

Extraído de Viento Sur

<http://vientosur.info/spip.php?article12978>

¶;Catalunya en Comú

Los comunes y el programa

- solo en la web -



Fecha de publicación en línea: Jueves 7 de septiembre de 2017

Licencia de Creative Commons BY - NC- ND Viento Sur

«Lo que importa más que la letra del programa, es la manera en que se concibe en la práctica viva»

Rosa Luxemburgo [1/](#)

Fundada el pasado 8 de abril, y ya con nombre definitivo desde el pasado 21 de mayo, Catalunya en Comú nació con una elaboración programática y estratégica todavía en ciernes. Muchas cuestiones decisivas de su programa, como por ejemplo su posición ante la Unión Europea o la cuestión nacional catalana, adoptaron la forma de textos provisionales, pendientes de un debate en profundidad aún por hacer, que eluden afrontar seriamente los grandes dilemas en juego. A pesar de ello, tras un par de campañas en las elecciones generales, unidas a la experiencia de casi dos años de gobierno en Barcelona ciudad, es posible evaluar ya el perfil programático del partido, así como su enfoque estratégico general [2/](#).

Epidermismo programático y auto-limitación estratégica

La reflexión programática del nuevo sujeto político muestra buena parte de sus debilidades políticas de fondo, tanto en el terreno del contenido como en el de la función del programa en su acción cotidiana. En lo que concierne al contenido, un programa radical no es un mero catálogo de medidas más o menos coherentes. Sino un intento de enarbolar una orientación de conjunto, a través de propuestas concretas, y de marcar una hoja de ruta aproximada para llegar al gobierno y para dar los primeros compases una vez en el. Lejos de ser estático, un programa es dinámico, no sólo porque se transforma y evoluciona, sino porque debe concebirse como una secuencia, no siempre bien ordenada, de pasos hacia una determinada dirección. Programa, práctica y estrategia van en este sentido de la mano, aunque su relación no siempre sea directa. Así, una organización o movimiento puede tener un programa radical pero estar encerrada en una práctica rutinaria. Y, al revés, puede tener una práctica radical y dinámica y un programa moderado y superficial. Precisamente, articular a la vez un *programa de gran profundidad* y una *práctica viva* es siempre un desafío de primer orden. De ahí, la importancia de la relación entre programa y práctica, en el sentido apuntado por Rosa Luxemburgo en la frase que encabeza este artículo.

En el caso de Catalunya en Comú la síntesis entre un programa limitado y una práctica petrificada tiende a bloquear el potencial de cambio que encarna el proyecto. El tono grisáceo de su práctica concreta dificulta un desarrollo radical de muchas de sus posiciones programáticas en ciernes y debilita el empuje de sus planteamientos más avanzados que, o bien acaban adaptándose a la creciente dinámica insulsa del partido o, simplemente, permanecen como exponentes de un radicalismo formal desconectado de la actividad concreta. La fuerza inicial de sus mejores reflexiones programáticas se desvanece bajo el peso de la rutinización de su actividad y su desvinculación del conflicto real, mientras que la importancia de sus planteamientos más inconsistentes aumenta, dibujándose así una espiral de *crecimiento de los defectos y disminución de las virtudes*.

No es fácil trazar un buen programa, ni actualizarlo sin desnaturalizarlo, ni conservarlo sin momificarlo, ni aplicarlo sin diluirlo cuando se detentan posiciones de poder. Poseer un programa bien logrado no garantiza éxito en la construcción política, acierto en la estrategia (que muchas veces requiere subvertir el propio programa), ni pericia en su implementación táctica. Conocida es la frase de Marx de que "*cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas*", escrita en su presentación de la *Crítica al Programa de Gotha* (1875) [3/](#), alertando ya contra toda idolatría del programa. Pero definir un programa sólido, en el marco de una reflexión estratégica más amplia, al menos sirve para no equivocarse en el primer cruce y para permanecer anclado en unos objetivos

claros, en especial en momentos de confusión histórica y de grandes mutaciones. El propio Marx, a pesar de su advertencia ya señalada, se libra en su *Crítica* a un desmontaje implacable de todas las inconsistencias del programa del entonces recién creado *Partido Socialista Obrero Alemán*, fuertemente inspirado de las concepciones estatistas de Lassalle.

El contenido de un programa debe ser analizado en su contexto histórico y las propuestas programáticas no pueden concebirse en abstracto, ya que no significa lo mismo por ejemplo plantear nacionalizar un determinado sector económico en los años sesenta que hoy. El programa no está fuera del tiempo o de la historia. El de Catalunya en Comú traza un perfil genéricamente anti-austeridad y de radicalización democrática que afronta las principales cuestiones del presente, analizando bien la crisis civilizatoria, en su dimensión social y ecológica, e hilvanando una lectura feminista, anti-racista y solidaria de los desajustes del mundo actual. El documento político fundacional transmite un sentido común democrático y opuesto a la mercantilización generalizada del mundo, pero sin intentar trazar un proyecto global de transformación de la sociedad. Contiene muchas fórmulas imprecisas que admiten lecturas radicales o moderadas, pero en general las medidas concretas de fondo son esquivadas, y el alcance de las propuestas de cambio padecen una lógica de auto-limitación. Prevalece entonces un *epidermismo programático*, complementario a una *auto-limitación estratégica* que se queda en la superficie de las cosas, optando por mantener cerradas muchas de las puertas de lo posible que parecen demasiado peligrosas de explorar para una concepción de la política limitada a la actividad parlamentaria e institucional.

Sin hacer del debate programático una imposible búsqueda del programa perfecto, sí conviene remarcar que las inconsistencias programáticas de Catalunya en Comú reflejan fragilidades estratégicas que, a la postre, suponen tanto recortar el alcance del cambio social que propugna como la capacidad de hacer frente a todas las complejidades que implicar a gobernar Catalunya y/o co-gobernar el Estado español. El trasfondo de todo ello es la ausencia de un horizonte regulador y de un concepto fuerte de la idea de *transición* que estructure la política del partido, es decir, la falta de conciencia de ir hacia algún lugar y de tener un camino para llegar hasta él. El «cambio» defendido por los comunes, reflejo de una época histórica deudora de las derrotas aplastantes del siglo anterior, permanece en un terreno muy impreciso respecto a su destino y a las sendas a transitar [4/](#).

El segundo aspecto a evaluar en un programa político es su función en la política del partido. Un programa debe servir para proporcionar instrumentos para la política cotidiana de la organización, para dar coherencia a su visión del mundo, y para conferirle identidad (aunque ésta lógicamente se alimenta de otras muchas más cosas que del programa) [5/](#). Aún es pronto para evaluar el rol del programa en la política de los comunes, pero lo realizado hasta ahora tiene a mostrar un papel muy subalterno de las propuestas programáticas en su política diaria como palanca para la movilización social (y electoral). Más allá de la defensa del referéndum pactado sobre la independencia enarbolado durante sus dos campañas en las elecciones generales, los comunes han tenido dificultad para poner encima de la mesa grandes propuestas concretas entorno a las cuales decantar el debate público. Ello les acerca a la política de marginalización cotidiana del programa, hasta convertirlo casi en un *no programa a la Podemos* [6/](#).

En cambio, en lo que concierne la función del programa como instrumento útil para proporcionar una visión del mundo y una identidad al partido, Barcelona en Comú y Catalunya en Comú han conseguido realizar una apreciable labor a partir de la noción de la política de lo común o de los comunes. Este es el aspecto más meritorio del programa del partido y el principal logro en términos de conferir una relato unificador y coherente al proyecto. Lo común y la invocación a los comunes funciona positivamente como política a cuatro niveles: primero, permite insertar bien la lucha actual contra las políticas de austeridad en una batalla más amplia contra la mercantilización generalizada del mundo y la vida y la descomposición de los mecanismos democráticos institucionales convencionales y el vaciado de toda soberanía real. Segundo, conecta indirectamente con una importante tradición de lucha de los subalternos en épocas de grandes transformaciones socioeconómicas y de avances de la mercantilización. Tercero, es la base para formular una defensa de lo público/colectivo opuesta al estatismo burocrático socialdemócrata y soviético tradicional. Y, cuarto, facilita una fuerte identidad ecologista, al

situar la cuestión de los recursos en el centro del debate, y feminista, debido a la relación primordial que han tenido históricamente las mujeres, en tanto que sujetos centrales del trabajo reproductivo, con los bienes comunes y su defensa [71](#). Estas cuatro virtudes no quitan, sin embargo, el amplio abanico de imprecisiones estratégicas que se esconden en toda apelación a lo común o a los comunes como cimiento para un proyecto político.

Indefiniciones de lo común

La cuestión de los comunes fue ganando relevancia a la vez política y académica en las últimas décadas. En el primer terreno, la noción de los comunes adquirió una progresiva centralidad desde el ascenso, en el tramo final de la década de los noventa, de las resistencias al avance de la globalización neoliberal y a la mercantilización del planeta. De manera no siempre bien articulada, la referencia a los comunes se convirtió en un marco interpretativo global que daba sentido a una multiplicidad de luchas y a su lógica subyacente. Con especial importancia en el mundo altermundialista, en los procesos indigenistas de América Latina, en el ecologismo, en los movimientos en favor del conocimiento libre, y en las luchas contemporáneas abiertas tras 2011, los comunes han venido funcionando como (un frágil y parcial) hilo denominador compartido de muchas luchas del presente cuyo nexo era el rechazo al proceso de globalización neoliberal.

En el ámbito académico e intelectual, su nueva popularidad está asociada a reflexiones emanadas de autores ligados a movimientos sociales y al altermundialismo [81](#), y, sobre todo, al trabajo de Elinor Ostrom, premio Nobel en 2009, cuya obra analizaba los bienes comunes habitualmente negligidos por la economía clásica [91](#). Ostrom criticaba la conocida tesis de Garrett Hardin formulada en 1968, en su clásico artículo *La tragedia de los comunes* [101](#), en el que sostenía que el comportamiento individual en un sistema de gestión común de los recursos llevaba indefectiblemente a su sobre-explotación. Hardin desarrolló su argumento, destinado a alertar de los efectos del crecimiento de la población, con el ejemplo de que ante un pasto de libre acceso los pastores (Hardin confundía con ello el libre acceso con la gestión común) intentarían poner a pastar tantas ovejas como fuera posible hasta que el pasto quedara yermo. La privatización y/o la gestión estatal-burocrática eran entonces las alternativas racionales a la destrucción de los recursos como consecuencia del comportamiento individual egoísta. Ostrom, en cambio, analizó varios casos, en general micro-experiencias de diversa naturaleza, lugares y momento históricos, de gestión comunitaria eficaz de los recursos, mostrando que los propios implicados eran habitualmente los más adecuados para gestionar sus propios recursos a través de la institucionalización de determinadas prácticas y reglas. Su obra, sin embargo, no rompía con muchos de los presupuestos teóricos de Hardin y de la economía convencional y, en el terreno político, se ubicaba lejos de una posición de transformación radical de la sociedad, aunque ofrecía pistas para la gestión de lo común. Más allá de Ostrom, la tesis de Hardin ha sido habitualmente criticada por su incapacidad para situar el comportamiento humano en su contexto social y para ver los condicionantes institucionales que modelan su comportamiento y su relación con la lógica del capitalismo. Así, en un juego de palabras, Longo, Clausen y Clark [111](#) señalan que más que la *tragedy of the commons*, lo que permite explicar la depredación de los recursos naturales es la *tragedy of the commodity* (la tragedia de la mercancía) es decir, la tensión entre los imperativos de crecimiento propios del capitalismo y el impacto sobre la naturaleza que ello supone.

La centralidad de los comunes como concepto y perspectiva política refleja, como recuerda César Rendueles, que los comunes son la forma contemporánea más dinámica de *«re pensar cuáles son las condiciones sociales del cambio político, cuáles son los compromisos y las normas que constituyen una comunidad política»* [121](#). En otras palabras son uno de los puntos nodales de la discusión programática-estratégica contemporánea. Partir de ellos es un buen comienzo para pensar la emancipación y para pensar estratégicamente.

Toda discusión sobre los comunes se encuentra como primera dificultad con la gran amplitud semántica del término, unida a la existencia de una galaxia conceptual (común, comunes, pro-común, bien común, bienes comunes...) que suele utilizarse confusamente de manera indistinta. El término "común" tiene acepciones diversas. Su ancestro latino *communis*, está formado por el prefijo *com*, cuyo significado se asocia a la reunión y

agrupación, a la idea de vínculo, y *munis*, relacionado con *munus* (formado por la raíz **mei-* y el sufijo *-nes*) y que se refiere tanto al cumplimiento de una misión y un deber no facultativo, como a la idea de intercambio y de don. Concretamente *munus* se desglosa en tres significados: *onus*, *oficium*, y *donum*. Los dos primeros fácilmente se relacionan con la idea de deber y obligación, mientras que el tercero, se refiere a un "don", pero un don de tipo obligatorio, a modo de intercambio. Este doble aspecto de obligación y don remite al *munus* a la idea de reciprocidad, de mutualidad y compromiso [13](#). Son varios los usos de *communis*, vocablo que contiene ya en su significado una dimensión positiva (de pertinencia compartida) y otra más negativa (de ordinario y mediocridad) que el término común ha conservado en castellano (al igual que sus equivalentes en otras lenguas). La primera es, por cierto, la que prevalece en términos derivados como comuna, comunal o comunista de fuerte carga política [14](#).

La genealogía del término puede remontarse muy atrás, ya sea al derecho romano o a la Carta Magna de 1215 y a la Carta de los Bosques de 1217, siempre y cuando no caigamos en el error de pensar que el significado del término permanece como inmutable a través de la historia. Al contrario, como señalaban Laval y Dardot [15](#) es importante individualizar los usos contemporáneos del vocablo y diferenciarlo de los significados filosóficos (lo común como lo universal o como lo ordinario), jurídicos (bienes con determinadas propiedades) o teológicos (lo común como finalidad de las instituciones de creación divina) del pasado, evitando así confundir situaciones específicas con analogías históricas poco precisas. En suma, toda reflexión sobre lo(s) común(es) debe a la vez ser capaz de pensarlo(s) de manera concreta en el mundo real sin hacer analogías histórico-teóricas forzadas, pero siendo capaz de ubicarlo(s) en una perspectiva histórica-teórica amplia.

En el debate sobretodo económico lo "común" suele asociarse habitualmente a algún tipo de recurso natural, conceptualizado de forma habitual en clave de "bienes comunes", en tanto que bienes no excluyentes y rivales (su uso por una persona no impide el uso de los demás pero reduce su disponibilidad para estos últimos), opuestos a los privados, que son excluyentes y rivales (se puede excluir de su uso a quien no pague y lo que utiliza un individuo no puede estar disponible para otro), y los públicos, en tanto que no excluyentes y no competitivos (no se puede impedir su uso a ninguna persona y lo que uno dispone no limita el consumo de otros). Pero en el terreno político-estratégico conviene tener una visión más amplia de lo común y los comunes, referida también a prácticas sociales, instituciones y a la existencia de una colectividad. David Bollier lo resume de la siguiente manera: "*Los comunes incluyen definitivamente recursos físicos e intangibles de todo tipo, pero podemos definirlos con mayor precisión como paradigmas que combinan una comunidad determinada con un conjunto de prácticas sociales, valores y normas utilizadas para gestionar esos recursos. Dicho de otra manera, el común es un recurso + una comunidad + un conjunto de protocolos sociales. Los tres elementos conforman un todo integrado e interdependiente*" [16](#).

Los comunes, por tanto, deben entenderse en términos de actividad, teniendo en cuenta que, como recuerda Peter Linebaugh, "*expresan relaciones sociales inseparables de las relaciones con la naturaleza*" [17](#). Un tipo de relaciones sociales de carácter "inestable y maleable" y no mercantil, recuerda Harvey [18](#). Por ello el primero de ambos autores propone utilizar más la palabra en tanto que verbo y no como sustantivo, más como referida a una actividad que no a una cosa. Este es el sentido del término inglés *commoning* (actuar en pos de lo común o "comunalizar").

La comprensión de lo comunes como algo referido a la acción humana y no a la propiedad y gestión de los recursos es precisamente la tesis central de la obra de Laval y Dardot. Así, no es la naturaleza de un bien, sino las prácticas sociales relativas al mismo lo que hace que éste sea o no parte de lo común. Ambos autores prefieren utilizar el término "común" en singular, que toman de Negri y Hardt [19](#), y no "bienes comunes" o "comunes" que se asocian más a las nociones de propiedad y posesión, porque lo conciben como "el principio político de una obligación para todos aquellos que están comprometidos en una misma actividad" y el "principio político a partir del cual debemos construir comunes y hacer con ellos para preservarlos, extenderlos y conseguir que sobrevivan". Los comunes son, para ambos, el resultado de la práctica de lo

común. Lo común, entonces, debe pensarse *como una co-actividad, no como co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión* y es fruto de un *actuar común*. Una actividad que debe ser entendida como *praxis instituyente* o *actividad consciente de institución*, a modo de una *autoproducción de un sujeto colectivo en y mediante la coproducción continua de reglas de derecho* que evite en permanencia la mutación de lo instituyente en instituido. *Lo común*, concluyen ambos autores *constituye la nueva razón política por la que hay que sustituir la razón neoliberal* [20/](#).

La cuestión, sin embargo, es como dar más concreción y profundidad estratégica a dicho principio y razón política, pues la política de lo común presenta una *indefinición estratégica estructural*. La apelación a lo común (o a los comunes pues no es necesario seguir a Negri y Hardt o a Laval y Dardot en su uso del singular) de por sí no resuelve los grandes dilemas estratégicos de todo proyecto emancipador. Es decir, no permite fundar una política clara y puede ser el cimiento de proyectos muy distintos. Recuerda en este sentido a la imprecisión programática del término *socialista* tras su difusión a partir de 1830 en el naciente movimiento obrero como etiqueta para definir las alternativas de sociedad opuestas al individualismo competitivo capitalista [21/](#). La diferencia entre ambos términos, en cualquier caso, es que *socialismo* hacia referencia a la vez tanto una cierta lógica de organización social como a la propia noción de una sociedad alternativa, mientras que lo *común* hoy en día se queda más en el primer significado, pues la propia idea de que es posible *otra sociedad* en sentido fuerte todavía es muy difícil y se resiente mucho de las derrotas del siglo XX. Ahí está uno de los puntos difíciles de esta *nueva razón política* que, para llegar hasta el fondo de sus potencialidades, debería servir para contribuir a pensar y hacer creíble otro modelo de sociedad, cuyo nombre a efectos de una política de masas está aún por inventar o por reciclar. Ello supone concebir lo(s) común(es) no como principio político que se agota en sí mismo, sino como punto de partida.

En un sentido estratégico-programático lo común puede estar al servicio de un neoreformismo o de una política radical. Y de por sí no prefigura una posición estratégica determinada respecto a la propiedad privada y el poder. Puede servir para invocar una política casi social-liberal, un reformismo más o menos real (a modo de un renovado nekeynesianismo pero menos estatista y burocrático que el *welfare* tradicional), o una estrategia anti-capitalista. Lo común puede quedarse en una política de promoción de la gestión comunitaria de los equipamientos municipales de ocio en el barrio o puede comportar la expropiación del sistema energético o de la banca. En el primer caso lo común actúa como *complemento subsidiario de lo privado*, en el segundo como *fundamento de la organización socio-económica* en alianza con lo público-estatal. ¿Lo común como palanca anticapitalista hacia otro modelo o como muleta paliativa de una sociedad mercantilizada? ¿Lo común a modo de islotes en un océano mercantilizado o como base para pensar una contraofensiva anticapitalista? El dilema de fondo a resolver es si la política de lo común se concibe como parte de un proyecto de expropiación del poder privado y reapropiación público-comunal, a modo de una *vía de lo común al poscapitalismo* y de un *commoning anticapitalista*, o como parte de un proyecto que certifica el dominio privado sobre la economía y la sociedad y deja lo público-común para cuestiones residuales, en la forma de un *commoning complementario al capitalismo*. Este es el dilema situado en el trasfondo de los debates estratégicos y programáticos soslayados por Catalunya en Común.

La vampirización de lo común

En el marco de la multitud de significados político-estratégicos de toda apelación a lo(s) común(es) conviene también recordar que, en sus versiones más difíciles, la política de lo común puede involuntariamente caer, en primer lugar, en la falacia de adoptar parte de la argumentación neoliberal y de su visión del mundo al formular sus críticas a lo público-estatal desde posiciones anti-burocráticas. Es decir, asumir parcialmente sin darse cuenta los argumentos del rival aceptando colocar la discusión en su terreno, un terreno marcado por la apología de lo privado, del mundo empresarial, de la ideología de la *emprendeduría* [22/](#) y de la retórica de la innovación social.

En segundo lugar, el enfoque de lo común puede simplemente acabar siendo reintegrado y cooptado por el propio neoliberalismo, a modo de una especie de *vampirización neoliberal y empresarial de lo común*. Es lo que en parte empieza a hacer de manera creciente el poder político, desde gobiernos locales a organismos internacionales, y que subyacen, por ejemplo, detrás de las salidas pro-capitalistas al cambio climático y a la crisis ecológica [23/](#). Un fenómeno análogo ocurre en el mundo empresarial donde los discursos engañosos sobre la economía colaborativa enarboladas por empresas ultracapitalistas como Uber son un buen ejemplo de cooptación de la retórica cooperativa para fines mercantiles y prácticas explotadoras, y que en realidad representan una subordinación suplementaria del trabajador, la eliminación de las regulaciones colectivas, la transferencia de los riesgos laborales al empleado y su conversión ficticia en mini-empresario [24/](#). La vampirización empresarial de propuestas y demandas portadoras de una lógica antagónica por parte del capital con el fin de readaptarlas a sus necesidades y reutilizarlas en beneficio propio es una práctica consustancial al *management* empresarial y a las justificaciones ideológicas del capitalismo. Así sucedió con las aspiraciones a la autogestión y a la autonomía de los sesenta-setenta reabsorbidas, bajo otro contenido, por las nuevas políticas de gestión de los recursos humanos y de reorganización productiva, como ya analizaron Boltanski y Chiapello [25/](#). El paso, no excluyente sino complementario, de la retórica de la implicación y la autonomía a la retórica de la colaboración y la cooperación puede ser la nueva fase de muchas de las teorías de *management* en la época de ascenso de la política de los comunes.

La cuestión de la *uberización* de las relaciones laborales plantea además un reto directo a toda política basada en la defensa del común: la necesidad de luchar también en el centro de trabajo, y de desarrollar nuevas formas de sindicalismo para hacer frente a las nuevas formas de organización y gestión empresarial. Un desafío que a menudo queda al margen de las preocupaciones ecologistas-altermundialistas-comunitarias-barriales de los movimientos y teóricos identificados con la perspectiva de los comunes. Y que, sin duda, permanece también fuera de las preocupaciones inmediatas de la reflexión estratégica y la práctica cotidiana de Catalunya en Comú, aunque en este caso no tanto por falta de visión teórica o de comprensión de la importancia de no abandonar el difícil terreno de la lucha sindical, sino simplemente por la ausencia de toda *agenda de intervención e implantación social* por parte del nuevo partido.

Las aspiraciones autogestionarias y de autonomía de los sesenta-setenta no sólo fueron cooptadas por la retórica empresarial sino que, inversamente, fueron reinterpretadas en clave neoliberal por muchos de sus partidarios en la izquierda. El mundo empresarial absorbió la aspiración autogestionaria. Y muchos autogestionarios asimilaron, a su turno, los valores empresariales y neoliberales. La adaptación al neoliberalismo en ascenso por parte de la izquierda implicó la tergiversación de las aspiraciones autogestionarias y emancipadoras fusionándolas teóricamente con el liberalismo y en la práctica con las políticas pro-empresariales. Buen ejemplo de ello sería la evolución desde finales de los setenta del grueso de la *segunda izquierda* de matriz autogestionaria en Francia hacia una forma de social-liberalismo, teniendo como elementos clave el *recentrage* de la *Confédération démocratique du travail* (CFDT) en 1978, la deriva de intelectuales como Pierre Rosanvallon, creador junto con François Furet en 1982 de la *Fondation Saint-Simon* (verdadero caballo de Troya del neoliberalismo en Francia) o la evolución de dirigentes políticos como Michel Rocard. Éste último encarnaba, como recordaba sarcásticamente Daniel Bensaïd en 1980, una especie de *parlamentarismo autogestionario*, con *un pie en la autogestión* y *otro en la austeridad* [26/](#). El itinerario de los partidos Verdes europeos, tras su despliegue en la década de los ochenta siguiendo la eclosión inicial de Die Grünen en Alemania, sería otra muestra de mutación de las ideas libertarias y autogestionarias de los sesenta-setenta en siniestras caricaturas liberales y pro-mercado. Toda política contemporánea de lo común que aspire a mantener un fuerte potencial emancipador debe tener bien presente este triste itinerario para conjurarlo.

Desafíos de lo común

La perspectiva contemporánea de los comunes requiere un diálogo estratégico con el pasado a tres niveles.

Yendo de más lejos a más cerca, en primera instancia el debate actual requiere ser puesto en relación con la propia tradición pretórica de discusión y luchas entorno a los comunes. Experiencias remotas, como la de la Carta Magna y la del Bosque de 1215 y 1217, pueden servir para inspirar la lucha del presente, a condición de no confundirla con la de entonces ni caer en comparaciones forzadas. Se trata de erigir un pensamiento estratégico de *longue durée* capaz de concebir la singularidad del presente desde la perspectiva histórica y la singularidad de cada momento pasado desde el presente. La búsqueda de analogías, entonces, se hace no para esperar repeticiones descontextualizadas, sino para buscar las *diferencias entre situaciones similares* y las *similitudes entre situaciones diferentes*. Linebaugh así lo resume: "*Las Cartas de Libertades no implican lamentaciones ni a±oranza, ciertamente tampoco implican una reinstauración del medievalismo y, desde luego, nuestro deber no es llevar a cabo sus promesas aunque (...) permanezcan vivas para ayudarnos a cumplir las nuestras*" [27/](#). En este tipo de miradas de largo alcance hacia atrás, sin embargo, es siempre necesario evitar análisis anacrónicos, que interpretan erróneamente unas pocas con conceptos de otras, y delinean continuidades históricas artificiosas que no fueron tales en la vida real. No sólo el hilo de las luchas de los subalternos estalló en pedazos en varios momentos de la historia, sino que sus luchas en realidad tejieron hilos diferentes cuyas semejanzas y disimilitudes nos corresponden retrospectivamente evaluar, y cuyos itinerarios divergentes nos corresponde articular. Mirar hacia muy atrás sí, pero sin caer en la ficción de ver ah— meros capítulos de la misma serie.

En segunda instancia, la discusión de nuestro tiempo sobre los comunes debe dialogar estratégicamente con la propia obra de Marx [28/](#) y con los principales debates del movimiento obrero fundacional en el siglo XIX, como las discusiones entorno al cooperativismo, el apoyo mutuo, el sindicalismo y el Estado, a modo de *flashback estratégico* para volver el pasado al presente, reinterpretar momentáneamente el primero a la luz del segundo y el segundo a la luz del primero, con el objetivo de cambiar el futuro por llegar. En esta mirada a los or— genes es forzoso una revalorización de aquellas corrientes y tradiciones que enfatizaron la necesidad de construir una institucionalidad alternativa, sin por ello exaltar sus virtudes ni soslayar el doble problema histórico que desde el siglo XIX en adelante se encontró todo proyecto de contrainstitucionalidad: la tendencia hacia la cooptación-absorción por el Estado y/o a convertirse en estructuras complementarias y normalizadas del mercado y/o el Estado. En suma, a la *domesticación rutinizada de su existencia* ligada a su despolitización y/o integración institucional en el Estado o en el mercado. Ello supone enmarcar la política de lo común en una estrategia dialéctica de toma del poder y construcción de contrapoder (o de poder social alternativo) en forma de lo que he llamado una *estrategia integral* [29/](#).

En este punto, la reflexión de Laval y Dardot sobre lo común, que acertadamente remarcan la centralidad estratégica de la construcción de instituciones alternativas, me parece estratégicamente d— bil en tres sentidos: primero, hacen un análisis muy desigual de los problemas de integración-domesticación de la contra-institucionalidad del movimiento popular, señalando correctamente los límites del modelo burocrático-estatalista de la socialdemocracia y los partidos comunistas del siglo XX o de las experiencias contemporáneas de economía solidaria, pero obviando los problemas similares del asociacionismo y mutualismo a la Proudhon que en cierta manera reivindican; segundo, no conectan la cuestión de la toma del poder y el contrapoder con el debate gramsciano de la hegemonía, amputando con ello su reflexión estratégica de un elemento decisivo; y, tercero, no desarrollan demasiado el tipo de instrumento político que defienden, ni su papel en una estrategia general de cambio de sociedad, formulando críticas correctas a la deriva institucionalista y autoritaria de Podemos, por ejemplo, pero sin desarrollar una orientación alternativa. Incurren así en una cierta contradicción al rechazar los "partidos", por un lado, pero sin por ello caer en las teorías de cambiar el mundo sin tomar el poder, por el otro. Estas inconsistencias le quitan fuerza estratégica a su interesante fórmula de "gobernar contra el Estado existente", como criterio para una política anti-oligárquica [30/](#).

Más confusa estratégicamente es la perspectiva de Negri y Hardt, en particular debido a su definición tan totalizante de lo "común" que diluye su significado y utilidad política (como señalaban Laval y Dardot), y a su énfasis en la autogeneración espontánea de lo común bajo las nuevas formas de producción, que infravalora los mecanismos de subordinación de los trabajadores al capital (como hacen notar también los dos autores franceses). Su análisis relaciona d— bilmente la economía digital con su base material y sus consecuencias

medioambientales (como remarca críticamente Federici) y, en otras palabras, permanece excesivamente en una abstracción inmaterial carente de una economía política concreta (crítica a la que apunta Harvey). En términos de su concepción política general su giro hacia lo común en su obra *Commonwealth* mantiene las imprecisiones de sus obras anteriores *Imperio* y *Multitud* respecto al papel que en una estrategia de cambio social juega la toma del poder del Estado y respecto a la cuestión del partido (o del instrumento político, se llame como se llame) [31/](#). En su debate con Harvey, ambos autores se afanan no estar en contra de la toma del poder estatal y enfatizan que lo importante es *el cielo que viene después*. Siendo ello verdad el problema de su perspectiva es dar a entender que la toma del poder no es fundamental, sino casi optativa. Es decir que "lo que viene después", en caso de que tenga que ver con una agenda de transformación radical de la sociedad, en el fondo podrá acontecer también sin la toma del poder estatal que aparece más bien como algo que *puede* acontecer que no como algo que *debe* acontecer.

Finalmente, en tercera instancia, y tras la reconsideración de la tradición antigua de los comunes y de los momentos fundacionales del movimiento obrero decimonónico, de manera más específica, hay que revisar el debate sobre la autogestión de finales de los años sesenta-setenta del siglo pasado, al que ya he hecho mención anteriormente. Un debate que en las décadas posteriores continuó hasta nuestros días, pero con mucha menos centralidad y en general ligado sólo a ámbitos libertarios, autónomos y/o ecologistas, y a menudo siguiendo un hilo de reflexión estratégico que no partía de los comunes, tal y como la discusión sobre ellos se ha configurado actualmente. En realidad ésta última tiene paralelismos y puede complementarse con las preocupaciones autogestionarias tradicionales, por lo que el cruce de ambas miradas es necesario.

Ambos conceptos, la autogestión y lo(s) común(es), tienen una genealogía y un punto de partida teórico-práctico distinto y su papel en la historia de los movimientos populares también lo ha sido. Lo(s) común(es) tiene además una dimensión ecologista más estructural, al situar las relaciones humanas con la naturaleza como uno de sus pilares conceptuales, y feminista, debido a la relación histórica de la mujeres con los bienes comunes, de la que carece de entrada de por sí la propuesta de *autogestión* (aunque en realidad la mayoría de sus proponentes en sus diversas variantes están comprometidos con el ecologismo y el feminismo). Compararlos es complejo debido a la diversidad de significados que esconden. Si lo común se entiende como *principio político* como hacen Laval y Dardot su significado se asemeja bastante a la *autogestión*, aunque ambos autores se afanan que lo común tiene un alcance más amplio. Para ellos la autogestión *si se quiere se fiel a lo que significa gestión, se limita a la dimensión de la organización y sólo concierne a la organización de las cosas* mientras que *el común tal y como aquí lo entendemos significa sobretudo autogobierno de los seres humanos* [32/](#). Una afirmación que es discutible en el sentido que la *autogestión* no ha tenido sólo que ver con a las cosas sino a como los seres humanos se organizan para vivir y producir sus medios de subsistencia y que por tanto está relacionada con la propia noción de autogobierno. Si nos remitimos más a los comunes en el sentido de aquellos recursos, materiales o no, que forman parte de la vida colectiva, entonces la autogestión será la forma de organizarlos. Y si recordamos que lo común se refiere tanto a los recursos, como a las comunidades y a sus prácticas sociales, la autogestión se ubicará en estas últimas como forma de organizar y gestionar las dos primeras.

Pero más allá de como se entiendan ambos conceptos el debate entorno a los mismos plantea una cuestión compartida: pensar formas de institucionalidad y organización social democráticas, no estatistas-burocráticas y una economía no mercantilizada. Su función estratégica presenta paralelismos importantes: por sí mismos no pueden fundar una estrategia completa de cambio social ni una alternativa de sociedad, y pueden declinarse y concretarse de múltiples maneras. En su nombre una infinidad de políticas son posibles, desde localismos de corto alcance hasta modelos complementarios del neoliberalismo, pasando por intentos sólidos de pensar otro mundo y una estrategia para llegar a él. Pero a la vez, sin ambos conceptos no parece posible pensar ni una estrategia ni una alternativa de sociedad consistentes. Es decir, de por sí no son suficientes, pero son necesarios.

Por ello, en su diálogo estratégico y no nostálgico con el pasado, la discusión contemporánea sobre los

comunes deberÃ¡a revivir el debate autogestionario clÃ¡sico de los sesenta-setenta (que bebÃ¡a del bagaje de las experiencias precedentes del movimiento obrero) y sus vidas posteriores hasta la actualidad, para ver tanto los impases del mismo como para reactualizar los intentos mÃ¡s sÃ³lidos hechos en aquÃ©l momento para pensar la cuestiÃ³n de la propiedad y lo colectivo de manera democrÃ¡tica y no burocrÃ¡tica-estatalista. Como ya he seÃ±alado mÃ¡s arriba, la evoluciÃ³n de la â€œsegunda izquierdaâ€• autogestionaria francesa desde finales de los setenta y de los Verdes alemanes durante los ochenta constituyen los contra-ejemplos a evitar para toda polÃtica contemporÃ¡nea basada en lo comÃ³n. Sin Ã¡nimo de exclusividad, re-evaluar el legado de Ernest Mandel [33/](#), las virtudes y lÃmites de cuya obra no son materia de este artÃculo, con el fin de cruzarlo con los debates actuales acerca de la polÃtica de lo comÃ³n darÃ¡a sin duda estimulantes chispas estratÃgicas. En sÃntesis, Mandel insertÃ³ el concepto de autogestiÃ³n en un marco de pensamiento socialista marxista con el objetivo de desmarcarse a la vez del despotismo burocrÃ¡tico del modelo del Este, del *welfare* keynesiano burocrÃ¡tico-tecnocrÃ¡tico, de las concepciones localistas y micro de la emancipaciÃ³n, y de los varios modelos de socialismo de mercado que sobre-enfatizan el rol del segundo (ya fuera en controversias teÃ³ricas generales, en debates de la Ã©poca sobre Yugoslavia o, en un sentido de menor alcance, en las apologÃas de entonces a la cogestiÃ³n alemana). No es un mal punto de partida, aunque quede lejos de la meta, para enfocar algunos dilemas de la polÃtica de lo comÃ³n teniendo en cuenta los desvÃos a ninguna parte de la segunda izquierda y de los Verdes en mente.

Los nudos gordianos de la propiedad y el Estado

Dos son los grandes desafÃos estratÃgicos y programÃticos que tiene toda polÃtica de lo comÃ³n: primero, pensar las relaciones de propiedad; segundo imaginar otro modelo de institucionalidad que vaya mÃ¡s allÃ del Estado. Ambos, sin duda, estÃn ausentes de la reflexiÃ³n programÃtica y estratÃgica de Catalunya en ComÃ³.

Como ya hemos seÃ±alado, lo comÃ³n no puede reducirse a la gestiÃ³n o posesiÃ³n de un recurso, sino que estÃ relacionado con prÃcticas y relaciones sociales y formas de institucionalizaciÃ³n. Laval y Dardot [34/](#) insisten en particular en este enfoque, recordando que lo comÃ³n no puede entenderse a travÃs de las formas de propiedad, de ahÃ su insistencia en lo â€œinapropiableâ€• como concepto. Reflexionando con la experiencia contemporÃ¡nea boliviana en mente, Raquel GutiÃrrez, remarca tambiÃn que lo comÃ³n va mÃ¡s allÃ de la cosas y los recursos y se refiere no solo a Ãstos sino al hacer, es decir a lo *"que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente"* [35/](#). Sin embargo, ello no debe implicar desatender la centralidad estratÃgica del debate sobre la propiedad. La crÃtica a la propiedad estÃ en el centro de todos los socialismos del siglo XIX y Ãsta sigue siendo una cuestiÃ³n decisiva para todo debate contemporÃ¡neo sobre alternativas [36/](#). Sin abordar el tema de la propiedad toda polÃtica posneoliberal estÃ condenada a la superficialidad, dejando intacto el nÃcleo duro del actual modelo econÃmico. Atajar de cuajo la propiedad privada sin caer en una alternativa estatal-burocrÃtica es el primer reto estratÃgico de la polÃtica de lo comÃ³n. Las dificultades histÃricas de ello son conocidas y la trayectoria del movimiento obrero muestra un amplio abanico de respuestas a esta cuestiÃ³n que funcionan en su mayorÃa mÃ¡s por ejemplos en negativo que en positivo. Pero son el sustrato histÃrico a partir de los cuales pensar hoy una alternativa a la apropiaciÃ³n privada.

Junto con las relaciones de propiedad, la polÃtica de lo comÃ³n implica concebir la democracia y la polÃtica mÃ¡s allÃ del Estado. La cuestiÃ³n del Estado es estratÃgicamente decisiva para toda polÃtica de cambio y una piedra en la que han tropezado casi todos los movimientos emancipatorios, habitualmente cometiendo dos errores opuestos: el primero, un discurso antiestatista y antipolÃtico. Ãste puede tomar un rechazo a la participaciÃ³n polÃtica como en el caso del anarquismo histÃrico, que creÃa en una destrucciÃ³n rÃpida del Estado por vÃa revolucionaria sin entrar demasiado a fondo en la transiciÃ³n posterior. O bien puede revestir una forma de escapismo buscando crear espacios fuera del control estatal, creando otro mundo al margen del actual, como defendÃan muchas de las corrientes utÃpicas decimonÃnicas o, en tiempos contemporÃ¡neos, a travÃs del pensamiento â€œautÃnomoâ€• partidario de cambiar el mundo sin tomar el poder a la Holloway [37/](#), o de las teorizaciones del Ãxodo tipo Negri y Hardt en su concepciÃ³n mÃ¡s retringida [38/](#). El segundo error, opuesto al

anterior, ha sido el de una estrategia estatalista que pretende cambiar el mundo apoyándose en el Estado y utilizarlo como un instrumento de cambio. Este hilo estatalista ha tenido entre sus adeptos a tradiciones tan distintas como Ferdinand Lasalle en el siglo XIX, la cultura socialdemócrata gestada en la II Internacional y en sus encarnaciones ulteriores, los partidos comunistas que tomaron por modelo a la URSS y que fueron evolucionando hacia visiones de facto socialdemócratas, o las tradiciones populistas latinoamericanas clásicas o contemporáneas como, por ejemplo las posiciones del antiguo Secretario Político de Podemos, [Álvaro Errejón 39/](#).

La incapacidad de relacionarse bien con el Estado es, pues, el telón de Aquiles de cualquier política emancipatoria que, como remarca Bensaïd, debe intentar evitar tanto el *â€œfetichismo del Estadoâ€*, que hace girar toda política entorno a éste, como el *â€œfetichismo socialâ€* o la *â€œpasión unilateral por lo socialâ€* despolitizada. *â€œLa política de los oprimidosâ€*, nos recuerda, *â€œdebe mantenerse a prudente distancia del Estado. Pero esta distancia sigue siendo una relación, no una exterioridad o una indiferencia absolutasâ€* [40/](#). Si nos remontamos al movimiento obrero decimonónico, el Marx de *La Guerra Civil en Francia* (1871) ofrece un buen punto de partida para no caer en ninguno de ambos errores simétricos, a condición de constatar dos límites en su pensamiento. Primero, la transición posrevolucionaria se mostró mucho más compleja de lo que él pensó y el siglo XX mostró que muchas transiciones hacia otro modelo, más que conducir a la socialización del Estado en la sociedad, llevaron a la colonización y asfixia burocrática de la misma. Segundo, en la perspectiva de disolución del Estado, Marx de alguna forma acaba abrazando la idea, de clara influencia Saint-simoniana, de desaparición de la propia política en paralelo a la de las propias contradicciones sociales. En realidad no hay que pensar ni en la posibilidad ni en la factibilidad de que desaparezca la política, ni tampoco en la verosimilitud de la extinción en un sentido absoluto de las contradicciones sociales [41/](#). De forma más ajustada hay que enfocar la cuestión de la desaparición del Estado como un estmulo para pensar otro tipo de instituciones, otro tipo de modelo de institucionalidad, donde la política seguiría existiendo y siendo necesaria, basada en la centralidad de lo público-común. Es en el cruce entre esta perspectiva marxista, con el federalismo desde abajo y la tradición comunal y municipalista, y con las propuestas y metodologías contemporáneas, institucionales e intraorganizativas, de democracia participativa, de donde pueden salir pistas para explorar [42/](#).

¿Electoralismo anti-estatalista?

El programa de Catalunya en Comú se mueve en muchas indefiniciones pero, como ya hemos señalado, tiende a rehusar formulaciones que impliquen confrontaciones duras con el poder económico. Sus indefiniciones constituyen ya una forma de definición. Su *política de la omisión* apunta a una lógica alternativa a la neoliberal, formulando propuestas que van en el buen sentido, pero sin rematar la faena ni llegar al final del camino. Más que pensar en un cambio de modelo, postula de facto una *â€œcivilizaciónâ€* del actual o, a lo sumo, dibuja la ilusión de la posibilidad de una *transformación social sostenida sin ruptura, un cambio tranquilo* sin grandes momentos de enfrentamientos decisivos con el poder financiero. Su enfoque programático neo-regulador se complementa con el desplazamiento hacia la acción institucional de su actividad política, la falta de arraigo social en realidades concretas y la ausencia de una estrategia de construcción de contrapoder y de poderes sociales alternativos. Paradójicamente, la positiva mentalidad anti-estatalista de la política de lo común coexiste en este caso con una concepción y una estrategia institucionalista y electoralista del cambio social, a modo de un peculiar *electoralismo anti-estatalista*. ¿Commoning electoralista, entonces? Sin duda, cambiar el mundo implica ir mucho más allá.

En realidad, la política de lo común, si quiere alcanzar la máxima profundidad programática y estratégica, no puede desentenderse de las ya señaladas cuestiones decisivas de las formas de propiedad y de gobierno e instituciones. ¿Qué tipo de institucionalización democrática de lo común, qué formas de propiedad no privada, qué relación con el Estado y como actuar desde el poder del Estado? ¿Y qué tipo de vínculo social democrático y qué relación entre el individuo y la comunidad? Preguntas estratégicas de hondo calado que constituyen buena parte del núcleo duro de la reflexión sobre programas y modelos alternativos de sociedad. Tan difíciles como necesarios, estos desafíos permanecen aún en el terreno de lo no explorado por parte de

Catalunya en ComÃº, cuya elaboraciÃ³n programÃ¡tica y estratÃ©gica voluntariamente se quedÃ³ encerrada muchos pasos por detrÃ¡s. Muchos por detrÃ¡s de lo que la realidad requiere.

Notas:

1/ Luxemburg, R. (1918). *Nuestro programa y la situaciÃ³n polÃtica. Discurso en el Congreso de fundaciÃ³n del Partido Comunista AlemÃ¡n (Liga Espartaco)-KPD(s)*. Disponible en:

<https://www.marxists.org/espanol/luxem/1918/12/31.htm>

2/ ContinÃºo en este artÃculo, a modo de tercera entrega de la saga, las reflexiones realizadas en dos escritos previos: Antentas, Josep Maria (2017). â€œLos Comunes y la soledad del corredor de fondoâ€, *Viento Sur*, 24 de abril. Disponible: <http://vientosur.info/spip.php?article12506> ; y Antentas, Josep Maria (2017). â€œÃ¿Comunes o eurocomunesâ€, 4 de Mayo, *Viento Sur*. Disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article12544>

3/ Marx, K. (1875). CrÃtica al Programa de Gotha. Disponible en:

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/c5-v-75.htm>

4/ Antentas, Josep Maria (2017). â€œLos Comunes y la soledad del corredor de fondoâ€, *Viento Sur*, 24 de abril. Disponible: <http://vientosur.info/spip.php?article12506>

5/ A modo de ejemplo, en su *Proyecto de programa de nuestro partido* (

<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1899/0003.htm>) de 1899 Lenin confiere al programa la funciÃ³n de expresar los conceptos fundamentales del partido, fijar las tareas inmediatas, articular las reivindicaciones que estructurar la labor de agitaciÃ³n, unificar al entorno intelectual del partido y clarificar hacia fuera lo que Ã©ste defiende para contrarrestar la contrapropaganda insidiosa: â€œese precisa un programa, que debe expresar nuestros conceptos fundamentales, fijar con exactitud nuestras tareas polÃticas inmediatas, seÃ±alar las reivindicaciones mas cercanas, que son las que deben determinar el contenido de nuestra labor de agitaciÃ³n, darle unidad, hacerla mÃ¡s amplia y mÃ¡s profunda y convertirla, de agitaciÃ³n parcial y fragmentaria en favor de pequeÃ±as reivindicaciones, desligadas unas de otras, en una agitaciÃ³n por el conjunto de todas las reivindicaciones socialdemÃ³cratas. Hoy dÃa, cuando la actividad socialdemÃ³crata ha puesto en conmoviciÃ³n un cÃrculo bastante vasto de intelectuales socialistas y de obreros concientes, adquiere un carÃcter imperioso la necesidad de fortalecer con un programa la uniÃ³n entre ellos y de darles asÃa a todos una sÃlida base que les permita desplegar una actividad mÃ¡s amplia. Finalmente, otra de las razones por las que la necesidad de un programa adquiere un carÃcter imperioso es que, muy a menudo, la opiniÃ³n pÃblica rusa sufre los mÃ¡s profundos extravÃos por lo que respecta a los verdaderos objetivos y modos de actuar de los socialdemÃ³cratas rusosâ€.

6/ Desarrollo la cuestiÃ³n del â€œno programaâ€ de Podemos en: Antentas, Josep Maria (2017). "Podemos: Avon Barksdale se impuso a Stringer Bell", 14 de febrero. Disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article12213>

7/ Para la relaciÃ³n de las mujeres, los comunes y el feminismo, se puede consultar particularmente: Federici, S. (2013) *RevoluciÃ³n en punto cero*. Madrid: Traficantes de SueÃ±os, Cap. XIII (pp. 243-259) y su conocida obra *El CalibÃjn y la bruja*. Madrid: Traficantes de SueÃ±os.

8/ Para una formulaciÃ³n temprana propia del periodo altermundialista vÃase por ejemplo: Klein, N. (2001). â€œReclaiming the commonsâ€, *New Left Review* 9, pp. 81-89.

9/ La obra mÃ¡s importante de Ostrom, publicada en 1990, es *Governing the Commons: The Evolution of Institutions*

for *Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press. Para una evaluación de sus virtudes y límites puede consultarse entre otros: Laval, Ch y Dardot, P. (2015). *Común*. Barcelona: Gedisa, Cap. IV, Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes*. Madrid: Akal, Cap, III (pp.107-136) y de manera resumida Subirats, J y Rendueles, C. (2016). *Los (bienes) comunes*. Barcelona: Icaria, pp.25-36.

[10/](#) Hardin, G. (1968). "The Tragedy of the Commons", *Science* 162, pp. 1243-1248

[11/](#) Longo, S, Clausen, R i Clark, B. (2015). *The Tragedy of the Commodity: Oceans Fisheries and Aquaculture*. New Jersey: Rutgers University Press

[12/](#) Subirats, J y Rendueles, C. (2016). *Los (bienes) comunes*. Barcelona: Icaria, p. 11.

[13/](#) Para un estudio, cuyas ideas he resumido, de la etimología del término ver: Esposito, R. (2007). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 25-30.

[14/](#) Rey, A. "La guerre des 'communs'" en Vecam (coord) (2011). *Libres Savoirs. Les biens communs de la connaissance*. Paris: C&F Éditions, pp. 347-351.

[15/](#) Laval, Ch y Dardot, P. (2015). *Común*. Barcelona: Gedisa.

[16/](#) Bolier, D. (2016). *Pensar desde los comunes*. Madrid: Traficantes de Sueños, p. 24 y 25.

[17/](#) Linebaugh, P. (2013). *El Manifiesto de la Carta Magna*. Madrid: Traficantes de sueños, p.283.

[18/](#) Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes*. Madrid: Akal, p.116.

[19/](#) Hardt, M y Negri, A (2011). *Commonwealth*. Madrid: Akal.

[20/](#)

Laval, Ch y Dardot, P. (2015). *Común*. Barcelona: Gedisa, pp. 29, 59, 57, 318, 499, 505, y 652.

[21/](#) Hobsbawm, E. (2011). *Cómo cambiar el mundo*. Barcelona: Crítica.

[22/](#) Empleo el término "emprendeduría" al ser comunmente empleado, aunque la Real Academia Española no lo reconoce, siendo "emprendimiento" la palabra más adecuada para la traducción de la inglesa "entrepreneurship"

[23/](#) Federici, S. (2013) *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de Sueños, Cap. XIII (pp. 243-259); y para un análisis en el ámbito local de esta dinámica ver: Alabao, N y Martínez, R. (2016). "Los espacios vacíos de la ciudad participativa", *Quaderns #266*, 2 de febrero. (Disponible en: <http://quaderns.coac.net/es/2016/02/ciudad-participativa/>)

[24/](#) Costhek, L. (2017). "The Udeberisation of work: the real subsumption of 'getting by'", 13 de Abril (Disponible en: http://www.historicalmaterialism.org/blog/uberisation-work-real-subsumption-getting#_edn1)

[25/](#) Boltanski, L y Chiapello, E. (1999). *Le nouvel sprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

[26/](#) Bensaÿd, D. (1980). *L'Anti-Rocard*. Paris: La Brÿche, p. 6 y 93.

[27/](#) Linebaugh, P. (2013). *El Manifiesto de la Carta Magna*. Madrid: Traficantes de sue±os, p.284.

[28/](#) No es este un lugar para hacerlo, pero un anÿlisis detallado de la cuesti3n de los comunes y la obra de Marx debe centrarse en particular: 1) en su artÿculo "Debates sobre la Ley sobre el robo de Madera" publicado por entregas entre el 25 de Octubre y el 3 de Noviembre de 1842 en la *Rheinische Zeitung* (Gaceta Renana) (para una anÿlisis del texto se puede consultar: Bensaÿd, D. (2007). *Les despossÃ©s*. Paris: La Fabrique [edici3n castellana con el tÿtulo *Contra el expolio de nuestras vidas* en Errata Naturae, 2015]; Laval, Ch y Dardot, P (2015). *ComÃ³n*. Barcelona: Gedisa, cap. VIII; Linebaugh, P. (2014). *Stop Theft!*.Oakland: PM Press, cap. IV.) 2) su anÿlisis de la "acumulaci3n originaria" en *El Capital*, especialmente el capÿtulo XIV del Libro I, "La llamada acumulaci3n originaria" 3) sus escritos y apuntes tardÃ³s en los que Marx revisa algunos de los presupuestos mÿis liniales de su visi3n de la historia. Destacan en especial, sus textos sobre el futuro y el potencial de la comuna rural tradicional rusa, *obshchina*, expuestos primero en en su carta al peri3dico ruso *Otechestvennye Zapiski* de 1877 en respuesta al artÿculo sobre *El Capital* publicado en el mismo diario por el populista Nikolai Mikhailovsk, y despuÃ©s en su sintÃ©tica carta a Vera Zasulich (08/03/1881), cuyos argumentos se encuentran desarrollados con mÿis detalle en los esbozos previos. Se pueden leer en: Marx, K y Engels, F. (1980). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rusa*. MÃ©xico: Pasado y Presente.; y, finalmente, sus notas de trabajo antropolÃ³gicas acerca de sociedades precapitalistas, sobre Lewis Morgan, Phear, Maine y Lubbock en los aÃ±os 1880-82. Parte importante de ellas estÃ¡n publicadas en el volumen: Krader, L. (1988). *Los apuntes entolÃ³gicos* de Karl Marx. Madrid: Siglo XXI. Para un reciente estudio de las opiniones del Ã³ltimo Marx ver: Anderson, K. (2010). *Marx at the Margins*. Chicago: Chicago University Press.

[29/](#) Antentas, Josep Maria (2017). "Imaginaci3n estratÃ©gica y partido", *Viento Sur* 150: 141-150. Disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article12309>

[30/](#) Laval, Ch y Dardot, P. (2015). *ComÃ³n*. Barcelona: Gedisa; para el tema del partido ver el capÿtulo de conclusiones de: Laval, Ch y Dardot, P. (2017). Barcelona: Gedisa. La cita es de la p. 168.

[31/](#) Hardt, M y Negri, A (2011). *Commonwealth*. Madrid: Akal; Laval, Ch y Dardot, P. (2015). *ComÃ³n*. Barcelona: Gedisa, Cap. V, pp.215-258; Federici, S. (2013) *Revoluci3n en punto cero*. Madrid: Traficantes de Sue±os, Cap. XIII (pp. 243-259); ver el debate entre Harvey y Hardy y Negri en *Artforum* (Noviembre 2009): Harvey, D. "Commonwealth: An Exchange with Michael Hardt and Antonio Negri" y Hardt, M y Negri, A."Response", y tambiÃ©n: Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes*. Madrid: Akal; para una crÿtica polÿtico-estratÃ©gica a los planteamientos de Negri y Hardt en *Imperio* puede consultarse por ejemplo: Bensaÿd, D. (2001). *RÃ©sistances*. Paris: Fayard y *Cambiar el mundo*. Madrid: PÃºblico. Y para una crÿtica a *Imperio* y su continuador *Multitud*: Bensaÿd. (2009). *Elogio de la polÿtica profana*. Barelona.

[32/](#) Laval, Ch y Dardot, P. (2015). *ComÃ³n*. Barcelona: Gedisa, p. 519

[33/](#) Mandel, E. (1994). *El Poder y el Dinero*. MÃ©xico: Siglo XXI; Mandel, E (1974). *Control obrero, consejos obreros, autogestion: antologÃ­a*. MÃ©xico: Era.

[34/](#) Laval, Ch y Dardot, P. (2015). *ComÃ³n*. Barcelona: Gedisa.

[35/](#) Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños, p.75

[36/](#) Bensaïd, D. (2007). *Les d'opposés*. Paris: La Fabrique.

[37/](#) Holloway, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta.

[38/](#) Hardt, M y Negri, T. (2002). *Imperio*. Paidós: Barcelona y *Multitud*. Madrid: Debolsillo, 2005

[39/](#) Ver por ejemplo, a modo de síntesis de sus ideas: Errejón, Á. (2016) «Podemos a mitad de camino». *Ctxt*, 20 abril. Disponible en:

<http://ctxt.es/es/20160420/Firmas/5562/Podemos-transformacion-identidad-poder-cambio.htm>

[40/](#) Bensaïd, D. (2009). *Elogio de la política profana*. Barcelona: Península, p 218; Bensaïd, D. (2010[2002]). *Cambiar el mundo*. Madrid: Público, p. 154.; y Bensaïd, D. (2009). *Elogio de la política profana*. Barcelona: Península, p. 345

[41/](#) Bensaïd, D. (2007). *Inventer l'inconnu*. Paris: La fabrique; Artous, A. (2016). *Marx, el Estado y la política*. Barcelona: Sylone.

[42/](#) El correlato de toda discusión sobre qué tipo de institucionalidad no Estatal, en el marco del debate sobre lo(s) común(es) es afrontar la cuestión de la relación entre individuo y sociedad, y la pertenencia en una comunidad y la libertad individual, un debate en el que no puedo entrar ahora. Pero esquemáticamente, la mejor forma de enfocarla es ubicarse en un terreno de crítica radical a la sociedad contemporánea y a la descomposición de los vínculos sociales que conlleva, pero sin caer en una reivindicación aporofóbica de las sociedades pre-modernas y/o la romantización de la comunidad y/o la familia en nombre de la tradición.