lógico-formal. El argumento clave al que apunta es: «cuando argumentamos en serio hemos entrado ya siempre en el ámbito del discurso y por tanto, hemos aceptado las normas de la razón argumentativa» (Cortina, 1985:244). Cualquiera que argumente racionalmente en contra de la fundamentación universal, implícitamente está reconociendo que los participantes en la comunidad de comunicación son quienes están llamados a establecer criterios de validez normativa universal respecto a sus propios discursos. Es posible argumentar, como lo hace Popper, sobre la posibilidad de escoger la irracionalidad. Pero quien entra al campo discursivo ya ha aceptado las reglas implícitas, propias de la argumentación racional (Cortina, 1985: 245).

Apel ha profundizado en esta perspectiva a partir de la teoría de los actos de habla propuesta por J. Searle y J. L. Austin. De esta forma ha respondido al argumento del racionalista crítico Hans Albert, quien sostiene que el intento apeliano de fundamentación se podría asemejar al trilema de Münchhausen, el cual demuestra que es imposible deducir proposiciones a partir de proposiciones. Desde la pragmática lingüística Apel replica que los actos de habla poseen un triple nivel:

- a) Locutivos: La afirmación de algo.
- b) Ilocutivos: Lo que se realiza al decir algo. Operan por convencionalidad ya que la función originaria del lenguaje es producir vínculos ilocutivos que fundamentan el orden social.
- c) Perlocutivos: Son los efectos del acto de habla que no necesariamente están plenamente explícitos y que poseen un sentido estratégico.

La existencia de estos niveles en los actos de habla demuestra que el proceso discursivo lleva aparejado un sistema de reglas que son constitutivas, de carácter semántico y sintáctico y que permiten alcanzar grados de competencia comunicativa. Estas reglas lingüísticas, dotadas de fuerza normativa, poseen funciones críticas ante las convenciones institucionales, legitimando o deslegitimando

sus acuerdos (Cortina, 1985: 120). En otros términos, cada acto de habla es en realidad una exigencia recíproca, lo que da pie al *a priori* de la fundamentación argumentativa (Cortina, 1985: 122). Ella no opera de modo lógico-semántico al modo de un teorema matemático, como esperaría el racionalismo, sino como una condición trascendental-pragmática de carácter dialógico-dialéctica (Apel-Dussel, 2004: 253). De allí que Apel pueda concluir:

Aún la racionalidad científica neutra de valores, en la dimensión sujeto-objeto, presupone, en la dimensión sujeto-cosujeto de la comunidad argumentativa de los científicos, la ética solidaria ya esbozada de la comunidad ideal de comunicación (Apel-Dussel, 2004: 254).

Entre estos niveles hay estrecha relación porque lograr el nivel perlocutivo supone una capacidad ilocutiva (Apel, 1986: 53). Cada acto de habla es una oferta de entendimiento sobre algo en el mundo. Ello obliga al interlocutor a tomar postura crítica respecto de las pretensiones de validez del mensaje del emisor, sobre la base de un entramado de criterios previamente reconocidos por los hablantes competentes. Siguiendo en este aspecto a Habermas (Apel, 1986: 66ss) podemos concebir «el mundo» de la comunicación como una red de referencias lingüísticas en tres dimensiones: el mundo externo objetivo, el mundo externo social (o mundo de las normas) y el mundo interno o subjetivo. Cada esfera posee criterios de validez diferentes. Habermas, según el análisis de K. Bühler, propone tres funciones en el lenguaje: cognitiva (expositiva) apelativa y expresiva, lo que obliga a una ampliación de la racionalidad más allá de los límites a los que el «escéptico» nos quiere someter:

Los participantes en una comunicación que se entienden entre sí sobre algo, no solamente entablan una relación con el mundo objetivo, como sugiere el modelo precomunicativo imperante en el empirismo sino también con algo en el mundo social o en el mundo subjetivo. Hablantes y oyentes manejan un sistema de mundos co-originarios. Pues con el habla proposicionalmente diferenciada no sólo dominan [...] un nivel en que pueden exponer estados de cosas, sino que todas las funciones del lenguaje, la de exposición, la de apelación y la de expresión, están a un mismo nivel evolutivo (Habermas, 1999: 121-122).

A su vez, estas tres funciones del lenguaje (expositiva, apelativa y expresiva) dan origen a tres formas de actos ilocutivos orientados al entendimiento: actos de habla constatativos, expresivos y regulativos (o directivos). Cada uno de ellos posee su respectivo criterio de pretensión de validez, a saber: pretensión de verdad, de veracidad subjetiva o autenticidad y pretensión de rectitud normativa. El «mundo de la vida» aporta al sujeto las competencias pre-teóricas para identificar y discernir la validez específica de estos criterios. En consecuencia todo acto de habla puede criticarse como válido bajo estas tres pretensiones: como verdadero en relación con la adecuación del contenido proposicional, como veraz en cuanto a la intención del hablante y como correcto en relación con una determinada norma.

Finalmente la clasificación de los actos de habla permite a Habermas proponer una clasificación de «interacciones lingüísticamente mediadas» (Apel, 1986: 67-68):

- a) «Acción estratégica» mediada por perlocuciones e imperativos que busca producir un determinado efecto.
- b) «Conversación» bajo la forma de actos de habla constatativos orientados al entendimiento mediante pretensiones de verdad proposicional.
- c) «Acción regulada por normas » por medio de actos de habla regulativos por medio de funciones apelativas.
- d) «Acción dramatórgica» por medio de actos de habla expresivos, que buscan aceptación de la veracidad subjetiva del hablante. Esta dimensión incluye una dimensión hermenéutica en la medida en que supone criterios de validez respecto a la sinceridad, coherencia, sentimientos, actitudes, intenciones y valores del hablante.

El acto de entender implica reconocer la pretensión de validez de cada acto de habla. Por ello la comprensión lingüística supera el nivel del «éxito ilocutivo», mero entendimiento gramatical, ya que implica un nivel de «reconocimiento intersubjetivo» de la validez: «En el lenguaje la dimensión del significado y la dimensión de la validez están internamente unidas la una a la otra» (Habermas, 1990: 80). Este giro es el que permite la ampliación de la racionalidad estratégico-teleológica propia del «escéptico», ya que supera la «falacia descriptiva» que confunde lo constatativo y lo realizativo:

El cambio de paradigma que Austin introduce en la filosofía del lenguaje, y del que K.-O. Apel ha hecho una clarividente exposición histórica, ha de radicalizarse de tal suerte, que la ruptura con la «caracterización preeminente del lenguaje como logos», esto es, la derogación del privilegio otorgado a su función expositiva tenga también consecuencias a la hora de elegir los presupuestos ontológicos de la teoría del lenguaje. Pues no se trata solamente de dar cabida, junto al modo asertórico, a otros modos igualmente justificados de empleo del lenguaje; sino que han de identificarse también, de forma parecida a como acontece con el modo asertórico, las pretensiones de validez y referencias al mundo que esos otros modos implican (Habermas, 1999: 357).

Los actos de habla que bajo intenciones estratégicas entrañan pretensiones de poder no son los únicos que poseen justificación racional. Tampoco la ciencia puede monopolizar los criterios de validez normativa. Desde la pragmática trascendental del lenguaje es posible fundamentar una ética que supere el mero análisis fáctico. Se integran sin confusión el mundo teórico y el mundo práctico superando la tajante división que sentenciaba la subordinación de la ética ante la ciencia.

Por otra parte, el campo de la gestión y gobierno de los bienes comunes muestra los límites empíricos de los argumentos del «escéptico». Si se analizan las distintas formas de racionalidad presentes fácticamente en todos los posibles procesos de intercambio cooperativo se constatará que conviven los cinco tipos ideales de racionalidad descritos tanto por Apel como por la teoría de la acción comunicativa habermasiana: lógico-matemática, científico-técnica, estratégica, consensual comunicativa y discursiva (Cortina, 1985: 255). Ello explica que los posibles modelos de intercambio asuman un amplio arco de posibilidades como lo ha comprobado desde un enfoque sociológico Richard Sennett (2012: 108 ss.) por medio del siguiente esquema:

Intercambio altruista	Intercambio en el que todos ganan	Intercambio de diferencia-dor	Intercambio de suma cero	Intercambio en que una parte barre a la otra
“El altruismo propiamente dicho comienza cuando el sujeto realiza la acción	“En el reparto final todos reciben algo (...) requiere	“Es el espacio de la dialógica (...) el objetivo es reflexivo:	“La ganancia de un individuo o grupo supone pérdida para el	“En los sistemas naturales el depredador (...) en las

aun sin recibir reconocimiento de los demás, exponiendo su conducta al yo en la sombra”	la existencia de un exceso material sobre el mínimo necesario”	que cada uno aprenda acerca de sí mismo que en lo que construye en la relación”	otro (...) conlleva cierta cooperación en el establecimiento de las reglas básicas de la contienda”	sociedades humanas la guerra total. (...) en los negocios el monopolio”
---	--	---	---	---

Fuente: elaboración propia a partir de Sennett 2012: 108-127.

El espectro de experiencias descrito por Sennett, que abarca desde el altruismo perfecto hasta la competencia total, muestran que ni el determinismo trágico ni el optimismo cooperativo reflejan la complejidad de la acción colectiva humana. Las diversas racionalidades conviven en las relaciones de intercambio de cara a la gestión de los recursos de uso común abarcando desde la «micro-esfera» familiar o vecinal, la «meso-esfera» de las instituciones estatales o empresariales a escala nacional y la «macro-esfera» internacional. La interconexión de las distintas racionalidades permite a Apel concluir que reducir la moralidad al propio interés estratégicamente calculado fracasa en la medida en que el cumplimiento de los contratos y convenios mutuos no pueden ser suficientemente fundamentados (Cortina, 1985: 258). La racionalidad estratégica posee como exigencia interna a su aplicación una limitación deontológica en función del logro de sus propias prácticas. Por ejemplo, la aplicación del principio de imparcialidad en el ámbito del deporte, o el principio de respeto a las reglas jurídicas en el campo económico, so pena de la autodestrucción de esta propia actividad.

Apel concede que mediante las reglas del discurso hipotéticamente podríamos llegar a concluir que «en el mundo de la vida puede y tiene que valer el derecho del más fuerte o del más astuto; es decir que cada cual debería comportarse aquí de modo puramente estratégico» (Cortina, 1985: 245). De esta forma la ética discursiva no sería más que una ética particular para quienes quisieran libremente participar de su juego, pero no una ética para quienes enfrentan los grandes conflictos de intereses de la realidad. Pero en este caso quienes asumen este argumento rechazan a la vez las cuatro pretensiones universales de validez del discurso formuladas en la teoría de la acción comunicativa de Habermas: inteligibilidad (o sentido), verdad, veracidad, y corrección de los actos

comunicativos (Cortina, 1985: 239). Estas pretensiones no están sujetas a precondiciones socioculturales, sino que están supuestas en todo acto comunicativo. Negarlo supone afirmar:

Con esto afirmo (= afirmo como válido y por lo tanto como consensuable por una comunidad ideal ilimitada de comunicación de interlocutores con iguales derechos) que al argumentar no necesito presuponer de modo alguno la validez y por tanto la consensuabilidad de normas pragmático-comunicativas, en el sentido de la igualdad de derechos de todos los participantes en la argumentación, como miembros de una comunidad ideal ilimitada de comunicación (Cortina, 1985:243).

13.2 El desprecio del cínico

Los argumentos del «escéptico» se pueden complementar con los de una segunda figura retórica. Enrique Dussel en el transcurso de su discusión con K.-O. Apel (Apel -Dussel 2004: 171ss) se remite al personaje del «cínico», quien comparte con el «escéptico» su adscripción a la racionalidad estratégica teleológico-instrumental, pero además asume una posición práctica que niega toda prioridad a la razón discursiva, negándose *a priori* a todo encuentro argumentativo cara-a-cara. (Apel -Dussel 2004: 175). Su actitud se puede inscribir dentro de las «patologías de la razón» que Axel Honneth describe en «La sociedad del desprecio» (2011).

El cínico importa en la medida en que su posición se arraiga en la dinámica del *free rider*, objeto de la atención en la escuela neo-institucionalista, las teorías de juegos y de acción colectiva. Representa el punto de vista moral del gorrón, descrito por Garret Hardin en la Tragedia de los comunes, y que sería responsable del «sobrepastoreo en la pradera». Para la «razón cínica» todos los problemas de acción colectiva desembocan necesariamente en dilemas que demandan perentoriamente la mediación de la racionalidad estratégica, y generalmente, el recurso a la fuerza. Desde la teoría de juegos K. Binmore resume este determinismo trágico al sentenciar:

En términos coloquiales, el imperativo categórico de Immanuel Kant establece que es racional hacer lo que te gustaría que todo el mundo hiciera. Si fuera cierto, sería racional cooperar en el Dilema del Prisionero. Pero hacerse ilusiones nunca es racional. Para mí, constituye una fuente constante de sorpresas que a Kant nunca se le

hayan pedido cuentas por proponer un principio de racionalidad sin ofrecer ninguna razón para tomarlo en serio (Binmore, 2011: 226).

Tanto el imperativo categórico kantiano como la posibilidad de cooperación altruista no serían más que una «ilusión», un juego de lenguaje entre otros, ya que para Binmore lo verdaderamente «universal» es la lógica de la competencia basada en estímulos y contra-estímulos. Fundamenta su posición en que la teoría de juegos permite matematizar las conductas morales y de esa forma hacerlas previsibles. Las reglas morales estarían determinadas «naturalmente» como resultado absoluto de la evolución biológica y social (Castellanos, 2005: 9).

Es la misma crítica que se repite, con fundamentos totalmente distintos, desde otra orilla de la discusión en A. MacIntyre en *Whose justice? Which Rationality?* (1988) donde niega la posibilidad de una racionalidad y un criterio de justicia universalmente válidos a partir de una noción de racionalidad dependiente de la pertenencia a una tradición históricamente situada. La inconmensurabilidad de las tradiciones en la cultura moderna implicaría la imposibilidad del consenso moral racional. Por ello concluye que «ya no es posible hablar sino desde la perspectiva de una tradición particular de tal manera que significa entrar en conflicto con otras tradiciones rivales» (MacIntyre, 1985: 401). La consecuencia obvia es la imposibilidad de fundamentar una ética cívica, ya que ese campo es propio de una inacabable batalla entre verdades particulares.

Lo contradictorio es que tanto Binmore como MacIntyre exponen sus críticas a la posibilidad de una fundamentación trascendental asumiendo implícitamente un criterio de racionalidad universal, que opera tras sus afirmaciones como instancia de decisión (Apel.-Dussel, 2004: 254-255). Cuando Binmore dice que «hacerse ilusiones nunca es racional» realiza una afirmación que contiene una explícita pretensión de validez universal. Igualmente lo hace MacIntyre cuando propone «la certeza de la pertenencia a una tradición, la cual debe asumirse totalmente para que tal razón pueda desarrollarse» (MacIntyre, 1988: 54). Se trata de argumentos con pretensión de validez que sólo adquieren legitimidad en tanto que se les reconozca en un contexto intersubjetivo. Este es un criterio que no puede ser negado sin contradicción performativa ni demostrarse sin caer en la falacia de la petición de principios.

El problema de fondo del «cínico» radica en que la denuncia de su «contradicción performativa» no afecta su decisión de mantenerse fuera de la discusión. Dussel describe su actitud como fruto de una razón *autopoietica*, autorreferente, unidimensional (Apel- Dussel, 2004: 176). Frente a esta negación cabe recordar que el cognitivismo de la propuesta ético-discursiva no puede suplantar el papel de la voluntad del sujeto autónomo, lo que implica para Apel reconocer «el misterio irracional de la libre decisión de la voluntad (¡también para el mal!)» (Cortina, 1985: 234). Aunque el momento de validez supere al individuo, y se arraigue en las estructuras de reconocimiento recíproco, nunca se podrá superar el momento volitivo de asentimiento personal *in foro interno*, como bien señala A. Cortina:

¿Se encuentra un individuo moralmente obligado a cumplir una norma por haber sido fácticamente consensuada? [...] la verdad del asunto es que tras haber dialogado cuanto desee y pueda, el sujeto realiza un experimento mental para formarse su juicio moral y se pregunta que desearían realmente los interlocutores en lo que él considera condiciones de racionalidad, es decir, en una comunidad ideal o en un reino de los fines (Apel, 1991: 32).

Ante la razón cínica no es suficiente el argumento lógico-formal. La decisión definitiva siempre recaerá en la ineludible libertad del «cínico». Como reconoce Adela Cortina, «es el valor de las personas como fines en sí mismas por el que cobra fuerza obligatoria el imperativo categórico» (Cortina, 2010: 18). ¿Cómo romper el enclaustramiento del pensamiento cínico si no se ejercita el juicio de valor que permite «estimar» el Reino de los fines? En sus primeros estudios K-O. Apel ya intuía esta idea, por lo que propuso una *Erkenntnisanthropologie* que no desarrolló posteriormente. En ese primer Apel se atisba la búsqueda de una ampliación de la dimensión lógico-formal de la razón a una dimensión más amplia, que sea capaz de mover los factores sentimentales, corporales y vitales que movilizan, a nuestro entender, la resistencia del cínico. En esa etapa explora la noción de «*a priori* corporal» en *Das Leibapriori der Erkenntnis* de 1963. Se trata de una intuición que reconoce en el cuerpo la condición de posibilidad del conocimiento, y no sólo una condición objetual, reducido a su condición de *Körper*. La corporalidad como *a priori* permitiría llevar la pragmática trascendental hasta sus últimas

consecuencias. Incluso Jesús Conill (2001: 113) ve allí un posible hilo de conexión entre la ética discursiva y la hermenéutica de la «experiencia vital» de raíz nietzscheana, y más aún, con la tradición racio-vitalista española que arranca en Ortega y que influencia a J. Marías, M. Zambrano, X. Zubiri, I. Ellacuría entre otros.

La continuidad de la intuición apeliana del *a priori* corporal se puede encontrar en la «Ética de la razón cordial» propuesta por Adela Cortina, quien busca construir una *Wertanthropologie*, una antropología del valor, que se oriente a las condiciones *a priori* de los juicios sobre lo justo y que de esa forma complemente la antropología del conocimiento, orientada a los juicios sobre lo verdadero (Cortina, 2010: 16). Este proyecto tiene el sentido de buscar un criterio de obligación que supere la mera fuerza de los argumentos en situaciones contextuales en las que se dirime un principio incondicionado, como la dignidad humana expresada en la declaración universal de los Derechos Humanos (Cortina, 2009: 183). Se propone así una *ethica cordis* que muestre que el vínculo comunicativo no sólo cuenta con una dimensión argumentativa, que delibera sobre lo verdadero y lo justo, sino también una dimensión cordial y compasiva, que se entronca en la aristotélica inteligencia deseosa, y en la zubiriana inteligencia sentiente (Cortina, 2009: 183).

Ya en los años ochenta A. Cortina había manifestado su sintonía con el juicio de Agnes Heller que apreciaba que en las éticas universalistas, deontológicas y cognitivistas las personas tienden a aparecer carentes de cuerpo, sin sensaciones, reduciendo todo a cognición, lenguaje, interacción. «Aunque distingue entre vida y vida buena, termina identificando la vida buena con la comunicación racional en la que cabe abogar por las necesidades sin sentir las» (Cortina, 1985: 121-122). Con su *ethica cordis* Cortina penetra en las precondiciones del conocimiento moral que se adquieren por la vía de la estimativa emocional, afectiva, relacional, corporal y que anteceden a la dimensión lógico-formal de la razón. De esta forma introduce el criterio del reconocimiento intersubjetivo, no sólo argumental, sino también corporal, por medio de la capacidad de estimar los valores, de sentir y afirmar un juicio a través de la adquisición de virtudes (Cortina, 2010b: 16).

No se trata de una vía opuesta o contradictoria a la de la razón formal y procedimental, sino complementaria, ya que «no hay procedimientos neutrales, indiferentes a los valores, y menos aún en el mundo moral» (Cortina, 2009: 201). La igualdad y la libertad, no

sólo son formulaciones deseables por su contenido formal, en cuenta precondiciones necesarias al diálogo, sino que constituyen valoraciones éticas preferibles por sí mismas, como destacan a su manera autores como Rawls, Sen, Gutman y Thompson (Cortina, 2009: 203). De allí que Cortina afirme que «es la vivencia del sufrimiento injusto la que pone en marcha una auténtica teoría crítica de la sociedad» (Cortina, 2010: 21)

El desafío del «cínico» demanda pensar con W. Dilthey, distinguiendo hermenéuticamente entre «explicar» un fenómeno y «comprenderlo». Explicar es explicitar, hacer inteligible un mensaje, un fonema, un dato, un argumento. Para comprender hay que conocer la interioridad, captar el sentido. Un aspecto que cuando se trata de atrapar con la mera intelección racional, se escapa deviniendo en un silencio inaprehensible para quien no ve más que un objeto. Pero ese silencio se puede convertir en «entendimiento común» si se logra encontrar un «sentir común» a partir de una comunicación que integre las experiencias vitales por medio de un «Principio de reconocimiento cordial» (Cortina, 2009: 205-216). Este principio viene a ampliar la responsabilidad «hasta donde alcance el límite de la intersubjetividad», más allá de las fronteras de la humanidad, hasta incorporar el reconocimiento de todos los «seres dignos de respeto y cuidado». De allí que el reconocimiento cordial se vendría a operacionalizar en los siguientes principios cívicos:

1. Principio de no instrumentalización de las personas
 2. Principio de las capacidades
 3. Principio de justicia distributiva
 4. Principio dialógico
 5. Principio de responsabilidad por los seres indefensos no humanos.
- (Cortina, 2009: 222ss)

Esta aproximación es de particular relevancia para la fundamentación del *Commons Based Approach* ya que acentúa la responsabilidad humana ante el ambiente biótico y abiótico en tanto se reconoce su valor intrínseco, y no sólo instrumental (Cortina 2010: 139).

13.3 La irrupción del subalterno

Una tercera figura retórica, que propone un foco crítico a la fundamentación ético-discursiva del gobierno de los bienes comunes, es la del «sujeto subalterno», propuesto en 1985 por Gayatri Chakravorty Spivak. En su ensayo «¿Pueden hablar los subalternos?» (1998) construye esta figura a partir de su reflexión compartida en el «Grupo de Estudios Subalternos» (GES), fundado en los años ochenta por el historiador indio Ranajit Guha. Su aporte original es vincular la reflexión del GES y la propuesta filosófica de Jacques Derrida.

A su vez, la noción de «subalterno» fue reapropiada por el GES desde la obra de Gramsci (1999: 52-55 y 323-343), y hace referencia a cualquier persona o grupo de rango inferior, ya sea por motivos de raza, clase, género, orientación sexual, etnia, o religión. Pero en el contexto de la India, subalterno también posee una connotación propia del habla coloquial, heredada de la jerga militar británica, con la cual se señalaba a los grados inferiores del ejército y por extensión a quienes ejercen tareas bajo régimen de servidumbre o de clara dependencia jerárquica respecto a un mandante, ante el que se responde como subordinado o subordinada. Pero Spivak amplifica el concepto en clave cosmopolita, apuntando a quienes están excluidos de las políticas de *Welfare State*, ya sean las mujeres de las castas más bajas de la India, o los indígenas latinoamericanos, los inmigrantes ilegales, los trabajadores transfronterizos o en trashumancia, grupos discriminados en razón de su etnia, raza, sexo u orientación sexual, cuya condición les lleva a un *Subcitizen Status*.

La autora india profundiza en la paradoja de quien, pudiendo hablar físicamente, no puede hacerlo en los términos normativos, propios del acto comunicativo. Los subalternos, afirma Spivak, carecen de un tiempo y un espacio de enunciación de un discurso. Si tuvieran uno, por precario que fuese, ya no serían subalternos. Esta ausencia de lugar enunciativo les invisibiliza, en un curso de acontecimientos que tiende a su cosificación. El caso paradigmático que propone es las mujeres *dálits*, que ocupan un lugar subalterno por su condición de mujer colonizada y reducida por su casta a una situación de aislamiento radical. Su posición subalterna dentro de un sistema específico de dominación le impide expresarse autónomamente, necesitando la mediación y la representación del «intelectual», que intenta una interpretación de su discurso. De allí su pregunta fundamental:

¿Puede realmente hablar el individuo subalterno, haciendo emerger su voz desde la otra orilla, inmerso en la división internacional del trabajo promovida en la sociedad capitalista, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de una legislación imperialista y de un programa educativo que viene a complementar un texto más temprano? (Spivak 2003: 15).

Para formular este problema, desde el contexto particular de la India, el GES construyó una definición de «pueblo» (entendido como una expresión «estratégicamente» esencialista) que da cuenta del sujeto subalterno como irrecuperablemente heterogéneo. En ese esquema, cabe especial atención al grupo amortiguador, que aparece mediando entre el pueblo y los grupos dominantes a nivel macro estructural. Este grupo intermedio se define, por su posición, con la categoría derridiana de *antre* y se esquematiza de esta manera (Spivak, 1998: 18):

“Élite”

1. Grupos dominantes extranjeros.
 2. Grupos vernáculos dominantes a nivel pan-indio.
-

“*antre*”

[alusión a “entre” pero en situación de «indeterminación situacional»]

3. Grupos vernáculos dominantes a niveles regionales y locales.
-

4. El “pueblo” / “clases subalternas”.

Este modelo resalta una zona de «amortiguamiento del intervalo de subordinaciones», que opera mediante una «élite indígena», explotada, pero a la vez asimilada por el colonizador, y que se ubica en el espacio del *antre* derridiano, que expresa una «indeterminación situacional». Este *antre* es el que permite encubrir «la epistémica imperialista, que esconde su programa esencialista» (Spivak, 1998: 10).

La «élite indígena», ubicada en esta situación de «indeterminación situacional», fue capaz de crear una narrativa alternativa a la de la elite británica, contestataria y crítica de sus argumentos. Pero este relato, siendo contradictorio del poder colonial, siguió considerando a los subalternos como «objetos movilizadores», movidos por líderes y

representantes anticolonialistas que poseen el monopolio de los argumentos y la razón instrumental. El GES argumenta que las «élites indígenas», en su proceso por conquistar el poder colonial, controlaron las subjetividades sociales por medio de la administración de la hegemonía cultural y epistemológica, lo que les permitió ejercer su poder en nombre del «pueblo», pero sin dejar de ser una *intelligentsia* poscolonial ubicada en los centros de poder cultural. Por este motivo, al conceptualizar la subalternidad, el GES trata de evitar que quienes investigan se sitúen en una falsa posición de representantes, mediadores, voceros, traductores, intérpretes o editores de quienes viven la subalternidad real. Este punto es el que permite formular la pregunta central de Spivak: «¿Cómo podemos arribar a la conciencia del pueblo, cuando estamos investigando su política?» “¿Con qué voz puede hablar la conciencia del individuo subalterno?» (Spivak, 1998: 18).

Spivak, mujer intelectual postcolonial, consciente de ser ella misma parte de esa «élite indígena», se enfrenta constantemente a la pregunta específica de la semiosis: «¿Qué significa esto para la mujer subalterna?» (Spivak 1998: 31-32). Su respuesta apunta a que toda posible interpretación externa de ese sujeto siempre quedará abierta, ya que todo posible significado se enfrenta a un conjunto de procesos de dominación que están superpuestos y que se interfieren mutuamente a la hora de tratar de arribar a una interpretación válida. Cualquier intento de «dar voz», con la propia palabra, al subalterno es irrealizable.

En la voz del intelectual post colonial conviven las categorías asimiladas al colonizador y las voces del intelectual nativista, pero «las dos afirmaciones recorren un largo camino hasta encontrar su mutua legitimación. Pero lo que no se oye es el testimonio de la propia voz de la conciencia femenina» (Spivak, 1998: 31-32). De allí que «el individuo subalterno no puede hablar», porque no existen las categorías que soporten intersubjetivamente su relato. Y no puede ser representado: ni habla él ni podemos hablar por él. Para Spivak su silencio sería irrebalsable. Con Derrida, sostiene que no existen «categorías universales» que puedan abarcar la interpretación de la singularidad de cada sujeto subalterno. De allí que la intelectualidad postcolonial tenga «una tarea circunscripta, que ella no puede desheredar, poniendo un florilegio en su firma» (Spivak, 1998: 44). Hacerlo implica falsear la conciencia impenetrable del subalterno, lo que supone un «fracaso cognoscitivo» irresoluble:

Sin embargo, asumir y construir la conciencia y al sujeto, implica tal esfuerzo y voluntad que, a la larga, ello viene a converger con la tarea de constitución de un sujeto imperialista, entrelazando la violencia epistémica con los avances del aprendizaje y de la civilización. Y la mujer subalterna seguirá muda como siempre (Spivak 2008, 37)

El silencio del subalterno haría que la idea regulativa de la «comunidad ideal de comunicación» se estrelle ante la ineludible *différance* derridiana, que remite a la imposibilidad de llegar por medio de signos, a un referente de significado definitivo. Este ataque de Derrida al «logocentrismo» de la filosofía occidental (Derrida, 1984), lleva a que el argumento de Spivak se deba leer como una crítica a la viabilidad de la «parte B» de la ética del discurso. Derrida no sólo critica el «logocentrismo» como una pretensión de anteponer el discurso a la escritura, bajo la pretensión de que el texto represente al hablante. Más radicalmente, es una actitud de escepticismo ante la posibilidad de alcanzar una fundamentación última del conocimiento, proyecto que rechaza como la búsqueda de un nuevo *arjé*, heredero del sustancialismo metafísico.

Como alternativa, Spivak propone que los subalternos se movilicen públicamente, con fines de autorrepresentación, autoconvocándose en cuanto subalternos: mujeres *dálits* en cuanto *dálits*, en contra de esa misma condición. La razón emancipadora de los subalternos recurre así a un «esencialismo estratégico» (Spivak 2008: 45), entendido como recurso metodológico, que se diferencia del «esencialismo sustancialista», porque acepta, temporalmente, una identificación esencial, basada en naturaleza y cultura, con el fin de superarla. Es esencialista, en tanto los sujetos se constituyen colectivamente en torno a un aspecto identitario, parcial y fragmentario, que da pie a políticas de jerarquización, segregación o discriminación, en vistas a combatir esos mismos estereotipos y categorizaciones. Es estratégico, porque se asume con el objetivo de tener mayor eficacia política.

La «crítica del subalterno» también se presenta, con otros conceptos, en las observaciones de E. Dussel a la fundamentación universalista de la ética apeliana (Apel- Dussel 2004: 16). Su crítica a la ética discursiva integra puntos similares a los de Spivak, aunque reconoce en el subalterno la capacidad de interpelación,

mediante la cual irrumpe para abrir constantemente las normas de uso establecidas, en vistas de una nueva totalidad, más extensiva. Pero como Spivak, Dussel no acepta los criterios universales de validez del habla (inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección normativa) a partir del *a priori* de la exclusión del «Otro», entendido en un sentido levinasiano. Su interés es mostrar el punto de vista moral del pobre, en tanto excluido o ignorado en la «exterioridad» de la comunidad real (Apel,- Dussel, 2004: 150ss).

De allí que Dussel perciba que el criterio de «inteligibilidad» se torna norma de exclusión para quien no posee competencia lingüística, lo que le relega a una permanente cuasi-inteligibilidad (Apel,- Dussel, 2004: 152). Respecto al criterio de «verdad», recuerda que el excluido del consenso preliminar se opone, por principio, al consenso vigente conseguido intersubjetivamente con antelación a su intervención, ya que es ese mismo acuerdo el que lo excluye. De allí que «su argumentación será radical y difícilmente aceptada de hecho» (Apel,- Dussel, 2004: 153). En tercer lugar el «Otro» excluido debe enfrentar un momento interpretativo que antecede al juicio sobre su «veracidad». En ese instante juega un rol determinante la fuerza ilocucionaria y el efecto perlocucionario de su discurso, que debe vencer la asimetría estructural que le separa de sus interlocutores (Apel - Dussel, 2004: 154). Finalmente el Otro excluido es por antonomasia quien carece de «rectitud normativa», ya que son las normas vigentes las que le subordinan. El mero hecho de intentar argumentar implica una ruptura con el sistema de reglas de uso. De allí que su discurso apele a una nueva normatividad que reconozca los derechos que en la actualidad no tiene (Apel -Dussel, 2004: 155). El filósofo argentino sintetiza su argumento citando el libro del Eclesiástico (Apel - Dussel, 2004: 170):

Habla el rico, y muchos lo aprueban, y aunque hable estupideces lo felicitan; se equivoca el pobre y lo llenan de reproches; habla con acierto, y no le hacen caso; Habla el rico, y lo escuchan en silencio, y ponen por las nubes su talento; habla el pobre, y dicen: ¿quién es? , y si cae, encima lo empujan (Eclo. 13, 22-23).

A diferencia de Spivak, Dussel no clausura las posibilidades comunicativas del «Otro como absolutamente Otro». El disenso o desacuerdo es asumido en tanto momento negativo del proceso discursivo, como el «punto de partida creador de toda

argumentación nueva». Ese instante es el que permite reconocer la radical alteridad de todo potencial interlocutor (Apel - Dussel, 2004: 156). De allí que sea posible la «interpelación» del Otro que «irrumpe» en el espacio de la comunidad real. De allí que el acto interrelativo se pueda considerar como el «acto de habla originario» que permite abrir la comunidad real en nombre de la «comunidad ideal», que se constituye como «meta-criterio» de validez.

La crítica de Spivak, fundada en premisas de Derrida, como la de Dussel, sintoniza con un estado de la opinión pública, que expresa un creciente malestar con sus representantes políticos. El grito «No nos representan», coreado masivamente en las acampadas del movimiento 15M en las plazas españolas, en mayo de 2011, parece expresar un rechazo al ejercicio de la representación política, pero también incluye un reproche al «principio de representación» en sí mismo. Este clima de opinión descrea de las instituciones en tanto percibe una creciente distancia entre un ámbito social, cada vez más individualizado y personalizado y una esfera política, que se sigue entendiendo como depositaria exclusiva de las decisiones, en nombre de la comunidad (Subirats, 2011: 14). M. Walzer (2001) habla de una «sociedad alejada» de la institucionalidad política, ya que la percibe como «disposiciones externas». Subirats (2011, 19) apunta a la sobre-delegación en políticos y especialistas, producto de la «devolución de poder» del Estado hacia «arriba» (organismos supra-estatales), hacia los «lados» (partenariados público-privados, gestión privada de servicios públicos) y hacia «abajo» (descentralización, privatización). Este contexto parece reforzar el escepticismo del subalterno, que no habla ni puede hablar, porque no tiene lugar de enunciación. Sólo le queda ocupar la plaza pública, como ejercicio performativo de su singularidad.

13.4 La *ethica cordis* y las potencialidades del vínculo comunicativo

Spivak acierta en que nadie puede sustituir la palabra del que no puede hablar, ni representarla, o usurpar su ausencia o su presencia. Pero esta constatación no debe conducir a reducir del proceso comunicativo, al que apela la ética del discurso, al vínculo lingüístico, o lógico-discursivo. Es lo que expresa Apel al formular el principio del discurso con la siguiente redacción:

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión (Apel, 1985: 380).

Reconocer esta distinción permite entender que la capacidad de comunicación va más allá de dimensión argumentativa. Por eso, el silencio del subalterno es un silencio que interpela, pidiendo cuentas por incumplimientos, enfrentarse a quien ha eludido una responsabilidad, o un deber contraído o recriminar por un acto de injusticia. La interacción intersubjetiva va mucho más allá de la argumentación lógica, ya que se despliega con la existencia misma del interlocutor. Es lo que observa A. Cortina al afirmar:

Cualquiera que realiza acciones comunicativas y entra en procesos de argumentación, al hacerlo, reconoce que cualquier ser dotado de competencia comunicativa es un interlocutor válido, con el que le une un vínculo comunicativo y, por lo tanto, determinados deberes; descubre una *ligatio*, que ob-liga internamente, y no desde una imposición ajena (Cortina, 2007: 116).

Esta aclaración se da en el contexto de la pregunta « ¿Por qué tengo obligaciones morales con los demás seres humanos, sin exclusión?» (Cortina, 2007: 116). Esta interrogante trata de responder al problema que surge cuando «quienes participan en los diálogos pueden aprobar normas que atentan contra los derechos humanos de algunos de los afectados por ellas» (Cortina, 2007: 117). Es el caso del Subalterno en Spivak, o del pobre en Dussel. El principio de universalización parece convertirse para ellos en arma de exclusión. Ante eso Cortina distingue entre «consenso fáctico» y «consenso ideal»: «El momento de la idealidad nos constituye, y el consenso fáctico entraría en contradicción con el consenso ideal, quedando deslegitimado» (Cortina, 2007: 117). Para que un discurso práctico tenga sentido, los interlocutores deben reconocerse mutuamente unos «Derechos pragmáticos», que presuponen derechos morales fundamentales:

El derecho de los interlocutores a que su vida sea respetada y mantenida, el derecho a la libre expresión y formación de conciencia, el derecho a gozar de un nivel material y cultural que

empodere a los interlocutores potenciales y les permita participar en los diálogos de la forma más próxima posible a la simetría (Cortina, 2007: 119)

De esta forma la ética del discurso no se reduce a su dimensión puramente procedimental o instrumental. Los criterios de validez normativa obligan a los interlocutores a comprometerse a «trabajar activamente por elevar el nivel material y cultural de los afectados, de forma que ellos mismos puedan defender sus intereses» (Cortina, 2007: 120). Se exige unas relaciones de corresponsabilidad y compromiso que se deben traducir en el empoderamiento de las capacidades de los afectados, sin lo cual es imposible cualquier diálogo (Cortina, 2007: 120). Estas premisas, sostiene Cortina, permiten una comprensión más completa del vínculo comunicativo, no sólo como argumentación, sino como capacidad estimativa, interpretativa, apreciativa, de reconocimiento y de sentido de la justicia. Adela Cortina muestra que el vínculo comunicativo presupone la capacidad de alcanzar el «reconocimiento cordial» y «reconocimiento compasivo». Estos aspectos experienciales son los que permiten «el despliegue las potencialidades del vínculo comunicativo» (Cortina, 2007: 124).

Se trata de una perspectiva que complementa la noción de «lucha por el reconocimiento» que propone Axel Honneth, quien partiendo desde la dialéctica de Hegel observa un «tránsito entre diferentes esferas de reconocimiento» por medio de «una lucha en la que los sujetos combaten entre ellos con el objeto de que se respeten sus concepciones de sí mismos». Este proceso avanza gradualmente más allá de la mera autoconservación de los sujetos hacia nuevas ámbitos que permiten el establecimiento gradual de nuevas esferas de reconocimiento (amor, derecho, solidaridad) que intersubjetivamente adquieren dimensiones individuales, sociales y morales (Honneth, 1999: 24). La dimensión cordial del reconocimiento integra estos proceso en tanto es «el sentimiento que urge a preocuparse por la justicia» (Cortina, 2007: 124).

13.5 Asediar la fortaleza, sin ánimo de conquista

La ética del discurso, expresada en clave habermasiana, presenta un programa que resulta particularmente adecuado ante la crítica «del subalterno», y los cuestionamientos contemporáneos a la representatividad democrática de las instituciones. En «Problemas

de legitimación en el capitalismo tardío» (Habermas, 1975) ya se advierten las claves explicativas de las dificultades del capitalismo avanzado para responder a las necesidades de una ciudadanía que reclama ser considerada como sujeto, y la incapacidad de esa ciudadanía para adecuarse a las metas de una economía globalizada y autorregulada.

A partir de ese diagnóstico, el filósofo francfortiano propone el esbozo de una «democracia deliberativa», que se funda en el convencimiento de que la legitimidad democrática exige un vínculo entre el poder comunicativo, entendido como fuente del derecho, y el poder administrativo, que debe mantenerse fuera de la interferencia de los poderes fácticos o privilegiados. Instala así una agenda de cambios que pasa por propiciar una dimensión creativa de la democracia, basada en una «ética de la modernidad crítica», que supere las antinomias entre representación y participación. Ello supone una democracia que reconozca el poder comunicativo de la ciudadanía y que tienda un puente entre las concepciones de la democracia de raíz liberal, que afirman la idea de «libertad negativa», y las de raíz republicana, que defienden la libertad como «no-dominación».

El poder comunicativo se arraiga en la sociedad civil, que es entendida por Habermas como asociaciones y organizaciones voluntarias, no estatales y no económicas, que surgen de forma más o menos espontánea, que se arraigan en el mundo de la vida, y que puede adquirir un papel normativo, complementario y crítico, frente al poder dual del mercado y el Estado (Habermas, 2008: 447). Es un espacio dotado de un poder específico, que ejerce bajo la forma de una red de flujos comunicativos:

Una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos. Al igual que el mundo la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar el lenguaje natural; y se ajusta a la inteligibilidad general de la práctica comunicativa cotidiana (Habermas, 2008: 440).

La sociedad civil ejerce un proceso de incidencia sobre el espacio político, señalando problemas relevantes, que ponen en riesgo la

integración social. Esos dilemas muestran la insuficiencia de las normas de uso, valores y formas rutinarias de entendimiento, lo que obliga a la política y al derecho a asumir un rol en la resolución de estas demandas. La democracia adquiere así una dimensión deliberativa, porque asume la función de caja de resonancia de aquellos argumentos que han de ser procesados por el sistema político:

Es un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliegan su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda la sociedad. Desde el punto de vista de la teoría de la democracia, el espacio público-político tiene que reforzar además la presión ejercida por los problemas, es decir, no solamente percibir e identificar los problemas, sino también tematizarlos de forma convincente y de modo influyente, proveerlos de contribuciones, comentarios e interpretaciones, y dramatizarlos de suerte que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo parlamentario. Es decir, a cada función de señal del espacio público-político ha de sumarse también una capacidad de problematización eficaz (Habermas, 2008: 439-440).

Habermas describe este proceso deliberativo, siguiendo a Bernhard Peters, como un sistema de «esclusas», que comunica a la sociedad civil con los diversos órganos gubernamentales. Allí se procesan rutinariamente las decisiones. El «centro» de este sistema está conformado por todos los órganos e instituciones de la Administración del Estado. Junto a ello existe una periferia «interna», que viene a ser el conjunto de las instituciones delegadas por el Estado, con cierta autonomía administrativa, para ejercer roles de competencia y control estatal. Entre ellas las universidades, la seguridad social, las representaciones estamentales, cámaras de comercio, etc. Finalmente, existe una «periferia externa», que implica el amplio campo de la sociedad civil, como infraestructura sobre la que se apoya el espacio de la opinión pública. Esta última está constituida por las asociaciones especializadas en suscitar temas, en plantear exigencias políticas, articular intereses o necesidades y en ejercer influencia sobre la formulación de los proyectos de ley y las distintas políticas públicas.

Las decisiones que se toman en el «centro», deben atravesar las «esclusas» de los procedimientos democráticos, propios del Estado de derecho, que dependen de esa doble periferia de «esclusas». El complejo parlamentario requiere una especial apertura a los

procesos de formación de la opinión en la «periferia externa». Bajo este modelo, la administración estatal no controla la totalidad de las dinámicas decisionales, ya que su legitimidad requiere del control de los flujos de comunicación, que parten desde afuera, considerando el contexto comunicativo de todos los potencialmente afectados. Si no se cumple esta exigencia, el poder administrativo se autonomiza ilegítimamente. El poder de la sociedad civil influyendo en el sistema político institucionalizado permite, que el sistema de producción y legitimación del derecho se convierta, por medio del sistema de «esclusas», en un campo de deliberaciones públicas, canalizadas hacia la toma de decisiones administrativamente vinculantes, que cuentan con legitimidad ante los miembros de la comunidad jurídica y democrática.

Ello supone un doble movimiento: el «centro» requiere que sus decisiones sean legitimadas por el «mundo de la vida» y a la vez la sociedad civil debe luchar por ejercer su poder comunicativo, ante el poder administrativo. El espacio de la opinión pública puede devenir en un lugar de enfrentamiento argumentativo, en la que se den momentos de crisis, que abran «instantes de movilización», que pueden cambiar las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y el sistema político. Pero estas tensiones son también el espacio de potencial superación de esos mismos conflictos. La sociedad civil actuaría en la espera pública política como un actor de contención y contrapoder de la administración al manifestar las exigencias propias del mundo de la vida.

La condición *sine qua non* radica en garantizar que la opinión pública no sea instrumentalizada, por lo cual cabe resolver las condiciones normativas y jurídicas que permitan mantener esa permanente capacidad deliberativa, en un ámbito de irrestricta autonomía. Este contexto exige garantizar un conjunto de derechos fundamentales para permitir que la «periferia externa» ejerza la presión suficiente sobre los decisores relevantes del sistema político. Se concibe así una sociedad civil con una doble capacidad comunicativa: ofensiva (visibilizadora de denuncias, demandas, interpretaciones, argumentos y propuestas) y defensiva (del propio espacio de opinión pública que contiene sus identidades colectivas).

A su vez la acción de la sociedad civil está limitada al ejercicio de la incidencia, pero se le excluye del ejercicio directo del poder político. Se trata de actores que ejercen influencia, pero no hacen efectivos los reclamos que recogen. Las instituciones mantienen su rol en el procesamiento de las demandas y la producción legítima

del derecho. En este sentido, la democracia deliberativa habermasiana, sin relegar ni sustituir a las instituciones representativas, opera como un punto de conexión reflexiva entre el espacio de la opinión pública, en donde la sociedad civil expresa al mundo de la vida, y la voluntad política que opera sistémicamente en el complejo de las instituciones políticas y parlamentarias, propias de un Estado de derecho.

Un punto de particular relevancia en la propuesta de Habermas, radica en su análisis de la desobediencia civil. La comprende como una trasgresión simbólica de las normas, exenta de violencia, como protesta contra decisiones vinculantes que siendo legales, son consideradas ilegítimas. Esto supone actos ilegales, pero esencialmente simbólicos y no violentos, de carácter público, que hacen referencia explícita a principios, y apelan al «sentido de justicia» (en un sentido rawlsiano). Este proceso de reivindicación de derechos evidencia una tensión entre lo fáctico y válido. Habermas considera que estos actos reivindican «principios utópicos» de las democracias constitucionales, y apelan a la idea de los derechos fundamentales o de legitimidad democrática. El desobediente civil manifiesta la capacidad de la sociedad civil de remitirse a sí misma en casos de crisis, actualizando los contenidos normativos del Estado democrático y haciéndolo valer en contra de su la «inercia sistémica» (Habermas, 2008: 465).

Esta justificación de la desobediencia civil se fundamenta en una «comprensión de la Constitución como proyecto inacabado». El sistema democrático debe reconocer esta forma de crítica, en la medida en que se mantenga lealtad constitucional, expresada en el carácter simbólico y pacífico de la protesta. Se reconoce de esta forma que el Estado de derecho es un proyecto necesitado de permanente revisión y que en el reconocimiento y resguardo de la posibilidad expresar la disidencia radica un indicador clave de la madurez democrática.

Al invocar los «principios utópicos» de la democracia, la desobediencia cívica vincula argumentos de carácter jurídico y moral y por lo tanto reafirma el lazo entre sociedad civil y sociedad política «cuando las tentativas legales de la primera de ejercer influencia sobre la segunda han fracasado y también han quedado agotadas otras vías» (Habermas, 2008: 465). Se busca así que las «esclusas» del Estado se mantengan abiertas, impidiendo su manipulación o clausura. Desde esa legitimidad la sociedad civil

«asedia» a la «fortaleza» del poder administrativo, sin intención de asalto, manteniendo en todo tiempo la frontera entre el poder administrativo y el poder comunicativo. Lo que se busca es «elevar el volumen» de aquello que resuena en los ámbitos de la vida privada:

El poder comunicativo es ejercido a modo de un asedio. Influye sobre las premisas de los procesos de deliberación y decisión del sistema político, pero sin intención de asaltarlo, y ello con el fin de hacer valer sus imperativos en el único lenguaje la fortaleza asediada entiende (Habermas, 2008: 612).

Ese «único lenguaje» que entiende la «fortaleza asediada» es un acervo de razones y argumentos, que el poder administrativo debe considerar y analizar mediante la razón instrumental. Esta concepción abre la sociedad civil a procesos en los que se disputa poder comunicativo. A través de la incidencia efectiva, la participación ciudadana va más allá del marco de los procesos electorales para involucrarse en procesos en los cuales pueda hacer valer sus intereses, necesariamente particulares. Esta forma de concebir las relaciones entre lo estatal y lo social supera la perspectiva hegeliana que ha considerado al Estado como el único defensor de los intereses universales. La democracia deliberativa le da espacio a ejercer un rol en la esfera pública, sin ser descalificada como un campo de intereses dispersos y corporativos, ni tampoco reducida a una estrategia subalterna a las orientaciones del Estado.

CONCLUSIONES

Buscando comprender lo-común se descubre que todas las cosas tienen «la huella/de unos dedos,/ de una remota mano/ perdida/ en lo más olvidado del olvido» (Neruda 1971: 42). Por eso, lo específico en los bienes comunes no se encuentra en recursos, piezas o artefactos. Se ubica en las relaciones humanas, entretejidas por valores, reglas y criterios, que han dejado sus huellas en las cosas. Esas marcas comprueban que las personas poseen disposiciones insospechadas para cooperar y coordinarse en la acción colectiva. Pero esas potencialidades piden un contexto institucional facilitante y protector, que permita que se conviertan en capacidades efectivas.

De allí que el estudio de los bienes comunes demande una polinización recíproca entre diversas perspectivas de análisis, que en su integración logren hacer posible el extenso programa teórico prefigurado por Elinor Ostrom:

Si la ciencia de la sostenibilidad va a crecer para transformarse en una ciencia aplicada madura, tenemos que usar el conocimiento científico adquirido por disciplinas como la antropología, biología, ecología, economía, ciencias ambientales, geografía, historia, derecho, ciencia política, psicología y sociología para construir el diagnóstico y las capacidades analíticas. (Ostrom, Janssen y Anderies, 2007: 15177)

Esta investigación ha buscado sumar a ese listado la contribución de la ética del discurso, entendida como el intento explícito por clarificar unos criterios de justicia que permitan la vida en común. Junto a la búsqueda de esa amplia finalidad se pueden destacar las siguientes conclusiones, expuestas en relación a los objetivos generales que se propuso la investigación.

1. «Bienes comunes», como unidad de sentido, se puede interpretar desde dos paradigmas contradictorios entre sí: uno «dominante» y uno «residual» (Mattei, 2013: 109).

2. El «paradigma dominante», que funda las ciencias económicas, los procesos jurídicos, las instituciones políticas y los pactos constitucionales contemporáneos, asocia esta noción con las instituciones históricas de las sociedades tradicionales y sus normas consuetudinarias. De esa forma, la interpreta como una anacronía.

3. Contradictoriamente, ese mismo paradigma presupone su vigencia funcional en el contexto de la creación de valor económico, la racionalización sistémica y la integración social. Los entiende como *terra nullius*, bienes libres, trabajo doméstico, activos intangibles, capital social, simbólico, o cultural, pero sin reconocer su especificidad conceptual, ni garantizar su protección jurídica.

4. El «paradigma residual», a pesar de su invisibilidad, ha logrado mantener su reproducción a partir de las estructuras simbólicas del mundo de la vida. En ese nivel los bienes comunes no se entienden desde una idea de la verdad como certeza, verosimilitud o exactitud. Se hacen evidentes, como verdad experiencial. Los bienes comunes se «muestran» en la cultura, en las instituciones de la sociedad civil y en los vínculos intersubjetivos. Se puede afirmar que los «comunes globales», los intercambios cualitativos, la economía del don y del cuidado, los lazos de reciprocidad y las instituciones del procomún soportan la convivencia real y cotidiana, operando por vínculos predominantemente no contractuales.

5. El «paradigma dominante» se desplegó a partir del el siglo XVI, en paralelo al triunfo del absolutismo político-jurídico y al ciclo de la acumulación originaria. Se expresó fácticamente en la instauración de *enclosures*, esclavismo, colonialismo, y en la devaluación del trabajo femenino, en el marco de un nuevo «contrato sexual».

6. Este nuevo modelo desconoció la legitimidad del sistema de cartas, fueros, y regulaciones medievales, que permitían que la tierra, el trabajo y el dinero permanecieran *extra commercium*. Se eliminaron así los mecanismos de protección de los bienes comunes, entendidos como recursos naturales (montes comunales, bosques, praderas, fuentes de agua, caza, pesca), herramientas y tecnologías (molinos, telares, bodegas, transportes) modelos de autogobierno (consejos de aldea) o instituciones económico-

sociales (gremios artesanales y menestrales, gildas, hansas, beguinarios, cofradías, montepíos).

7. El sistema medieval permitía la existencia de una «economía moral de la multitud», incrustada en reglas de uso. De esa forma se garantizaba el equivalente a un sistema de derechos económicos básicos, orientado a mantener unos medios de subsistencia y de preservación de la vida, mediante un sistema jurídico pluralista y una gobernanza policéntrica.

8. El «paradigma dominante» se legitimó a partir de la teoría política del «individualismo posesivo», sistematizado en la obra de Hobbes y Locke. Ese giro conceptual asumió que los individuos establecen con su persona y sus capacidades una relación de dominio y control exclusivo. De esa manera, la propiedad se comprendió como una competencia exclusiva del propietario, que tiene el poder omnímodo sobre el objeto poseído. La libertad propietaria, considerada principio absoluto, se disoció de la función social inherente al bien poseído, que así pudo ser mercantilizado de forma incondicionada.

9. El núcleo del razonamiento hobbesiano-lockeano negó la reciprocidad de las obligaciones sociales. Como criticará Kant, la propiedad no viene dada por naturaleza, ni por el trabajo, ni por la fuerza. Es fruto de un pacto político, sujeto y delimitado a las condiciones de la libertad, como principio trascendental. De allí que toda propiedad sea adquirida y demande el acuerdo social. El derecho de propiedad individual no puede desentenderse del derecho a la existencia de la humanidad.

10. Desde el siglo XIX diversas teorías políticas se han reflejado en los atributos del «paradigma residual». Nostalgia romántica por el orden perdido, anhelo de liberación de la nación irredenta, pulsión anarquista contra toda forma de poder dominical, proyecto utopista de falansterios, mutuales o cooperativas, o un orden social cristiano orientado por los principios del destino universal de los bienes, solidaridad participación y subsidiariedad. Con todas sus diferencias, en estas propuestas se atisba una valoración del ámbito de lo-común, no estatal. El dilema, para estas propuestas y para otros comunitarismos similares, radica en su plasmación política.

¿Cómo universalizar y exigir unos determinados modelos de felicidad y vida buena, en sociedades democráticas y pluralistas?

11. Esta tensión se refleja en la obra marxiana, que fluctúa entre la racionalidad productivista o desarrollista del «paradigma dominante» y la valorización de los rasgos socializadores del «paradigma residual». Para Marx la emancipación humana no puede renunciar a la autonomía del sujeto, para volver a la heteronomía de un orden estamental, coercitivo y constrictivo. Pero ese mismo criterio exige que la propiedad privada se despoje de su carácter privativo, en orden a una existencia humana socializada, que permita la apropiación por los productores de sus medios de producción. Una disyuntiva que Marx dejó abierta, al quedar inconclusa su «teoría de la transición».

12. En la actualidad, un largo ciclo de privatizaciones y desregulaciones, acompañadas de políticas monetarias y fiscales restrictivas, ha mermado el rol del Estado. Los bienes públicos han cambiado su carácter o incluso han desaparecido. Esta ruptura ha supuesto un modo de presencia imprevista del «paradigma recesivo», en la medida en que se han evidenciado estas ausencias. Los bienes públicos, que sólo se captaban por el uso que se hacía de ellos, son ahora objeto de atención por sí mismos, ya que han dejado de estar a la mano. Son susceptibles de una nueva consideración, como expresión de «lo-común», o de «lo nuestro».

13. Paralelamente, al alero de la «economía del conocimiento», germinan experiencias productivas que se apartan de la antinomia entre propiedad estatal y propiedad privada. En ellas, el «paradigma recesivo» se ha objetivado en la forma de economía *crowd*, producción *P2P*, *Software* libre, consumo colaborativo y otras dinámicas similares. Ellas utilizan los flujos espontáneos y autorregulados del mercado, pero no bajo la lógica del intercambio entre propietarios. Se trata de vínculos entre co-productores, co-extractores o co-usufructuarios de un bien o un servicio, que se valoriza en la medida en que se utiliza o se trabaja en él.

14. La discusión contemporánea respecto a los bienes comunes ha intentado superar las aporías de la teoría de los bienes públicos de P. Samuelson y la alegoría política de la «Tragedia de los Comunes», formulada por G. Hardin.

15. E. Ostrom logró determinar, a partir de las mismas premisas de Samuelson, la singularidad de los bienes comunes, caracterizándolos como «recursos de uso común» (R.U.C.). Los singularizó bajo los atributos simultáneos de rivalidad y no excluibilidad. De esa forma corrigió las omisiones de la teoría de los bienes públicos.

16. A la vez, refutó la hipótesis de Hardin al describir un conjunto de «Principios de Diseño», característicos de las instituciones de larga duración de los R.U.C., inferidos desde extensos estudios de campo. Para ello la obra de Ostrom vinculó el neo-institucionalismo, la perspectiva del capital social y teoría de la elección racional, para mostrar que los sistemas de «reglas de uso» logran regular las preferencias sociales y ampliar la información disponible para los participantes. De esa forma actúan como estrategias de resolución de conflictos, que fortalecen la reciprocidad. Relativizó así los enfoques deterministas, que subestiman las capacidades de los actores económicos para alcanzar acuerdos mutuamente vinculantes y mantenerlos en el tiempo.

17. La aplicación de estos «Principios de Diseño» colaboran a superar los problemas de acción colectiva, analizados tradicionalmente bajo el modelo del «dilema del prisionero». Muestra que los incentivos individuales y selectivos no son los únicos estímulos eficaces en la acción racional, abriendo de esa forma una vía sólida al estudio de la cooperación, orientada al beneficio recíproco. Para ello resulta fundamental el establecimiento de reglas concordadas por un conjunto de afectados claramente delimitados.

18. Las propuestas de Ostrom se complementan con la hipótesis de la «tragedia de los anticomunes», formulada por Heller y Eisenberg. Estos autores hacen referencia a una circunstancia hipotética, en la cual un conjunto de personas, actuando de forma racional, individual y desarticulada, infrutilizan un bien o recurso que cumple una función o utilidad pública. Se cuestiona así la excesiva aplicación de derechos de propiedad o exclusión, especialmente en el ámbito de la propiedad intelectual, entendida desde los supuestos de individualismo posesivo.

19. El giro conceptual de E. Ostrom permite articular un campo de aproximaciones teóricas y prácticas, que convergen desde distintas disciplinas en su interés por reinterpretar y revalorizar los bienes comunes. Se trata de un enfoque basado en los bienes comunes (*Commons-Based Approach*), cuyo estatuto teórico y práctico se debería analizar desde dos niveles.

20. En un primer sentido, cabe pensarle como una «teoría procedimental de la justicia», que abre a una «tercera dimensión institucional», más allá de la lógica del Estado de bienestar o del Estado mínimo. Ofrece una crítica a la noción individualista y exclusivista de propiedad, para afirmar su función social. De esa manera aporta estrategias innovadoras de cohesión social. El «enfoque basado en los bienes comunes» busca fortalecer los derechos civiles, que garantizan el libre acceso y la preservación de los *commons*, frente a las normas legales y disposiciones contractuales vigentes, que tienden a restringirlos.

21. En un segundo nivel, este enfoque constituye un planteamiento hermenéutico-crítico, que abre a «una forma diferente de racionalidad», capaz de valorizar aspectos de la relacionalidad humana que explican el funcionamiento de las economías colaborativas, del don y de la reciprocidad. Propicia una comprensión de lo-común, que evoluciona desde el plano experiencial, funcional y espontáneo, a su manifestación como realidad plenamente diferenciada.

22. Se puede constatar la aplicación de este enfoque en filosofía del derecho y teoría constitucional (Rodotà, Mattei, Benkler, de Sousa Santos), filosofía política (Rancière, Subirats, Bensaïd, Himanen, Harvey, Negri y Hardt), ecología social (Gorz, Bollier, Linebaugh, Helfrich), economía feminista (Federici) y en especialmente en los estudios sociales y culturales sobre ciencia y tecnología, en el marco del capitalismo cognitivo (Lessig, Bauwens, Stallman, de Moor).

23. Estos estudios coinciden en identificar dos tendencias antitéticas en la economía actual: una propensión a generar valor financiero, a partir de la apropiación de la producción inmaterial, que se crea fuera de los límites de la propiedad privada. Pero esa acumulación

privada tendería a reducir la productividad de la cooperación social, basada en la racionalidad del procomún.

24. De acuerdo a esa tesis, se abre un campo de investigación centrado en la necesidad de armonizar dos criterios: garantizar la tutela de los bienes comunes frente al Estado y al mercado, asignando a esta noción una función constitucional (Rodotà, 2013; Mattei, 2013). Y a la vez, favorecer que el valor creado a partir de la producción P2P, basada en bienes comunes, fluya de regreso a los co-productores o co-creadores, recompensando sus contribuciones al procomún (P2Pvalue, 2014).

25. La aplicación del «enfoque basado en los bienes comunes» en sociedades democráticas y pluralistas debe atender a criterios que superen la «moral de las costumbres». Se debe precaver ante las argumentaciones basadas en el convencionalismo, el emotivismo o el contextualismo autocentrado. La cooperación y la producción entre pares no son unívocamente virtuosas, ya que pueden dar pie al pensamiento gregario y esencialista, o a formas de colectivismo identitario. También las redes criminales establecen acuerdos de cooperación y redes de pares. Y las contribuciones altruistas al dominio público pueden alimentar los dilemas asociados al dinero digital *Bitcoin* o la producción de armas por la vía de diseños 3D, disponibles gratuitamente en internet.

26. Aunque los objetivos buscados mediante vínculos asociativos sean honestos y legítimos, es necesario evitar que la acción colectiva se oriente desde la lógica de la «falacia naturalista», que identifica lo fáctico con lo válido. Para ello es necesario un horizonte de legitimidad normativa que esté por sobre las conveniencias recíprocas de los directamente implicados. La valoración funcional de los sistemas de reglas, arraigadas en el mundo de la vida, no puede impedir que se les critique desde una perspectiva postconvencional.

27. En los estudios de E. Ostrom y su escuela no se advierten con claridad estas distinciones. La conservación y acrecentamiento de un R.U.C. se analiza desde el punto de vista de la eficiencia paretiana. Pero ello no equivale a una distribución socialmente justa y deseable de los recursos. Ni se puede identificar con criterios de responsabilidad solidaria. De la misma manera, los sentimientos de

pertenencia grupal y los compromisos recíprocos, útiles a la hora de resolver los dilemas colectivos, no garantizan que los resultados de su aplicación sean intersubjetivamente válidos.

28. De ello se deduce que la gobernanza de los bienes comunes debe escapar del «solipsismo metodológico», que considera el juicio y la voluntad humana como producto exclusivo de la conciencia individual. En algunas prácticas, basadas en los bienes comunes, se pueden advertir tendencias solipsistas, en tanto predomina en ellas el criterio de «orientación al objetivo», una predisposición a fetichizar la racionalidad tecnológica o se imponen normas heterónomas o socionómicas. El propio interés, estratégicamente calculado, no puede fundar el cumplimiento de normas, contratos y convenios mutuos. Se requiere considerar las necesidades humanas de quienes no han sido incluidos en el pacto.

29. Estas preocupaciones se pueden abordar desde la perspectiva la ética del discurso, que intenta fundamentar la convivencia pública en el contexto de las sociedades complejas y bajo condiciones postmetafísicas. El núcleo de su aproximación radica en el «Principio de Universalización», que de forma pragmático-trascendental permite adoptar normas basándose en el hecho de igualdad comunicativa radical. Este criterio se operativiza en la confrontación de todos los afectados, utilizando exclusivamente la razón discursiva, en condiciones que excluyen la represión y la desigualdad. De esa manera, la obligación moral nace del «reconocimiento lógico-formal de cualquier ser dotado de competencia comunicativa» (Cortina, 2013: 142).

30. Este punto de vista permite superar la lógica del *homo aeconomicus*, basada en la racionalidad objetual, instrumental y estratégica de la propiedad y los intercambios. Introduce un universalismo «trascendentalmente reflexivo», en la medida en que se orienta por el meta-criterio de la «comunidad ideal de comunicación». La verdad moral, bajo esta aproximación, ya no opera como la correspondencia con la naturaleza o como adecuación a una doctrina comprensiva del bien. Se entiende como una exigencia de justicia, que arranca desde un proceso dialógico. Esto no implica desdeñar la función específica de la racionalidad estratégica o las propuestas morales teleológicas, sino

que establece un marco para su interpretación e integración desde el punto de vista postconvencional de las sociedades plurales.

31. De esta forma el proyecto de la ética del discurso entronca y vigoriza la idea de una «democracia del común». Si cada acto de habla implica una exigencia recíproca, quiere decir que la democracia es más que un conjunto de procedimientos neutrales, que se acatan por conveniencia. Es un proceso sustantivo, que exige el establecimiento de relaciones de corresponsabilidad y compromiso que tiendan al fortalecimiento de las capacidades de todos los afectados.

CONCLUSIONS

Seeking to understand “the common” we discover that all things have “the imprint of fingers/ a remote hand / lost in the depths of forgetfulness” (Neruda 1971: 42). Therefore, the specific characteristics of the Commons are not to be found in their resources, parts or artifacts. They lie in human relationships, interwoven with values, rules and criteria, which have left their mark. These imprints prove that people have unexpected predispositions to cooperate and coordinate in collective action. However, these capabilities need an institutional context which is both facilitative and protective, in order to enable them to become effective.

Consequently, a study of the Commons demands a cross pollination between different perspectives of analysis, which in their integration succeeds in enabling the extensive theoretical program represented by Elinor Ostrom:

If sustainability science is to grow into a mature applied science, we must use the scientific knowledge acquired in the separate disciplines of anthropology, biology, ecology, economics, environmental sciences, geography, history, law, political science, psychology, and sociology to build diagnostic and analytical capabilities. (Ostrom, Janssen y Anderies, 2007: 15177)

This research has sought to add the contribution of discourse ethics to this list, understood as the explicit attempt to clarify some criteria of justice which permit communal living. Along with the search for this broad scope, the following conclusions of this investigation can be highlighted, stated in relation to its principal objectives.

1. “Commons” as a unit of meaning can be interpreted from two mutually contradictory paradigms: the “dominant” and the “residual” (Mattei, 2013: 109).
2. The “dominant paradigm”, which is the basis of economic principles, legal processes, political institutions and contemporary constitutional covenants, associates the Commons with historical institutions of traditional societies and their customary laws. Thus, the Commons are interpreted as an anachronism.

3. In contradiction, the same paradigm assumes its functional validity in the context of the creation of economic value, systemic rationalization and social integration. The concept then is understood as terra nullius, free goods, domestic work, intangible assets, social, symbolic, or cultural capital, but without neither recognizing its conceptual specificity nor ensuring its legal protection.

4. The “residual paradigm”, despite its invisibility, has managed to maintain its roots from the symbolic structures of the “Lifeworld” (*Lebenswelt*). At this level “the Commons” are not understood following an idea of truth as certainty, credibility or accuracy. They become evident as an experiential truth. The Commons are “shown” in culture, the institutions of civil society and intersubjective links. It can be affirmed that the Global Commons, qualitative exchanges, gift and care economy, chains of reciprocity and Commons Institutions support real, everyday life, operating predominantly through non-contractual relationships.

5. The “dominant paradigm” unfolded from the sixteenth century, parallel to the triumph of political-legal absolutism, and the cycle of primitive accumulation. In practice, it was expressed in the establishment of enclosures, slavery, colonialism, and the devaluation of women's work in the context of a new “sexual contract”.

6. This new model did not recognize the legitimacy of systems of letters, charters, and medieval regulations which allowed land, labour and money to remain separate from commerce. Thus, protective mechanisms of the Common Goods, understood as natural resources (communal woodlands, forests, grasslands, water fountains, hunting, fishing), tools and technologies (mills, looms, warehouses, means of transport) models of self-government (village councils) or economic and social institutions (Guilds, Hansas, Béguinage) were eliminated.

7. The medieval system allowed the existence of a “moral economy of the crowd”, embedded in rules of use. Thus, the equivalent of a system of basic economic rights was guaranteed, orientated towards

maintaining some means of subsistence and preservation of life through a pluralistic legal system and a polycentric governance.

8. The “dominant paradigm” was legitimized following the political theory of "possessive individualism" systematized in the work of Hobbes and Locke. Their conceptual shift assumed that individuals establish a relationship of dominance and exclusive control over their persona and abilities. In this way, property is understood as an exclusive competence of the owner, who has absolute power over the object he possesses. The freedom of ownership, considered an absolute principal, was dissociated from the inherent social function of the object that is possessed, which thus could be converted to commodities in an unconditional way.

9. The core of the Hobbesian-Lockean argument denied reciprocal social obligations. As Kant would criticize, property is neither given through nature, nor by work, nor by force. It is the result of a political covenant, subject to and limited by the conditions of freedom, seen as a transcendental principle. Hence, all property must be acquired and demands social agreement. Individual property rights cannot ignore the right of the existence of humanity.

10. Since the nineteenth century various political theories have reflected attributes of the “residual paradigm”: romantic nostalgia for the lost order, longing for the liberation of the unredeemed nation, anarchist drives against all forms of power, utopian projects of phalansteries, mutuals or cooperatives, or a Christian social order guided by the principles of the universal destination of goods, solidarity, participation and subsidiarity. Despite all their differences, in all these proposals we perceive an appreciation of the area of “the common”, “what is ours”. The dilemma for these proposals and other similar communitarianisms lies in their political implementation. How to universalize and demand specific models of happiness and good life in democratic and pluralistic societies?

11. This tension is reflected in Marx's work, which fluctuates between the productivist or developmental rationality of the "dominant paradigm" and the appreciation of the socializing features of the "residual paradigm". For Marx, human emancipation cannot give up the autonomy of the subject in order to return to the heteronomy of a stratified, coercive and constraining order.

However, that same criterion requires that private property is relinquished of its private character, with a view to achieving a socialized human existence, which permits producers the appropriation of their means of production. It's a dilemma that Marx left open, as he could not finish his "theory of transition".

12. Nowadays, a long cycle of privatizations and deregulations, accompanied by restrictive monetary and fiscal policies, has reduced the role of the state. Public goods have changed their character or even disappeared. This rupture supposed an unexpected mode of presence of the "residual paradigm", to the extent that these absences have become evident. Public goods, which were only acknowledged because of their use, are now the focus of attention themselves, as they have ceased to be at hand. They are subject to new consideration, being an expression of "the common" or "what is ours".

13. In parallel, under the wing of "knowledge economy", productive experiences germinate that deviate from the antinomy between state-owned and private property. They have objectified the "residual paradigm" in the form of Crowd Economy, P2P production, Free Software, collaborative consumption and similar dynamics. They use the self-regulated and spontaneous market flows, but not under the logic of exchange between owners. They are connections between co-producers, co-extractors or beneficial owners of a good or service that is valued to the extent in which it is used or has been worked on.

14. The current debate about Common Goods has tried to overcome the shortcomings of P. Samuelson's Theory of Public Goods and the political allegory of the "Tragedy of the Commons", proposed by G. Hardin.

15. Following the same premises as Samuelson, E. Ostrom was able to determine the uniqueness of Common Goods, characterizing them as "Common Pool Resources" (C.P.R). She characterized them under the simultaneous attributes of rivalry and non excludability. She thus corrected the omissions of the Theory of Public Goods.

16. Simultaneously, she rejected Hardin's hypothesis, describing a set of “Principles of Design” characteristic of long-term institutions related to the Commons, inferred from extensive field studies. Ostrom's work linked neo-institutionalism, the perspective of social capital and rational choice theory to show that systems of 'rules of use' manage to regulate social preferences and expand the information available to its participants. Thus, Commons Institutions generate conflict resolution strategies that strengthen reciprocity. In this way, Ostrom related deterministic approaches that underestimate the capabilities of the economic actors to achieve mutually binding agreements and maintain them over time.

17. The application of these “Principles of Design” helps overcome collective action problems traditionally analyzed under the model of the “prisoner's dilemma”. It shows that individual and selective incentives are not the only effective stimulus in rational action, thus opening up a solid path in the research of cooperation, oriented towards mutual benefit. To this respect the establishment of rules, agreed on by clearly defined stakeholders, is essential.

18. Ostrom's proposals are complemented by the hypothesis of the “Tragedy of Anticommons” proposed by Heller and Eisenberg. These authors refer to a hypothetical situation in which a group of people acting rationally, individually and disconnectedly, underemploy a good or a resource that has a public function or utility. As a result, the excessive application of property or exclusive rights is questioned, especially in the field of intellectual property, according to the assumptions of possessive individualism.

19. The conceptual turn of E. Ostrom allows us to articulate a field of theoretical and practical approaches, which, coming from different disciplines, converge in their interest in the reinterpretation and revaluation of Common Goods. It is a Commons-Based Approach, whose theoretical and practical status should be analyzed on two levels.

20. In one sense, this approach is to be perceived as a “procedural theory of justice”, which opens ways to a “third institutional dimension” beyond the logic of the welfare state or the minimal state. It offers a critique of the individualistic and exclusivist notion of property in order to reinforce its social function. Consequently, it

provides innovative strategies for social cohesion. The “Commons-Based Approach” seeks to strengthen civil rights, which guarantee free access and preservation of the Commons, against legal norms and contractual provisions, which tend to restrict them.

21. On a second level, it is a critical hermeneutic approach, open to “a different form of rationality”, which is able to value aspects of human relatedness that explain the functioning of collaborative gift and reciprocal economies. It promotes an understanding of the Commons that evolves from the experiential, functional and spontaneous level to its manifestation as a fully differentiated reality.

22. One can find the application of this approach in philosophy of law and constitutional theory (Rodotà, Mattei, Benkler, de Sousa Santos), political philosophy (Rancière, Subirats, Bensaid, Himanen, Harvey, Hardt and Negri), social ecology (Gorz, Bollier, Linebaugh, Helfrich), Feminist Economics (Federici) and especially in social and cultural studies of science and technology in the context of cognitive capitalism (Lessig, Bauwens, Stallman, de Moor).

23. These studies agree on the identification of two antithetical trends in today's economy: a propensity to generate financial value through the appropriation of immaterial production, which is created outside the boundaries of private property. Nevertheless, that private accumulation would tend to reduce the productivity of the social cooperation based on the rationality of the Commons.

24. In accordance with this thesis, a research field opens up which is focused on the need to harmonize two criteria: to ensure the protection of Common Goods against the State and the market, assigning to this notion a constitutional function (Rodotà, 2013; Mattei, 2013), and at the same time, to encourage that the value created through P2P production, based on Common Goods, flows back to the co-producers and co-creators, rewarding their contributions to the Commons (P2Pvalue, 2014).

25. The implementation of the “Commons-Based Approach” in democratic and pluralistic societies must meet criteria that exceed the “moral of customs”. Arguments based on convention,

emotivism or contextualism should be regarded with caution. Cooperation and peer production are not unambiguously virtuous because they can give rise to gregarious and essentialist thoughts, or forms of identity collectivism. Criminal networks also establish cooperation agreements and peer networks. Furthermore, altruistic contributions to the public domain can generate dilemmas associated with Bitcoin digital money or weapon production by means of 3D designs and printing, now freely available on the Internet.

26. Although the aims established through associative connections are honest and legitimate, it is necessary to prevent collective action from being directed after the logic of the “naturalistic fallacy”, which identifies the factual with the morally valid. Therefore, a horizon of normative legitimacy is needed, which should be above the reciprocal conveniences of those directly involved. Functional evaluation of the system of rules, rooted in the lifeworld, cannot impede these systems from being criticized according to a postconventional perspective.

27. In the studies of E. Ostrom and her school of thought, these distinctions are not clearly observed. The conservation and enhancement of C.P.R. are analyzed from the point of view of Pareto efficiency, however this does not amount to a fair and socially desirable distribution of resources. Neither can it be identified by liability criteria. Similarly, feelings of group membership and reciprocal commitment, whilst useful when solving collective dilemmas, don't guarantee that the results of their application are intersubjectively valid.

28. On this basis, we deduce that the governance of the Commons must escape from the “methodological solipsism” which considers human judgement and will as the exclusive product of the individual consciousness. In some practices, based on the Common Goods, solipsistic tendencies can be observed, as they are predominated by the criterion of “goal orientation”, a predisposition to fetishize the technological rationality or to impose heteronomous or socioeconomic standards. Self-interest, strategically calculated, cannot establish the compliance of rules, contracts and mutual agreements. Consideration of the human needs of those who have not been included in the covenant is required.

29. These concerns can be addressed from the perspective of discourse ethics, which seek to support public living in the context of complex societies and under post-metaphysical conditions. The core of its approach lies in the “Universal Principle” which allows the adoption of standards in a transcendental-pragmatic way, based on the fact of radical communicative equality. This criterion is operationalized in the confrontation of all people concerned, exclusively using discursive reason, in conditions that preclude repression and inequality. Thus, moral obligation arises from the “logical-formal recognition of any being endowed with communicative competence” (Cortina, 2013: 142).

30. This point of view overcomes the logic of the homo economicus, based on the objective, instrumental and strategic rationality of property and exchanges. It introduces a “transcendentally reflective” universalism, to the extent in which it is orientated in the meta-criterion of “the ideal communication community”. Moral truth, under this approach, no longer operates as a correspondence with nature or an adaptation to a comprehensive doctrine of the good. It is understood as a demand for justice that starts from a dialogical process. That does not mean that the specific role of strategic rationality or teleological moral proposals are neglected, but it provides a framework for interpretation and integration from the point of view of postconventional plural societies.

31. Thus, the project of discourse ethics connects with and strengthens the idea of a “democracy of the common”. If every speech act implies a reciprocal demand, this means that democracy is more than a set of neutral procedures that are followed for convenience. It is a substantive process that requires the establishment of relations of responsibility and commitment, which tend to strengthen the capacities of all those concerned.

BIBLIOGRAFÍA

- Abitbol, Pablo y Botero, Felipe (2005): «Teoría de elección racional: estructura conceptual y evolución reciente» en *Colombia Internacional*, 62, pp. 132 - 145.
- Accardo, Alain (2010): «La gratuité contre les eaux tièdes du réformisme», en *Le Sarkophage* 20, 09, Lyon.
- Acemoğlu, Daron y Robinson, James A. (2012): *Por qué fracasan los países*, traducción de Marta García Madera, Deusto, Madrid.
- Adame de Heu, Wladimiro (1997): *Sobre Los Orígenes del Liberalismo Histórico Consolidado en España (1835-1840)*, Publicaciones Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Aglietta, Michel (1998): *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*, Siglo XXI, Madrid.
- Aguilera Klink, Federico (1991): « ¿La tragedia de la propiedad común o la tragedia de la malinterpretación en la economía?», en *Agricultura y sociedad*, 61, pp. 157- 181.
- _____ (2012): «Elinor Omstrom, las instituciones y los recursos naturales de propiedad común: pensando con claridad más allá de las panaceas», en *Revista de economía crítica*, 4, pp. 340-361
- Alberts, Michel (1992): *Capitalismo contra capitalismo*, Paidós, Barcelona.
- Álvarez, Claudio (2014): «El Gamonal se prepara para seguir defendiendo su calle», en *El País*, Madrid, 15 de enero de 2014.
- Altamira y Crevea, Rafael (1981): *Historia de la propiedad comunal; estudio preliminar por Alejandro Nieto*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid.
- Althusser, Louis (1967): *La revolución teórica de Marx*, traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI, México.
- Álvarez, Pilar (2013): «Desayuno con Zygmunt Bauman. Hemos perdido el arte de las relaciones sociales» en *El País*, 12 de junio de 2013.
- Amnesty International (2013): *Gezi Park Protest. Brutal denial of the right to peaceful assembly in Turkey*, Amnesty International, International Secretariat, Londres.

- Anderson, Perry (1979): *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, traducción de Santos Juliá Díaz, Siglo XXI, Madrid.
- Andersson, Krister P. y Ostrom, Elinor (2008): «Analyzing decentralized resource regimes from a polycentric perspective», en *Policy Sciences*, 41, 1, pp 71-93.
- Antón Troyas, Ricardo (2013): «Rumbo a ColaBoraBora. Un paraíso en proceso de exploración en torno al procomún», en *Teknokultura*, 10, 1, pp. 207-220.
- _____ (2012): «Hardin, Ostrom y los recursos de propiedad común: un desencuentro inevitable y necesario», en *Documentación social* 165, pp. 15-48.
- Apel, Karl-Otto (1983): «Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion» en *Archivio di Filosofia*, LI, pp. 375-434.
- _____ (1985): *La transformación de la filosofía, Tomo II, El apriori de la comunidad de comunicación*, traducción Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, Taurus, Madrid.
- _____ (1986): *Estudios éticos*, traducción de Carlos de Santiago, revisión de Ernesto Garzón Valdés, Ruth Zimmerling, Alfa, Barcelona.
- _____ (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso. Introducción de Adela Cortina*. Paidós, ICE - UAB, Barcelona.
- Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique (2005): *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- Aristóteles (1951): *Política*, edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Arrow, Kenneth J. (1951): *Social Choice and Individual Values*, John Wiley and Sons, Nueva York.
- Attali, Jacques (1989): *Historia de la Propiedad*, Planeta, Barcelona.
- Austin, John L. (1982): *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Paidós, Barcelona.
- Azuela, Antonio (2007): «El panorama de ideas sobre el impuesto a la propiedad», en *Temas críticos en políticas de suelo en America Latina*, Smolka, Martim y Laura Mullahy (eds.), Lincoln Institute of Land Policy, Cambridge, MA.
- Badiou, Alain (1999): *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires.

- Baltodano, Andrés-Pérez (2006): «Los derechos ciudadanos y la defensa de los Comunes en América Latina» en *Conferencia Internacional Comunes y Ciudadanía*, Fundación Heinrich Böll, México.
- Barber, Benjamin R. (1992): «Jihad v. McWorld», en *Atlantic Monthly* 269, pp. 59–65.
- Barbrook, Richard y Cameron, Andy (1996): «The Californian Ideology», en *Science as Culture*, 26, pp. 44–72.
- Barbrook, Richard (2007): *The Class of the New*, Mute Publishing.
- Barcellona, Pietro (1996): *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid.
- Bauwens, Michel (2005): «The Political Economy of Peer Production» [en línea] <<http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=499>> [consulta: 17/04/2013].
- _____ (2012): «Peer-to-Peer Relationality», [en línea] <<http://blog.p2pfoundation.net/essay-of-the-day-peer-to-peer-relationality/v-2012/03/04/>> [consulta: 17/06/2013].
- _____ (2013): «Plan para una sociedad p2p: El Estado socio y la economía ética», [en línea] <http://p2pfoundation.net/Plan_para_una_sociedad_P2P> [consulta: 14/05/2013].
- Bauer, Joaquim (2008): *Das kooperative Gen, Evolution als kreativer Prozess*, Heyne Verlag, Múnich.
- Barrett, Mark; Bedford, Dick; Skinner, Elizabeth; Vergles, Eva (2011): *Assured Access to the Global Commons*, Supreme Allied Command Transformation, North Atlantic Treaty Organization, Norfolk, Virginia.
- Barrueto, Luis Eduardo (2011): «Instituciones y Reglas: La Escuela de Bloomington y sus Aportes a la Ciencia Económica», en *Laissez-Faire*, 5 pp. 73-82.
- Bataille, Georges (1987): *La parte maldita; precedida de La noción de gasto*, prólogo y traducción de Francisco Muñoz Escalona, Icaria, Barcelona.
- Bell, Daniel (1976): *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza.
- Belloc, Hilaire (2009): *An Essay on the Restoration of Property*, IHS Press, Norfolk, VA.
- Benjamin, Walter (1989): *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires.
- _____ (2011): «Tesis de filosofía de la historia», traducción y guía de lectura a cargo de José Sánchez Sanz y Pedro Piedras

- Monroy, en *Duererías. Analecta Philosophiae, Revista de Filosofía*, 2ª época, 2.
- Benkler, Yochai (2003): «The Political Economy of Commons», en *Upgrade, The European Journal for the Informatics Professional*, IV, 3, pp. 6-9.
- _____ (2006): *The wealth of networks : how social production transforms markets and freedom*, Yale University Press, New Haven, Conn.
- Benkler, Yochai *et al.* (2013): «Social Mobilization and the Networked Public Sphere: Mapping the SOPA-PIPA Debate» en *Berkman Center Research Publication*, 16, [en línea] <<http://ssrn.com/abstract=2295953>> [consulta: 12 de enero, 2014]
- Benkler, Yochai y Nissenbaum, Helen (2006): «Commons-based Peer Production and Virtue», en *The Journal of Political Philosophy*: 14, 4, pp. 394–419.
- Bensaïd, Daniel (2007): «Marx y el robo de leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad, posfacio a Marx», en *Los debates de la Dieta Renana*, Gedisa, Barcelona.
- Berardi, Franco (2003): *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Berdichewsky, Bernardo (2002): *Antropología social: introducción*, Lom, Santiago.
- Berle, Adolf A. y Means, Gardiner C. (1997): *The modern corporation and private property. Introducción Murray L. Weidenbaum and Mark Jensen*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ.
- Bertomeu, María Julia (2004): «De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo. Un cambio metodológico «menor» con consecuencias políticas revolucionarias», en *Isegoría*, 30, pp. 127-134.
- Binmore, Kennet (2011): *La teoría de juegos: una breve introducción*, Alianza, Madrid.
- Bloch, Ernst (2006): *El principio esperanza [2]*, edición de Francisco Serra, Trotta, Madrid.
- Bloch, Marc (2006): *L'histoire, la guerre, la resistance*, Gallimard, Paris.
- Blond, Philip (2010): *Red Tory: How Left and Right have Broken Britain and How we can Fix It*, Faber, Londres.

- Blondeau, Olivier *et al.* (2004): *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Bodin, Jean (1992): *Los seis libros de la república; traducidos de lengua francesa y enmendados catholicamente por Gaspar de Añastro Isunza*, edición y estudio preliminar por José Luis Bermejo Cabrero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Bodinier, Bernard y Teyssier, Eric (2000): *L'événement le plus important de la Révolution. La vente des biens nationaux*, Société d'études robespierristes/CTHS, Paris.
- Bolivia, Estado plurinacional de (2008): *Constitución política del Estado*, Gaceta Oficial del Estado plurinacional de Bolivia, La Paz.
- Bollier, David (2003): «El redescubrimiento del procomún», en *Novática*, 163, S, pp. 10-12.
- _____ (2011): «The Marginalization of the Commons and What to Do About It», en *International Association for the Study of the Commons Conference*, Hyderabad.
- _____ (2012): «The Commons as a New Paradigm for Governance, Economics and Policy, Remarks by David Bollier», en *Commons Strategies Group for the American Academy*, Fundación Heinrich Böll, Berlín.
- Bollier, David y Helfrich, Silke (2012): *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*, Levellers Press, Amherst, MA.
- Boyle, James (2005): *El segundo movimiento de cercamiento y la construcción del dominio público*, Seminario interno, carrera de Cs. de la Comunicación, Universidad de Bs. As., Buenos Aires.
- Botto, Andrea (2008): «Algunas tendencias del catolicismo social en Chile: reflexiones desde la historia», en *Teología y Vida* Vol. XLIX pp. 499-514.
- Braña, Francisco Javier (2004): «Teoría de los bienes públicos y aplicaciones prácticas. Presentación de un número monográfico sobre bienes públicos», en *Estudios de economía aplicada* 22, 002, pp. 177-185.
- Braudel, Fernand (1974): *Civilización material y capitalismo*, Labor, Barcelona.
- Brissot de Warville, Jacques Pierre (1780): *Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature, pour servir de premier chapitre à la "Théorie des loix" de M. Linguet*, [en línea]

- <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6472q>> [consulta: 23/10/2012].
- Buchanan, James (1965): *An Economic Theory of Clubs. Public Goods & Market Failures*, Tyler Cowen, Nueva Jersey.
- _____ (2009): *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*, traducido por Verónica Sardón, Katz, Madrid.
- Buchanan, James y Yoon, Yong (2000): *Symmetric Tragedies: Commons and Anticommons*, Journal of Law and Economics, XLIII, 1, pp 1-14
- Burger, Joanna, ed. (2001): *Protecting the commons: a framework for resource management in the America*, Island Press, Washington.
- Busaniche, Beatriz *et al.* (2007): *MABI: monopolios artificiales sobre bienes intangibles*, Ediciones Fundación Vía Libre, Córdoba.
- Calvo, Patrici (2012): *Racionalidad económica. Aspectos éticos de la reciprocidad*. Tesis doctoral, doctorado interuniversitario en Ética y Democracia, Universidad Jaume I, Castellón de la Plana.
- Cárdenas, Juan Camilo (2010): *Cooperación y competencia en la economía de la biodiversidad*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá.
- _____ (2011): «Cooperación y Competencia en los Niños: el papel de las habilidades no-cognitivas en la acumulación de capital humano y capital social desde las edades tempranas», en *Foro Económico*, 29 de marzo de 2011.
- Cárdenas, Juan-Camilo y Ostrom, Elinor (2004): «What do people bring into the game? Experiments in the Field About Cooperation in the Commons», en *Agricultural Systems*, 82, 3, pp. 307-326.
- Cassano, Franco (2004): *Homo civicus: la ragionevole follia dei beni comuni*, Edizioni Dedalo, Roma.
- Cassirer, Ernst (2003): *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castán Esteban, José Luis (2007): *Vocabulari de la ramaderia medieval*, [en línea] <http://66.7.221.70/~portelli/histo_sXVIIdiccioramader.htm> [consulta: 03/ 06/2012].
- Castellanos, Daniel (2005): La evolución de la noción de justicia de Rawls a Binmore, en *Documento CEDE 64*, Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Castells, Manuel (1999): *La sociedad red*, Alianza, Madrid.

- CCCB (2013): *En común - Debate de Barcelona. Ciclo de conferencias 14 de enero y el 11 de marzo de 2013*, Servicio de Prensa del CCCB, Barcelona.
- Clemente de Alejandría (1988): *El Pedagogo*, traducción y notas de J. Sariol Díaz, introducción de A. Castiñeira Fernández, Gredos, Madrid.
- Coase, Ronald H. (1992): «El problema del costo social», en *Estudios Públicos* 45, Santiago, pp. 81- 134.
- Coloma, Germán (2003): «La tragedia de los comunes y la tragedia de los anticomunes: una reinterpretación», en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Económicas*, 48, pp. 173-180.
- Conill, Jesús (2001): *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración; prólogo de Pedro Laín Entralgo*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2004): *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2006): *Ética Hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid.
- Consejo Pontificio Justicia y Paz (2005): *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Conferencia Episcopal Chile, Santiago.
- Consiglio Regionale del Piemonte (2007): *Commissione Rodotà sui beni pubblici*. [en línea] <<http://www.astrid-online.it/Riforma-de2/Documenti/Commissione-Rodot-.pdf>> [consulta: 14/09/2012].
- Coriat, Benjamin (1992): *Pensar al revés: Trabajo y organización de la empresa japonesa*, Siglo XXI Editores, México.
- Cortina, Adela (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel*. Sígueme, Salamanca.
- _____ (1986): *Ética mínima*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1988b): «Dignidad y no precio: más allá del economicismo», en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Antrophos, Barcelona, p. 145ss.
- _____ (1990): *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1993): *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1995): «La educación del hombre y del ciudadano», en *Revista iberoamericana de educación*, 7, pp. 41-63.
- _____ (1996): «El estatuto de la ética aplicada: Hermenéutica crítica de las actividades humanas», en *Isegoría* 13 pp.119-134.
- _____ (1997): *Ciudadanos del Mundo*, Alianza, Madrid.

- _____ (1998): *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid.
- _____ (2003a): «Ética cívica y ética de mínimos: el papel de las fundaciones donantes» en *Seminario Internacional La filantropía en América Latina*, Fundación ProHumana, Santiago.
- _____ (2003b): «El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional», en Cortina, Adela y García-Marzá, Domingo, *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, pp. 13-44.
- _____ (2005): *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid.
- _____ (2007): «Ethica cordis», en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, pp. 113-126.
- _____ (2009): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo.
- _____ (2010): *Conferencia de Adela Cortina. Cátedra globalización y Democracia*, Universidad Diego Portales, transcripción editada de la grabación de la ponencia, UDP, Santiago.
- _____ (2010b): *Justicia Cordial*, Trotta, Madrid.
- _____ (2011): *Neuroética y neuropolítica; Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2013): «Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética?», en *Isegoría*, 48, pp. 127-148.
- Cortina, Adela y García Marzá, Domingo (2003): *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid.
- Cortina, Adela y Martínez Navarro, Emilio (2001): *Ética*, Akal, Madrid.
- Council of Europe (2012): «Redefining and Combating Poverty: Human Rights, Democracy and Common Goods in Today's Europe», en *Trends in Social Cohesion* 25, Estrasburgo.
- Costa, Joaquín, et al. (1981): *Derecho consuetudinario y economía popular de España, Tomo II*, Guara, Zaragoza.
- Cristi, Renato (2011): *El pensamiento político de Jaime Guzmán: una biografía intelectual*, Lom, Santiago.
- Cruz, Antônio (2011): «La acumulación solidaria. Los retos de la economía asociativa bajo la mundialización del capital», en *Revista de estudios cooperativos*, 16, 1, pp. 16-37.
- Chartier, Gary & Johnson, Charles W. editores (2011): *Markets Not Capitalism: Individualist Anarchism Against Bosses, Inequality*,

- Corporate Power, and Structural Poverty*, Minor Compositions, Sussex.
- Chomsky, Noam (2012): «How the Magna Carta became a Minor Carta», en *The Guardian*, 24 y 25 de julio 2012, Londres.
- Christesen, Paul (2001): *Society and economy in Archaic and Classical Greece*, Columbia University Press, Nueva York.
- Da Silva Nascimento, Marta Leite, *et al.* (2006): «De catador de lixo a agente ambiental: educação ambiental na qualidade de vida», en *O mundo da saúde* 30, 30, 4, pp. 581-587.
- D'Alisa, Giacomo (2013): «Bienes comunes: las estructuras que conectan», en *Ecología política, cuadernos de debate internacional*, 45, pp. 30-40.
- Daffara, Carlo *et al.* (2013): *Impacto de la reutilización del software de fuentes abiertas en la Economía*, Dossier Cenatic, Madrid.
- Dahl, Robert (1992): *La democracia y sus críticos*, Paidós, Madrid.
- Daiber Birgit y Houtart, François (2012): *Un paradigma poscapitalista: el Bien Común de la Humanidad*, Ruth Casa Editorial, Panamá.
- Dávalos, Carlos (2013): «Acceder antes que poseer», en *El País Semanal*, 14 de octubre 201, Madrid.
- D'Escoto, Miguel y Boff, Leonardo (2010): «Declaración universal de bien común de la tierra y de la humanidad», en *Éxodo*, 103, pp. 23-24.
- De Benoist, Alain (2002): «Relire Rousseau», en *Critiques Théoriques*, L'Age d'Homme, Lausanne, pp. 313–31.
- De la Cuesta, Paz M. (2000): «Software libre o propietario: Cuestión de Ideas», [en línea] <<http://www.instisec.com/publico/verarticulo.asp?id=60>> . [consulta: 12/12/2013].
- Delmas-Marty, Mireille (2005): «Estudios jurídicos comparados e internacionalización del derecho», en *Chaire d'études juridiques comparatives et internationalisation du droit*, Collège de France, Paris.
- De Moor, Tine (2013): *Homo cooperans. Institutions for collective action and the compassionate society*, Inaugural lecture, Universiteit Utrecht, Utrecht.
- Denoun, Martin y Valadon, Geoffroy (2013): « ¿Poseer o compartir? », en *Le Monde diplomatique*, ed. Chile, XIV, 12, pp. 24-25.
- Derrida, Jacques (1984): *De la Gramatología*, Siglo XXI, México.

- Dilthey, Wilhelm (1944): *Hombre y mundo*, traducción de Eugenio Imaz, F.C.E, México.
- Dívar Garteizurrecoa, Javier (2010): «Reflexiones: Peter Cornelius Plockboy y la república cooperativa», en *Revesco* 102 -2, pp. 145-153.
- Drucker, Peter Ferdinand (1968): *The age of discontinuity : guidelines to our changing*, Harper & Row Society, Nueva York.
- Duguit, León (2006): *Las transformaciones del derecho público*, Analecta, Pamplona.
- Dumont, Gerard Françoise (2011): «Falsas evidencias sobre la población mundial», en AA.VV., *¿Un planeta sobrepoblado? Desarrollo demográfico en Chile y el mundo*, Aún Creemos en los sueños, Santiago.
- Durkheim, Émile (1993): *Escritos Selectos. Introducción y selección de Anthony Giddens*, traducción de Ricardo Figueroa, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique (1975): *El Humanismo Helénico*, Universitaria, Buenos Aires.
- _____ (1990): *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. Siglo XXI, México.
- Ecuador, República de (2008): *Constitución de la República del Ecuador*, Registro Oficial del Ecuador, Quito.
- Eggertson, Thráinn (2009): «Hardin's Brilliant Tragedy and a Non-Sequitur Response», en *Journal of Natural Resources Policy Research*, 1, 3 pp. 265-68.
- Ehrlich, Paul R. (1968): *The Population Bomb*, Sierra Club, Ballantine Books.
- Eliade, Mircea (1974): *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid.
- Engels, Friedrich (1978): *Anti-Dühring o La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring: (introducción al estudio del socialismo)*, traducción de José Verdes Montenegro y Montoro, Ayuso, Madrid.
- _____ (1979): *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Nuevo Horizonte, Cali.
- Engen, Darel (2004): «The Economy of Ancient Greece», en *EH.Net Encyclopedia*, Economic History Association, Tucson, AZ.

- Espinoza Lolas, Ricardo A. (2002): «Algunas reflexiones sobre la “formalidad”, el “de suyo” y el “prius”» en *The Xavier Zubiri Review*, 4, pp. 67-99.
- Estellés Arolas, Enrique (2011): *La otra cara del crowdsourcing: desventajas, gastos y complicaciones* [en línea] <<http://www.crowdsourcing-blog.org/la-otra-cara-del-crowdsourcing-desventajas-gastos-y-complicaciones/>> [consulta:16/04/ 2013].
- Estellés Arolas, Enrique y González Ladrón-de-Guevara, Fernando (2012): «Towards an integrated crowdsourcing definition», en *Journal of Information Science*, XX (X) pp. 1-14.
- Fairlie, Simon (2009): «A Short History of Enclosure in Britain», en *The Land Issue* 7, Charmouth, p. 27.
- Fals Borda, Orlando (1978): «El ‘secreto’ de la acumulación originaria de capital: una aproximación empírica», en *Estudios Sociales Centroamericanos*, VII, 20, pp. 173-189.
- Federici, Silvia (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, 2ª Edición*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- _____ (2011): «Para un análisis de sexo, clase y raza», en *Página12*, 15 de abril de 2011, Buenos Aires.
- Felber, Christian (2012): *La economía del bien común*, Deusto, Barcelona.
- Ferraro, Emilia (2004): *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo*, Flacso-Sede Ecuador, Quito.
- Fletcher, Joseph F (1966): *Situation Ethics: The New Moralit*, John Knox Press, Westminster.
- FLOK Research Team (2013): «An Open Letter to the Commoners and Co-operators of the World to participate in the Ecuadorian transition towards an Open Commons-based Knowledge Society», [en línea] <<http://flokociety.org/carta-abierta/>> [consulta: 10/10/2013].
- Finley, Moses (1975): *La economía de la Antigüedad*, FCE, México.
- Firth, Raymond (1963): *Tipos humanos: una introducción a la antropología social*, Eudeba, Buenos Aires.
- Foster, John Bellamy (2011): «The Ecology of Marxian Political Economy», en *Monthly Review* 63, 4, p. 14.

- Foucault, Michel (1980): *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca, Cornell University Press, Nueva York.
- France, Convention Nationale (1793): «Décret de la Convention nationale, du 10 juin 1793», [en línea]. <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6472815x>>. [consulta: 25/08/2012].
- Francisco, Papa (2013): *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica del Santo Padre Francisco sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, Tipografía Vaticana. Roma.
- Freire, Juan (2007): «Las patentes reducen la transferencia de conocimiento científico: anticomunes en biomedicina», en *Del procomún analógico a los nuevos espacios públicos híbridos*, Medialab Prado, Madrid.
- Fromm; Erich (1970): *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México.
- Fundación Heinrich Böll, Oficina México, Centro América y Caribe (2010): *Conferencia Internacional sobre Bienes Comunes. Construyendo una plataforma política basada en los bienes comunes*, 31 de octubre al 2 de noviembre de 2010, Berlín.
- Fuster, Joan (1967): *Nosotros, los valencianos*, Península, Barcelona.
- Fuster, Mayo (2012): «Horizonte del procomún digital», en *Documentación social* 165, pp. 67-88.
- Free Software Foundation (2009): «¿Por qué Copyleft?», [en línea] <<http://www.gnu.org/copyleft/copyleft.es.html>> [consulta: 06/03/2012]
- Gadamer, Hans-Georg (1996): *Verdad y Método*, Tomo I, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca.
- Galbraith, John Kenneth (1986): *El nuevo Estado industrial*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- García Bacca, Juan David (1973): *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Colección de Filosofía, Caracas.
- García Espín, Patricia (2011): «Breve historia de la comuna campesina en el socialismo ruso del s. XIX», en *Laberinto* 32, pp. 63- 72.
- García Linera, Álvaro (2013): *Speech at 4th Congress European Left Congress*, European Left Party, Bruselas.

- García Marzá, Domingo (1992): *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2004): *Ética empresarial: del dialogo a la confianza*, Trotta, Madrid.
- _____ (2008): «Sociedad civil: una concepción radical», en *Recerca, revista de pensament i anàlisi*, 8, pp. 27-46.
- Garrido, Samuel (2011) «Las instituciones de riego en la España del este: una reflexión a la luz de la obra de Elinor Ostrom», en *Historia Agraria, : Revista de agricultura e historia rural*, 53, pp. 13-42.
- Geisler, Charles E. (1979): «Control local versus control social en la planificación del uso de la tierra. Perspectivas sociológicas», en *Agricultura y sociedad*, 13, pp. 15-41.
- Glasman, Maurice (1996): *Unnecessary Suffering: Management, Markets and the Liquidation of Solidarity*, Verso, Londres.
- _____ (2013): «Politics, Employment Policies and the Young Generation», En: *20^a Conferencia Internacional Repensar la Solidaridad para el Empleo: Los retos del siglo XXI*, en Fundación Centesimus Annus Pro Pontifice, Roma.
- Godelier, Maurice (1998): *El enigma del don. Dinero, Regalos, objetos santos*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Gómez, José María (2012): «De Porto Alegre a Mumbai. El Foro Social Mundial y los retos del movimiento altermundista», en *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*, Observatorio Social de América Latina, 6, CLACSO, Buenos Aires, pp. 96-109.
- Gordillo, Luis ed. (2006). *La protección de los bienes comunes de la humanidad: un desafío para la política y el derecho del siglo XXI*, Trotta, Madrid.
- Gordon Childe, Vere (1984): *La evolución social*, traductora María Rosa de Madariaga, revisión, M. Contreras, Alianza, Madrid
- Gorz, André (2008): «Le travail dans la sortie du capitalisme», en *Ecorev*, 28, 31, Paris.
- Gramsci, Antonio (1999): *Selección de los Cuadernos de la cárcel*, ERA- Benemérita Universidad de Puebla, México.
- Gray, John (1993): «Hayek: el orden espontáneo en las sociedades post-comunistas en transición», en *Estudios públicos*, 50, Santiago, pp. 131- 149.
- Greenpeace España (2013): «Deja vu en Castilla La Mancha, La política forestal retrocede 150 años», [en línea] <<http://m.greenpeace.org/espana/es/high/Blog/deja-vu-en->

- castilla-la-mancha-la-politica-fore/blog/43835/> [consulta: 12/07/2012].
- Grossi, Paolo (2003): *Mitología jurídica de la modernidad*, traducción de M. Martínez Neira, Trotta, Madrid.
- Gutiérrez Vidal, César (2010): «La tierra de campos zamorana: organización social de un ámbito comarcal en la Edad Media (Siglos X -XV) », Tesis doctoral Instituto Universitario de Historia, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- Gutiérrez-Rubí, Antoni (2012): «El procomún y la respuesta a la crisis», en *Documentación social* 165, pp. 103-118.
- Gutiérrez-Rubí, Antoni y Freire Juan (2013): *Manifiesto Crowd* [en línea] <<http://www.manifiestocrowd.com/>> [consulta: 12/07/2013].
- Habermas, Jürgen (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- _____ (1985b): *Historia y crítica de la opinión pública*, Península, Barcelona.
- _____ (1990): *Pensamiento postmetafísico*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid.
- _____ (1999): *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid.
- _____ (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Trotta, Madrid.
- _____ (2008): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
- Halimi, Serge (2013): «Estrategia para una reconquista», en *Le Monde diplomatique, ed. Chile*, XIV, 09, p. 24.
- Hardin, Garrett (1968): «The Tragedy of the Commons», en *Science* 13, 162, 3859 pp. 1243-1248
- _____ (1978): «Political requirements for preserving our common heritage», en Brokaw. H. P. (ed.), *Wildlife and America*, Council on Environmental Quality. Washington, pp. 310-317.
- Hardt Michael (2011): «The Common in Communism» en Costas Douzinas y Slavoj Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, Verso, Londres.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2011): *Commonwealth*, Akal, Madrid.
- Hart, John (2006): *Sacramental Commons: Christian Ecological Ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Harvey, David (2004): *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid.

- _____ (2005): «Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión», en *Herramienta* 29, pp. 7-21.
- _____ (2009): «Commonwealth: An Exchange with Michael Hardt and Antonio Negri», en *Artforum* 48, 3, pp. 210-221.
- _____ (2011): «The Future of the Commons», en *Radical History Review*, 109, pp. 101-107.
- Hartzog, Paul (2003): «Global Commons: Is Definition Possible?», Bachelor's Thesis, Department of Political Science, University of Utah.
- Heath, Joseph (2009): *Lucro sucio: economía para los que odian el capitalismo*, Taurus, Madrid.
- Hegel, Geor Wilhelm Friedrich (1992): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Universitat de València, Servei de publicacions, Valencia.
- _____ (2000): *Filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Heinrich Böll Stiftung (2012): *Economics and the Common(s) Conference: from Seed form to Core Paradigm. Exploring New Ideas, Practices and Alliances*, 22–24 de mayo de 2013, Berlín.
- Helfrich, Silke, ed. (2008): *Genes, bytes y emisiones: Bienes comunes y ciudadanía*, Fundación Heinrich Böll Latinoamérica, México.
- Heller, Michal (1998): «The Tragedy of the Anticommons», en *Harvard Law Review*, 111, 3, pp. 622-687.
- Heller, Michal A. y Eisenberg, Rebecca S. (1998): «Can Patents Deter Innovation?. The Anticommons in Biomedical Research», en *Science*, 280, pp. 698-701.
- Henrich, Joseph, et al. (2001): «In Search of Homo Economicus: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies», en *Economics and Social Behavior*, 91, 2, pp. 73-78
- Herder, Johann Gottfried (1959): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, traducción de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
- Herrera Flores, Joaquín (2008): «La complejidad de los derechos humanos. Bases teóricas para una redefinición contextualizada» en *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, 1, p. 103-135,
- Hess, Charlotte y Ostrom Elinor (2006): «An Overview of the Knowledge Commons», en *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice*, MIT Press, pp. 3-26.
- Himanen; Pekka (2002): *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Destino, Barcelona.

- Hinkelammert, Franz (2009): «La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis», [en línea] <<http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/205-la-critica-de-la-economia-politica-la-critica-de-la-religion-y-el-humanismo-de-la-praxis.html>> [consulta: 13/03/2012]
- _____ (2002): *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brower, Bilbao.
- Hobbes, Thomas (2003): *Leviatán*, Losada, Buenos Aires.
- Hoeschele, Wolfgang (2010): *The Economics of Abundance. A Political Economy of Freedom, Equity, and Sustainability*, Gower, Surrey.
- Honneth, Axel (1999): «Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica UCM*, 32, pp. 17-38.
- _____ (2011): *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid.
- Hoppe, Hans-Hermann (2007): «Falacias de la teoría de los bienes públicos y la producción de seguridad», en *Procesos de mercado: Revista Europea de Economía Política*, 1, pp. 229-256.
- Houtart, François (2009): «Hoja de ruta para una economía liberadora», en *Éxodo*, 100, pp. 21-23.
- _____ (2011a): «From “Common Goods” to the “Common Good of Humanity”», en *HAOL*, 26, pp. 87-102.
- _____ (2011b): «El concepto de Sumak Kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad», en *Revista de filosofía, Universidad el Zulia*, 29, 69, pp. 7-33.
- Hume, David (2001): *Tratado sobre la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*, traducción de Vicente Viqueira, Servicio de publicaciones de la Diputación de Albacete.
- Huws, Ursula (2003): *The Making of a Cybertariat. Virtual Work in a Real World*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Iglesias Turrión, Pablo; Espasandín López, Jesús y Errejon Galvan, Iñigo (2008): «Devolviendo el balón a la cancha: Diálogos con Walter Mignolo», en *Tabula Rasa* 8, pp. 283- 319.
- Jonas, Hans (1995): *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Introducción de Andrés Sánchez Pascual, traducción de Javier M^a Fernández Retenaga, Herder, Barcelona.

- Juan Pablo II, Papa (1988): *Sollicitudo Rei Socialis. Preocupación por los problemas sociales*, San Pablo, Madrid.
- _____ (1991): *Centesimus Annus - la problemática social hoy*, Paulinas, Madrid.
- Kant, Immanuel (1993): *Teoría y práctica*, traducción de M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- _____ (1994a): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- _____ (1994b): *La metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- _____ (2005): *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid.
- _____ (2006): *La paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid.
- _____ (2012): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, edición de y Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid.
- Kautsky, Karl (1934): «Marxism and Bolshevism: Democracy and Dictatorship», en Joseph Shaplen and David Shub (eds.), *Socialism, Fascism, Communism*, American League for Democratic Socialism, Nueva York.
- Keane, John (2003): *Global Civil Society?*, Cambridge University Press, Londres-Nueva York.
- _____ (2009): *The Life and Death of Democracy*, Simon & Schuster, Londres.
- Kelly, Kevin (1997): *New Rules for the New Economy. 10 radical strategies for a connected world*, Penguin Books, Nueva York.
- Kitch, Edmund W. (2003): «Comment on the tragedy of the anticommons in biomedical research», en Magnus, D., Caplan, A., MacGee, G. (eds.) *Who Owns Life?*, Prometheus books, Nueva York.
- Krader. Laurence (1988): *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Pablo Iglesias, Siglo XXI, Madrid.
- Krugman, Paul y Wells, Robin (2006): *Introducción a la economía: Microeconomía*. Reverté, Barcelona.

- _____ (2013): «La red antisocial de los bitcoins», en *El País*, 18 de abril de 2013.
- Laclau, Ernesto (1996): *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Lebert, Didier y Vercellone, Carlo (2010): «Capitalisme cognitif et capitalisme mafieux», en *Centre d'économie de la Sorbonne (CES)*, N°6, pp. 74-80.
- Lenin, Vladimir (1973): *Obras, Tomo 12 (1921-1923)*, Progreso, Moscú.
- León XIII, Papa (1964): *Rerum Novarum: sobre la condición de los obreros*, Apostolado de la Prensa, Madrid.
- Levi, Margaret (1988): *Of Rule and Revenue*, University of California Press., Berkeley.
- Lévinas, Emmanuel (1997): *Totalidad e infinito*, Sígueme, Madrid.
- Lessig, Lawrence (2005): «The Anticommons Problem, theory and practice», [en línea] <http://lessig.org/blog/2005/12/the_anticommons_problem_theory.html> [consulta: 09/03/2012]
- _____ (2006): *El código 2.0*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Linebaugh, Peter (2009 a): *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley.
- _____ (2009 b): «The Commons, the Castle, the Witch and the Lynx», en *CounterPunch, Weekend Edition* 14-16 agosto, 2009.
- Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus (2005): *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Crítica, Barcelona.
- Locke, John (2010): *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno*, traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid.
- Lubich, Chiara (2001): *Economía de Comunión: Por una Cultura Económica Centrada en la Persona*, Ciudad Nueva, Madrid.
- Macintyre, Alasdair (1987): *Tras la Virtud*, traducción de Amélia Valcarcel, Crítica, Barcelona.
- _____ (1988): *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- _____ (2010): *Historia de la Ética*, Paidós, Barcelona.
- Macpherson, Crawford (1989): *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid.
- _____ (2005): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid.

- Malinowsky, Bronislaw (2001): *Los argonautas del pacífico occidental*, Península, Barcelona.
- Mandel, Michael J. (1996): «The Triumph of the New Economy, A Powerful Payoff from Globalization and the Info Revolution», en *Business Week*, 30, pp. 31-35
- McKelvey, Richard D. (1976): «Intransitivities in multidimensional voting models and some implications for agenda control», en *J. Econ. Theory*, 12, pp. 472–482.
- Marshall, Thomas H. (1950): *Citizenship and social class and other essays*, CUP, Cambridge.
- Marroquín, Andrés, Enríquez, Celene y Reyes, Virgilio (2010): «Gobernanza de las propiedades comunes: Las ideas de Elinor Ostrom», en *New Media*, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala.
- Maliandi, Ricardo (1991): «Entrevista a Karl-Otto Apel», en *Actualidad de la ética discursiva*, *La Nación*, 17 de marzo de 1991, Buenos Aires.
- Martín, Javier (2013): «Liberator, la pistola reproducida con una impresora 3D», en *El País*, Madrid, 13 de septiembre de 2013.
- Martínez Moreno, Rubén (2013): «La ilusión de los bienes comunes. Ciertamente, pero », [en línea]. <<http://leyseca.net/la-ilusion-de-los-bienes-comunes-ciertamente-pero/>> [consulta: 13/06/2013].
- Marx, Karl (1960): *India, Cina, Russia*, Maffi, Milán.
- _____ (1966): *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1967): *Formaciones económicas precapitalistas*, Talleres Gráficos, México.
- _____ (1972): *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- _____ (1974): «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel», en *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, pp. 100-106.
- _____ (1978): *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Obras Escogidas, Tomo I, Progreso, Moscú.
- _____ (1982): *Introducción a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, FCE, México.
- _____ (1983): *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana, 1842-1843*, traducción de Juan Luís Vermal, Fernando Torres editor, Valencia.
- _____ (2000): «La dominación británica en la India», en *The New York Daily Tribune*, 3804, 1853, [en

- línea]<<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/25-vi-1853.htm>> [consulta: 08/05/ 2012].
- _____ (2001): «Futuros resultados de la dominación británica en la India», *New York Daily Tribune*, 3840, 1853, [en línea]<<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1853-india.htm>> [consulta: 15/ 12/2012].
- _____ (2001b): «Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores», en *Marxists Internet Archive*, [en línea] <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm>> , [consulta: 12/ 12/2012].
- _____ (2001c): «Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política - 1859», en *Marxists Internet Archive*, [en línea] <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>> , [consulta: 18/11/2012].
- Marx, Karl y Engels, Frederich (1970): *La ideología Alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- _____ (1974): *Obras Escogidas en tres tomos*, Progreso, Moscú.
- _____ (2005): *Manifiesto del Partido Comunista*, Estudio Introductorio por Néstor Kohan, Longseller, Buenos Aires.
- Masuda, Yoneji (1984): *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*, Fundesco-Tecnos, Madrid.
- Mattei, Ugo (2012): «Transformar en inalienables los bienes comunes», en *Le Monde diplomatique*, ed. Chile, XIII, 01, pp. 16-17.
- _____ (2013): *Bienes comunes, Un manifiesto*, Trotta, Madrid.
- Mattelart, Armand (1974): *La cultura como empresa multinacional*, Galerna, Buenos Aires.
- Mattick, Paul (1969): «Worker's Control», en *The New Left. A Collection of Essays*, Boston, pp. 376-398.
- Mauss, Marcel (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana, traducción por Julia Bucc, Katz, Madrid.
- Mayer-Schönberger, Viktor y Cukier, Kenneth (2013): *Big data. La revolución de los datos masivos*, Turner, Noema, Madrid.
- Méndez, Rafael (2014): «Pegados a la resina», en *El País*, Madrid, 05 de enero de 2014.
- Meoro, Mario Clemente (1996): «Los aprovechamientos de pesca en la Albufera de Valencia», En *Instituciones de Derecho Privado Valenciano*, Carmen López Beltrán de Heredia, Tirant lo Blanch, Valencia.

- Mészáros, István (2010): *Más allá del Capital. Hacia una teoría de la transición*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, Pasado y Presente XXI, La Paz.
- Michelman, Frank I (1982): «Ethics, Economics, and the Law of Property», en J. Roland Pennock & John W. Chapman (eds.), *Ethics, Economics, and the Law, NOMOS series*, 24, New York University Press, Nueva York.
- Migne, Jacques Paul (1990): *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Brepols, Turnhout.
- _____ (1996): *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Chadwyck-Healey, Alexandria, VA.
- Minnerath, Roland (2008): «The Fundamental Principles of Social Doctrine. The Issue of their Interpretation», en ARCHER, Margaret S. y DONATI, Pierpaolo (eds.) *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Fourteenth Plenary Session, Acta 14, Ciudad del Vaticano, pp. 45-56.
- Miranda, Humberto (2011): «Cooperativismo y autogestión en las miradas de Marx, Engels y Lenin», en Piñeiro, Camila (Comp), *Cooperativas y socialismo. Una mirada desde Cuba*, Caminos, La Habana.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barón de (1984): *Del espíritu de las leyes*, Orbis, Buenos Aires.
- Montoya, José (2007): *Reivindicación de la filosofía moral*. Publicacions de la Universitat de València. Valencia.
- Moro, Tomás (1971): *Utopía*, Zero, Madrid.
- Morozov, Evgeny (2012): *El Desengaño de internet: los mitos de la libertad en la red*, traducción de Eduardo G. Murillo, Destino, Barcelona.
- Müller, Gerhard Ludwig y Gutiérrez, Gustavo (2005): *Del lado de los pobres: Teología de la Liberación*, IBC-CEP, Lima.
- Munzer, Stephen R. (1990): *A Theory of Property*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Murray, Fiona y Stern, Scott (2005): «Do Formal Intellectual Property Rights Hinder the Free Flow of Scientific Knowledge? An Empirical Test of the Anti-Commons Hypothesis», en *National Bureau of Economic Research, Working Paper 11465*, Cambridge, MA
- Musgrave, Richard A. (1959): *The Theory of Public Finance. A Study of Public Economy*, McGraw-Hill, Nueva York.

- The National Intelligence Council (2013): *Global Trends 2030: Alternative Worlds*, NIC, Virginia.
- Neeson, J. M. (1996): *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Neruda, Pablo (1971): «Oda a las cosas», en *Navegaciones y regresos*, Losada, Buenos Aires, pp. 41-42
- Nussbaum, Martha C. (2000): *Women and Human Development: The Capabilities Approach . The Seeley Lectures*, Cambridge University press, Cambridge.
- Nussbaum, Martha C. y Sen, Amartya, comp. (1996): *La calidad de vida*, World Institute for Development Economics Research (WIDER), United Nations University, Fondo de Cultura Económica, México.
- Olavarría, Rodrigo y Villarroel, Cristian (2013): «El agua que baña los mercados», en AA.VV., *Las batallas por el agua*, Aún creemos en los sueños, Santiago, pp. 49-62.
- Olson, Mancur (1971): *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press.
- Ortega Carrillo de Albornoz, Antonio (1991): *La propiedad y los modos de adquirirla en derecho romano y en el Código civil*, Impredisur, Granada.
- Ortega y Gasset, José (1980): *El tema de nuestro tiempo: ni vitalismo ni racionalismo; El ocaso de las revoluciones; El sentido histórico de la teoría de Einstein*, Espasa-Calpe, Madrid.
- _____ (1994): *Notas de trabajo*, Alianza, Madrid.
- OSAL (2000): *Bolivia. La "Guerra del Agua" en Cochabamba*, Observatorio Social de América Latina, 2, CLACSO, Buenos Aires.
- OSAL (2000): *Movimientos estudiantiles*, Observatorio Social de América Latina, 31, CLACSO, Buenos Aires.
- Ossa, Manuel (2013): *Observaciones a la traducción de Gesellschaftliche Menschheit*, inédito, con el consentimiento del autor.
- Ostrom, Elinor (1973): «On the Meaning and Measurement of Output and Efficiency in the Provision of Urban Police Services», en *Journal of Criminal Justice*, 1, 2, pp. 93-111.
- _____ (1986): «An agenda for the study of institutions», en *Public Choice*, 48, 1, pp. 3-25.

- _____ (1991): «Rational Choice Theory and Institutional Analysis: Toward complementarity», en *American Political Science Review*, 85, 19, pp. 237- 243.
- _____ (1992): *Crafting Institutions for Self-Governing Irrigation Systems*. ICS Press. San Francisco.
- _____ (1994): «Constituting Social Capital and Collective Action», en *Journal and Theoretical Politics*, 6, 4, pp. 527-562.
- _____ (1995): «Self-Organization and Social Capital», en *Industrial and Corporate Change*, 4, 1, pp. 131-159.
- _____ (1998): «A Behavioral Approach to the Rational Change Theory of Collective Action», en *American Political Science Review*, 92, 1, pp. 1-22.
- _____ (1999): «Principios de diseño y amenazas a las organizaciones sustentables que administran recursos comunes», en *VI Conferencia FIDAMERICA*, Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola FIDA.
- _____ (2000): «Collective Action and the Evolution of Social Norms», en *Journal of Economic Perspectives*, 14, 3, pp. 137-158.
- _____ (2001): «Reformulating the Commons», en Burger, Joanna (ed.), *Protecting the commons: a framework for resource management in the Americas*, Island Press, Washington, pp. 17-41.
- _____ (2002): «The Evolution of Norms Within Institutions: Comments on Paul R. Ehrlich and Anne H. Ehrlich's», en *Environment and Development Economics*, Cambridge University Press, 7, 1, pp. 171-190.
- _____ (2003): «Toward a Behavioral Theory Linking Trust, Reciprocity and Reputation», en Ostrom, Elinor y Walker, James (eds.), *Trust and Reciprocity. interdisciplinary Lessons from Experimental Research*, Russell Sage Fundation Nueva York, pp. 19-79.
- _____ (2006): «The Institutional Analysis and Development Framework and the Commons», en *Cornell Law Review*, 95, 807, pp. 807-816.
- _____ (2009): «Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems», en *American Economic Review*, 100, 3, pp. 641-72.
- _____ (2011): *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las Instituciones de acción colectiva*, traducción de Leticia Merino Pérez, 2da. ed., UNAM CRIM-FCE, México.

- Ostrom, Elinor, Gibson, Clark C., Ahn, T. K. (2000): «The Concept of Scale and the Human Dimensions of Global Change: a Survey», en *Ecological Economics*, 32, pp. 217-239.
- Ostrom, Elinor y Ahn, T-K. (2003): «Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: Capital social y acción colectiva», en *Revista Mexicana de Sociología*, 65, 1, pp. 155-233.
- Ostrom E., Janssen M. A., Anderies J. M. (2007): «Going beyond panaceas», en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 25, 104, nº 39. pp. 15176-15178
- Ostrom, Vincent (1991): *The Meaning of American Federalism; Constituting a Self-Governing Society*, Center for Self-Governance, Institute for Contemporary Studies, ICS PRESS, San Francisco.
- _____ (1997): *The Meaning of Democracy and the Vulnerability of Democracies: A Response to Tocqueville's Challenge*, University of Michigan Press, Arbor.
- _____ (2002): «Transformaciones revolucionarias», en *Política y Gobierno*, IX, I, México, D.F. pp. 225- 245.
- Overton, Mark (1996): *Agricultural Revolution in England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Owen, Robert (2004): *El libro del nuevo mundo moral (Extractos)*, [en línea] <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/owen/owen.html#4>. [consulta: 11/06/2012].
- P2Pvalue Project (2014): *Techno-social platform for sustainable models and value generation in commons-based peer production in the Future Internet*. [en línea] <<http://www.p2pvalue.eu/>> [consulta: 22/01/2014].
- Pablo VI, Papa (1967): *Populorum progressio*, Sígueme, Salamanca.
- Paine, Thomas (1990): *El sentido común y otros escritos*, Estudio preliminar, selección y traducción de Ramón Soriano y Enrique Bocado, Tecnos, Madrid.
- Pannekoek, Anton (1947): «Propiedad pública y propiedad común», en *Western Socialist* noviembre de 1947, traducción de Roi Ferreiro, [en línea], <<http://www.marxists.org/espanol/pannekoek/1940s/1947.htm>> [consulta: 17/ 07/2013]
- Parlamento Europeo (2009): «Resolución del Parlamento Europeo, de 12 de marzo de 2009, sobre el agua con vistas a la

- celebración del V Foro Mundial del Agua en Estambul del 16 al 22 de marzo de 2009 (2012/2552(RSP)», en *Diario Oficial de la Unión Europea*, C 251 E/102, 31.8.2013.
- Patel, Raj (2010): *Cuando nada vale nada: las causas de la crisis y una propuesta de salida radical*, traducción de Agustín Cosovschi, Los Libros del Lince, Barcelona
- Pérez, Carlota (2002): *Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages*, Elgar, Londres.
- Pérez de Armiño, Karlos (2006): *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, Icaria- Hegoa, Bilbao.
- Peterson, Paul E. (1981): *City Limits*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pinto, Sergio (2012): «El incorruptible pro-Mapuche», en *El Mostrador*, [en línea], <<http://www.elmostrador.cl/opinion/2013/01/08/el-incorruptible-pro-mapuche/>> [consulta: 11/04/2012].
- Pío XI, Papa (1965): *Quadragesimo anno*, Sígueme, Salamanca.
- Pipes, Richard (2002): *Propiedad y Libertad*, Turnes, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Platón (1981): *La República*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Polanyi, Karl (1989): *La gran transformación*, La Piqueta, Madrid.
- Poundstone, William (1992): *El dilema prisionero. John von Neumann, la teoría de juegos y la bomba*, traducción de Daniel Manzanares Fourcade, Alianza, Madrid.
- Porter, Michael (2009): *Estrategia competitiva : técnicas para el análisis de los sectores industriales y de la competencia*, prólogo Eduardo Bueno Campos, Pirámide, Madrid.
- Prashad, Vijay (2012): *Las naciones oscuras. Una historia del Tercer Mundo*, Península, Madrid.
- Preobrazhenski, Yevgeni (1970): *La Nueva Economía*, Ariel, Esplugues de Llobregat.
- Proudhon, Pierre (1863): *El principio federativo*, [en línea] <<http://metalmadrid.cnt.es/cultura/libros/pierre-proudhon-el-principio-federativo.pdf>>, [consulta: 11/04/2012].
- _____ (1864): *La capacidad política de la clase obrera*, [en línea], <<http://metalmadrid.cnt.es/cultura/libros/pierre-proudhon-la-capacidad-politica-de-la-clase-obrera.pdf>>. [consulta: 13/12/2012]

- _____ (1868): *La idea de la revolución en el siglo XIX*, [en línea], <<http://metalmadrid.cnt.es/cultura/libros/pierre-proudhon-la-idea-de-la-revolucion-en-el-siglo-XIX.pdf>>. [consulta: 15/11/2012].
- Pureza, José Manuel (2002): *El patrimonio común de la humanidad ¿Hacia un Derecho internacional de la solidaridad?*, Trotta, Madrid.
- Putnam, Robert (1994): *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Quilligan, James Bernard (2008): «Civil Society as Global Commons Organizations», en: *Kosmos, Creating the New Civilization for the Common Good*, [en línea] <<http://www.kosmosjournal.org/articles/global-commons-goods-civil-society-as-global-commons-organizations>> [consulta: 13/10/2012].
- _____ (2010): «Marx and the Commons», [en línea]. <http://p2pfoundation.net/Marx_and_the_Commons> [consulta: 15/10/2012]
- Quijano, Aníbal (2000): «Colonialidad del poder y clasificación social», en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, pp. 342 - 346.
- Rahmani, Ayob (2009): « Interview with Kevin Anderson by Ayob Rahmani of Saamaan» en *Global Discourse, a Developmental Journal of Research in Politics and International Relations*, 2, II, Londres.
- Ramis, Álvaro (2011) «La metáfora democrática y sus conflictos de interpretación» en *Sociedad y Equidad*, 7, pp. 304-323
- _____ (2012a): «Asediar la fortaleza sin ánimo de conquista. La incidencia política de la sociedad civil en Habermas», en *Polis* 11, 32, pp. 167-181.
- _____ (2012b) «Hacia la revolución de los bienes comunes», en AA.VV. *Recuperar los recursos naturales*, Aún creemos en los sueños, Santiago, pp. 11-16
- _____ (2013a) «La tragedia de los anticomunes: Una exploración desde la perspectiva bioética», en F.J. López Frías *et al.* (eds.), *Bioética, Neuroética, Libertad y Justicia*, Comares, Granada, pp. 461-472.
- _____ (2013b) «El concepto de bienes comunes en la obra de Elinor Ostrom», en *Ecología política. Cuadernos de debate internacional*, 45, Icaria, Barcelona, pp. 116-121.

- _____ (2014) «Los bienes comunes intangibles en el capitalismo cognitivo», en *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 14.
- Rancière, Jacques (2011): *Momentos políticos*, Clave intelectual, Madrid.
- _____ (2012): *La méthode de l'égalité. Entretiens avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Bayard, Montrouge.
- Rawls, John (1995): *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México.
- Razeto, Luis (1997): *Los caminos de la economía de solidaridad*, Lumen-Humanitas, Buenos Aires-Madrid.
- Real Academia de la Historia (1807): *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso X El Sabio, De orden y a expensas de S.M. Madrid en la imprenta real.* [en línea]. <<http://fama2.us.es/fde/lasSietePartidasEd1807T2.pdf>>. [consulta: 21/10/ 2012].
- Rheingold, Howard (2002): *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*, Gedisa, Barcelona.
- Rendueles, Cesar (2011): «La era del ciberfetichismo», [en línea] <<http://lapupilainsomne.wordpress.com/2012/01/01/la-era-del-ciberfetichismo/>> [consulta: 21/10/2012].
- _____ (2013): «La ilusión de los bienes comunes» [en línea] <<http://espejismosdigitales.wordpress.com/2013/05/13/la-ilusion-de-los-bienes-comunes/>> [consulta: 21/11/2012].
- Renes, Víctor (2012): «Una sociedad que se hace cargo de sí misma: reciprocidad, cooperación y los bienes comunes», en *Documentación social*, 165, pp. 119-134.
- Ricci, Ron & Wiese, Carl (2011): *Collaboration Imperative Executive Strategies for Unlocking Your Organization's True Potential*, Cisco Systems, San José, CA.
- _____ (2012): *The collaboration imperative. Executive Strategies for Unlocking Your Organization's True Potential*, Cisco Systems, San José, CA.
- Ricoeur, Paul (1964): «Civilization universelle et cultures nationales», en *Histoire et Verité*, Seuil, Paris.
- _____ (1982): *Finitud y culpabilidad*, traducción de Cecilio Sánchez Gil, Taurus, Buenos Aires.
- _____ (1985): *Hermenéutica y acción*, Docencia, Buenos Aires.
- _____ (1996): *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid.
- _____ (2001): *Del texto a la acción, Ensayo de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Ricoveri, Giovanna (2011): «Commons vs Commodities, A proposal of radical political ecology», en *13th Biennial Conference of the International Association for the Study of the Commons (IASC)*, 10-14 de enero, 2011, Hyderabad.
- Rifkin, Jeremy (2000): *La era del acceso: la revolución de la nueva economía*, traducción de J. Francisco Álvarez y David Teira, Paidós, Barcelona.
- _____ (2008): *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona.
- Rodotà, Stefano (1986): *El terrible derecho. Estudios sobre la propiedad privada*, prólogo y traducción de Luis Díez-Picazo, Civitas, Madrid.
- _____ (2010): *La vida y las reglas: entre el derecho y el no derecho*, traducción de Andrea Greppi, prólogo de José Luis Piñar Mañas, Trotta, Fundación Alfonso Martín Escudero, Madrid.
- _____ (2013): «Verso i beni comuni», en *Economics and the Common(s) Conference: from Seed form to Core Paradigm. Exploring New Ideas, Practices and Alliances*, Heinrich-Böll-Stiftung, Commons Strategies Group, Berlín, May 22–24, 2013, [en línea] <http://p2pfoundation.net/Verso_i_beni_comuni > [consulta: 03/06/2013]
- Roozen, Nico y van der Hoff, Frans (2002): *La aventura del comercio justo : una alternativa de globalización; por los fundadores de Max Havelaar*, El Atajo, México.
- Rothwell, Harry ed. (1975): *English Historical Documents*, Vol. 3, 24, Eyre & Spottiswoode, London, pp. 337-40.
- Rousseau, Jean Jacques. (1980): *Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid.
- _____ (1983): *El Contrato Social*, Sarpe, Madrid.
- Rovelli López, José Gabriel. (2011): «Marx y el robo de leña: acumulación por desposesión y bienes comunes en los textos de 1842», en *VII Encuentro Interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas* 1, 1, Córdoba, Ar.
- Rowan, Jason (2012): «La modestia del procomún», [en línea] <http://www.eldiario.es/cuadernomedialab/modestia-procomun-economia-aspiraba-serlo_6_72152793.html> [consulta: 13/10/2012].
- R.S.A.S. (2009): *The Prize in Economic Sciences 2009, Economic governance: the organization of cooperation*, [en línea] <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economicssciences/laurates/2009/press.html> [consulta: 15/10/2011].

- Ruiz Tagle, Pablo (1989): «La prioridad del derecho. Sobre el concepto moral del bien en la teoría de la justicia de John Rawls», en *Estudios Públicos*, 35, CEP Santiago, pp. 147-167.
- Rushkoff, Douglas (2005): «Commodified vs. Commoditized», [en línea] <<http://www.rushkoff.com/blog/2005/9/4/commodified-vscommoditized.html> [consulta: 15/11/2012].
- Ryan, Christopher (2010): «Monogamy Unnatural for Our Sexy Species», [en línea], <<http://edition.cnn.com/2010/OPINION/07/27/ryan.promiscuity.normal/index.html>>. [consulta: 21/12/2012].
- Ryan, Christopher y Jethá, Cacilda (2012): *En el principio era el sexo: Los orígenes de la sexualidad moderna. Cómo nos emparejamos y por qué nos separa*, Paidós, Barcelona.
- Sacristán, Manuel (2005): *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, El Viejo Topo, Madrid.
- Sádaba, Igor (2008): *Propiedad intelectual ¿Bienes públicos o mercancías privadas?*, Catarata, Madrid.
- Salas, Verónica (2013): *Recolectoras de frutos silvestres. Su herencia y sus perspectivas*, San Juan de Pirque, Santiago.
- Salazar, Gabriel (2009): «Cuando la ciudadanía construyó Estado», en *La Nación Domingo*, 13 de diciembre de 2009, pp. 22-23.
- Samuelson, Paul A. (1954). «The Pure Theory of Public Expenditure», en *The Review of Economics and Statistics*, 36, 4. pp. 387-389.
- _____ (1975): *Curso de economía moderna*, traducción y nota preliminar por José Luis Sampedro, Aguilar, Madrid.
- Sandel, Michael (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2012): *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*, Debate, Madrid.
- Sartori, Giovanni (1993): *¿Qué es la democracia?*, Alfaguara, Buenos Aires.
- Schlager, Edella y Ostrom, Elinor (1992): «Property Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis», en *Land Economics*, 68, pp. 249-262.
- Schumpeter, Joseph Alois (2002): *Ciclos económicos: análisis teórico, histórico y estadístico del proceso capitalista*, prólogo de Fabián Estapé, traducción de Jordi Pascual, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza
- Sen, Amartya (1999): *Development as freedom*, Knopf, Nueva York.

- _____ (2003): *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid.
- _____ (2010): *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid.
- Sennett, Richard (2012): *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, traducción Marco Aurelio Galmarini, Anagrama, Barcelona.
- Shiva, Vandana (2007): *La civilización de la selva*, [en línea] <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=45324>>. [consulta: 15/03/2012]
- Silva, Eduardo (2008): «Catolicismo social: porvenir de una tradición en crisis», en *Teología y Vida*, XLIX, 4, pp. 617 - 648.
- Simberg, Rand (2012): «Homesteading the Final Frontier, A Practical Proposal for Securing Property Rights in Space», en *Issue Analysis*, 3, Competitive Enterprise Institute, Washington, DC.
- Skidelsky, Robert (2012): *¿Cuánto es suficiente?: Qué se necesita para una "buena vida"*, traducción de Francesc Pedrosa, Crítica, Barcelona.
- Sloterdijk, Peter (2000): *Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la "Carta sobre el Humanismo"*, Siruela, Madrid.
- Smith, Adam (1997): *La teoría de los sentimientos morales*, traducción y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun, Alianza, Madrid.
- Spivak, Gayatri (1998): «¿Puede hablar el sujeto subalterno?», en *Orbis Tertius*, III (6) traducido por José Amícola, pp. 175-235.
- _____ (2008): «Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía», en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Sponville, André Compté (2004): *El capitalismo ¿Es moral?*, Paidós ibérica, Madrid.
- Stallabrass, Julian (2012): «Los bienes comunes digitales», en *New Left Review*, 15, pp. 129-137.
- Stallman, Richard (1985): «El manifiesto GNU», [en línea] <<http://www.gnu.org/gnu/manifiesto.html>> [consulta: 15/09/2012].
- _____ (2009): «Stallman discusses Free Software and GPLv3», [en línea] <<http://broadcast.oreilly.com/2009/04/stallman-discusses-free-softwa.html>> [consulta: 09/04/2013]
- Stern, Paul C. (2002): *The Drama of the Commons*. National Reserch Council, Nueva York.

- Stiglitz, Joseph E., et al. (1998): *La Economía Del Sector Público*, 2ª ed., Antoni Bosch, Barcelona.
- Stirner, Max (2003): *El Único y su propiedad*, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Subirats, Joan (2010): «The Big Society, la iniciativa de Cameron», en *El País*, Madrid, 05/08/10.
- _____ (2011): *Otra sociedad, ¿otra política? De “no nos representan” a la democracia de lo común*, Icaria, Barcelona.
- _____ (2012a): «The Commons: beyond the Market vs. State Dilemma», [en línea] <<http://www.opendemocracy.net/joan-subirats/commons-beyond-market-vs-state-dilemma>> [consulta: 15/09/2012].
- _____ (2012b): «Bienes comunes y contemporaneidad. Algunas reflexiones desde la lectura de Karl Polanyi», en *Documentación social*, 165, pp. 67-88.
- _____ (2013): «¿Del Estado de bienestar a la sociedad participativa? », En *El País*, Madrid, 28 /09/13.
- Sugden, Richard (1986): *The Economics of Rights, Co-operation, and Welfare*, Basil Blackwell, Oxford.
- Stavins, N.R. (2011): «The Problem of Commons: Still Unsettled After 100 years», en *The American Economic Review*, 101, pp. 81-108.
- Tawney, Richard Henry (1972): *La sociedad adquisitiva*, Alianza, Madrid.
- Tello, Enric (2006): « ¿Globalización del comunismo? Huellas y deudas ecológicas», en Gordillo, Luis. ed. *La protección de los bienes comunes de la humanidad: un desafío para la política y el derecho del siglo XXI*, Trotta, Madrid, pp. 107-115.
- Thomas, Hernán y Vercelli, Ariel (2008): «Repensando los bienes comunes: análisis socio-técnico sobre la construcción y regulación de los bienes comunes», en *Scientiae Studia*, 6, 3, São Paulo, pp. 427-442.
- Thompson, E. P. (1967): «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», en *Past and Present*, 38, 1, pp. 56-97, Oxford University Press, Oxford.
- _____ (1984): *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona.
- _____ (1989): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, prólogo de Josep Fontana, traducción Elena Grau, Crítica, Barcelona

- _____ (1995): *Costumbres en común*, Crítica, Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- Tomás de Aquino, Santo (2010): *Suma teológica. II, Tratado de la Santísima Trinidad; tratado de la creación en general; tratado de los angeles; tratado de la creación corpórea*, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por fr. Francisco Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Tomás y Valiente, Francisco (1978): «El proceso de desamortización de la tierra de España», en *Agricultura y sociedad* 7, pp. 11-33.
- Tönnies, Ferdinand (1979): *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona.
- Toffler, Alvin (1973): *El 'shock' del futuro*, traducción de J. Ferrer Aleu, Plaza & Janés, Barcelona.
- _____ (1982): *La tercera ola*, traducción de Adolfo Martín, Plaza & Janés, Barcelona.
- Touraine, Alain (1969): *La sociedad post-industrial*, traducción de Juan-Ramón Capella y Francisco J. Fernández Buey, Ariel, Barcelona.
- Van Parijs, Philippe (2006): *La renta básica: una medida eficaz para luchar contra la pobreza*, Paidós, Barcelona.
- Varoufakis, Yanis (2013): «Bitcoin y la peligrosa fantasía del dinero apolítico», traducción de Irene Tejado Montero, [en línea] <<http://info.nodo50.org/Bitcoin-y-la-peligrosa-fantasia.html>> [consulta: 13/05/2013],
- Vázquez de Mella, Juan (2002): *Una antología política*, estudio preliminar y selección de textos: Julio Aróstegui, Junta General del Principado de Asturias, Oviedo.
- Virno, Paolo (2003): *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, traducción de Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho, Traficantes de sueños, Madrid.
- _____ (2003 a): *Virtuosismo y revolución. Notas sobre la acción política en la era del desencanto*, Traficantes de sueños, Madrid.
- _____ (2003b): *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Vélez, María Alejandra (2009): «Sistemas complejos de gobierno local. Reflexiones sobre la titulación colectiva en el Pacífico

- vallecaucano», en *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Los Andes, Bogotá, pp. 74 - 85
- Walzer, Michael (2001): «El concepto de ciudadanía en una sociedad que cambia», en *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona.
- Wandermurem, Marli (1999): «La ley del año sabático: para que los pobres encuentren que comer. Un estudio sobre Éxodo 23,10-11», en *RIBLA*, 33, pp. 31-47.
- World Commission on Environment and Development (1990): *Our Common Future*, Oxford University Press.
- Weber, Max (1964): *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Winstanley, Jerrard (1985): *El derecho de libertad o la verdadera magistratura restaurada*, iIntroducción de R. Garzaro, Cervantes, Salamanca.
- Winters, Alicia (1994): «El Goel en el Antiguo Israel», en *RIBLA* 18, 2, pp. 19-29.
- Zamagni, Stefano (2006): *Heterogeneidad Motivacional y Comportamiento Económico. La Perspectiva de la Economía Civil*, Unión Editorial, Madrid
- _____ (2007): «El Bien Común en la Sociedad Posmoderna: Propuestas para la Acción Político-Económica», en *Revista Cultura Económica*, 25 (70), 23 – 43
- _____ (2012): *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid.
- Žižek, Slavoj (2010): «Un gesto leninista hoy. Contra la tentación populista», en Budgen, Kouvelakis y Žižek (eds.), *Lenin Reactivado: hacia una política de la verdad*, traducción de José María Amoroto Salido y Iria Álvarez Moreno, Akal, Madrid.
- Zubero, Imanol (2012): «De los comunales a los commons: la peripecia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro», en *Documentación social*, 165, pp. 15-48.
- Zubiri, Xavier (1980): *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid.