

De la ontología a la política: tres perspectivas sobre lo común

Matías Leandro Saidel. CONICET/Universidad Católica de Santa Fe – Universidad Nacional de Entre Ríos

Introducción

La pregunta por lo común ha retornado a la escena filosófica desde mediados de los '80, con una insistencia cada vez mayor, desde las reflexiones sobre la comunidad desobrada a las teorizaciones sobre lo común en el postoperaismo y a la pregunta por la actualidad del comunismo. Contemporáneamente, diversos movimientos políticos y sociales en lucha contra las nuevas olas de cercamientos de los comunes de la naturaleza y del conocimiento, izan la defensa de lo común como bandera para resistir a la globalización neoliberal y sus lógicas privatistas y desposesivas.

Estos dos momentos son captados por producciones teóricas como las de Hardt y Negri o de Dardot y Laval. Los primeros, pensando una ontología de lo común a partir de la producción biopolítica y el poder constituyente de las multitudes y leyendo la nueva ola de cercamientos como una expropiación de lo común. Los segundos, reconociendo el rol configurador de instituciones y de subjetividades del capitalismo contemporáneo, pensarán lo común como un principio político de co-obligación entre quienes participan de la acción conjunta.

En este trabajo, intentaremos marcar los puntos compartidos y las diferencias de fondo entre estas perspectivas para poder llegar a una definición más precisa de lo común en el contexto actual. Para ello, comentaremos brevemente de qué manera la noción de comunidad es recuperada en algunas perspectivas ontológicas e impolíticas de lo común. Luego abordaremos la ontología política constituyente de Hardt y Negri y las críticas que desde las visiones como las de Dardot y Laval se pueden hacer a las perspectivas ontológicas.

1. Rehabilitación y desactivación de la figura de la comunidad

Desde mediados de los años 1980, la pregunta por lo común adquiere nueva pregnancia en la escena filosófica europea. Por un lado, la crisis definitiva del comunismo soviético y de los partidos comunistas occidentales, y por otro la emergencia de nuevos comunitarismos etnocéntricos y a menudo xenófobos hacían urgente plantear la pregunta por lo común en nuevos términos, especialmente entre quienes no se resignaban a que la única alternativa al comunitarismo excluyente fuese el individualismo atomista promovido por el neoliberalismo emergente, que suponía la existencia de un sujeto racional y autointeresado en el fundamento de lo social.

Jean-Luc Nancy, quien inaugurara el debate en torno al desobramiento de la comunidad, entendía que tanto los individualismos como el comuni(tari)smo eran parte de una lógica a la que llamaba *inmanentismo* y que daba lugar a una nueva forma de totalitarismo, que había pasado de considerar la producción de la comunidad como obra a subsumirla bajo la figura de la equivalencia general, que priva a cada singularidad finita de la dignidad que le es propia, reduciendo toda diferencia a lo Mismo. El inmanentismo cuestionado en *La comunidad desobrada* (1983) remitía a la idea de que la comunidad puede autoproducirse, reabsorbiendo en su seno toda negatividad y toda finitud. La crítica al inmanentismo era una crítica a un humanismo que pensaba la comunidad como un proyecto, como una obra que se puede llevar a cabo como quien resuelve un problema tecno-político o quien produce una obra de arte. Y en esa crítica al humanismo también iba anexada una deconstrucción de la metafísica y la filosofía política modernas, articuladas, por un lado, en torno a la noción de un sujeto egocéntrico que funda voluntariamente la comunidad política en busca de asegurar sus goces privados y, por otro, en torno a una idea fuerte de pertenencia comunitaria basada en presupuestos sustanciales. Eso no dejaba ninguna posibilidad para pensar radicalmente el “con”, el “entre”, la relación como tales. Es decir, no dejaba pensar que el *coestar* (*mitsein*) o la *coexistencia* (*mitdasein*) no son determinaciones que se agregan a posteriori a un *subjectum* preexistente, y que, por lo tanto, no podemos decir *ego sum* sin decir, al mismo tiempo *ego cum*. En ese marco, lo común no remite a algo que se puede producir a voluntad, sino que es la condición de posibilidad de nuestra ex-sistencia. La

comunidad es originaria y no puede ser ya pensada como una entidad transmortal que precede y sucede a sus sujetos. De hecho, es el intento de reabsorber toda negatividad finita en la positividad de la comunidad reconciliada consigo misma, infinita, sin diferencia, sin espaciamento, la que estaría en la base del devenir totalitario, tanto del comunismo estatal como del fascismo. Si el inmanentismo comunista pensaba en la posibilidad de una comunidad humana reconciliada consigo misma, los fascismos subsumían el estar en común bajo la figura de un ser común, de un dato, como la sangre o una mitología compartida, lo que se resolvía en la práctica en un fundamento racista. La tarea entonces consistía en pensar radicalmente el estar en común sin repetir el error de Heidegger, que había sido el de pensar el *Mitsein* y el *Mitdasein* como determinaciones del *Dasein*, que aparecen como secundarias con respecto al *in-der-Wel-sein* (ser-en-el-mundo), y que, acto seguido, había subsumido dichas figuras a la historicidad de un pueblo particular. Lo que Nancy va a proponer es nada menos que repensar la ontología a partir del *Mitsein* y luego del *mit*, del *con*. La relación es originaria, precede y constituye a sus términos. (Nancy, 2000; 2006)

Tanto Agamben como Esposito van a ser partícipes fundamentales de este debate, con tonos distintos. Esposito retoma los aportes nancianos en el marco de su indagación sobre lo impolítico de 1988 (Esposito, 1999), donde concluye con una lectura de la comunidad de la muerte pensada por Bataille, que se inspira fuertemente en el trabajo nanciano sobre su compatriota y, en particular, sobre la figura de la comunidad de los que no tienen comunidad. Luego, el paso a una lectura más decididamente ontológica realizada en *Communitas* (1998), se inspira en lo trabajado por Nancy en *Ser singular plural* (1995), donde el francés incluso abandona la figura de la comunidad y del coestar para pensar simplemente el “con”. En el primer caso, Esposito remite a la comunidad acéfala como figura última, planteada por Bataille, de una comunidad en la cual la muerte no puede ser dialectizada en la continuidad del todo, una comunidad que se sustrae radicalmente a una dominación que se vuelve así imposible. En efecto, la comunidad de la muerte pone en cuestión la soberanía solar del César, la *Herrschaft* hegeliana, pues en el acto trágico del suicidio colectivo toda posibilidad de sumisión le queda sustraída al Señor. Podríamos decir que el siervo ya no se somete, y así se vuelve, por un instante, soberano. Esa comunidad trágica expresaba la figura extrema, éx-tima de lo

impolítico, es decir, de un pensamiento que marca los límites, los vacíos semánticos y las aporías constitutivas de las categorías políticas modernas, a la vez que renuncia a cualquier forma de teología política, entendida como conjunción de bien y poder. Dichas categorías no pueden dar cuenta de la experiencia de una comunidad que se configura en el momento mismo en que se disuelve y en la cual el sujeto es radicalmente expropiado de cualquier propiedad posible.

Precisamente en *Communitas*, si bien se desplaza desde una mirada predominantemente deconstructiva como es la impolítica, a una de afirmación ontológica, Esposito se vale de la etimología para mostrar de qué manera lo común no puede identificarse con alguna propiedad, como han hecho todas las filosofías políticas y teorías sociológicas de la modernidad, puesto que lo común se opone a lo propio. *Communitas*, compuesta de *cum* y *munus*, remite etimológicamente a un encargo, una tarea, un don obligatorio. Inmune, por el contrario, es aquél que se exime de las obligaciones compartidas. La comunidad no consiste entonces en la existencia de un sujeto colectivo que nos pertenece, o al cual pertenecemos, como lo más propio, sino que, en tanto experiencia de un donar(se) siempre problemático y compartido, es aquello que nos expropia, que nos impide considerarnos bajo cualquier figura del sujeto como un *ipse* cerrado sobre sus propios confines. (Esposito, 2003) En este sentido, la comunidad expone a cualquier sujeto al contagio de la relación, a una coexistencia que es siempre conflictiva, ambivalente, riesgosa y que la teoría política contractualista buscó confinar al estado de naturaleza. Esto no es casual, ya que desde su etapa claramente impolítica Esposito (1993, 1999) advierte la filosofía política moderna se caracteriza por negar el conflicto, con lo cual se priva al mismo tiempo de la posibilidad de pensar la propia política. El pensamiento político moderno tiene una vocación marcadamente inmunitaria, de negación de la relacionalidad originaria y la donación recíproca, verificada en la institución de los dispositivos de la soberanía y la propiedad. Al decir de Esposito, Hobbes, el gran teórico de la soberanía moderna que no reconoce ninguna relación que no sea la de protección y obediencia, sacrifica la vida en común a la posibilidad de su conservación. (Esposito, 2003) O sea, despotencia y despolitiza el lazo social para poder asegurar su mantenimiento. Locke hará lo propio con la erección de la propiedad privada como derecho absoluto a ser protegido por el Estado. En ese marco, podríamos decir que lo que está en juego es la idea de un dominio exclusivo,

despótico (el *dominium* romano) que excluye lo común a favor de lo público (el Estado) y lo privado (el individuo propietario).

No es casual entonces que Agamben intente elaborar una filosofía centrada en el *uso*, que opone tajantemente al *dominium*. En textos como *Profanaciones* (2005) y *Altísima pobreza* (2011), Agamben recupera para el pensamiento filosófico y político el *usus pauper*, el uso sin propiedad, categoría que retoma del monaquismo franciscano en su polémica contra la autoridad papal, que por entonces consideraba a la propiedad y al consumo como las dos formas, exclusivas, necesarias y correlativas de relacionarnos con los objetos. Para Agamben, los problemas políticos del presente tienen su raíz en la tradición metafísica occidental y por eso hay que pensar una nueva ontología si se quiere practicar otra política. En ese marco, la cuestión del *uso* o del *habitus* resulta central tanto para pensar una ontología medial y modal como para pensar una comunidad de singularidades cualesquiera en la cual los seres coinciden, caen juntos, y donde no hay más fundamento para la pertenencia que la propia pertenencia. (Agamben, 1996) Nuevamente, aunque de modo distinto, la comunidad no es algo que puede ser fundado o realizado como un proyecto, no depende de una voluntad subjetiva, sino que acontece, tiene lugar. Ahora bien, para pensar dicha comunidad resultan claves las nociones de mesianismo y de forma-de-vida. El mesianismo es para Agamben centralmente una forma de relacionarse con la ley y con la propia identidad o condición social mediante su desactivación. En ese sentido, toma como figura central a Pablo de Tarso, para quien no se trataría de reemplazar una ley por otra, ni de negar la identidad judía o griega para ser cristianos, ni la condición de esclavo para ser libre, sino de desactivar dichas condiciones mediante la lógica del “como no” (*hos me*). En ese sentido, el mesianismo sería una experiencia de la profanación que desactiva la ley que nos separaba del libre uso. Profanar es lo contrario de consagrar: “si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres” (2005, p. 97). Al contrario de la secularización, la profanación “desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado” (2005, p. 102). En su versión más radical, el mesianismo supone la posibilidad de pasar de un estado de excepción virtual, en el que la ley es desactivada sólo temporariamente, en función de la restauración de la autoridad soberana, a un estado de excepción efectivo, en el

cual la ley quede desactivada de manera definitiva. Es decir, un estado en el que la ley y la vida coincidan sin residuos. Tal posibilidad guarda una estrecha relación con la noción de forma-de-vida. Este concepto resultaría central para desactivar la lógica tánatopolítica que la política y la metafísica occidentales habrían cultivado al separar la vida de su forma, estableciendo cesuras y jerarquías al interior de lo viviente entre formas más y menos valiosas. En ese sentido, la ontología de Agamben permanece impolítica, privilegiando el desobramiento, la desactivación, por sobre cualquier idea de *ergón*, y si bien incluso ha sido criticado por los contornos sombríos con los que ha pintado a la tradición occidental moderna, en sus trabajos sobre el cualquiera, la forma de vida y el uso, Agamben provee herramientas muy útiles para un pensamiento afirmativo de lo común, donde resulta muy potente la noción de *habitus*, de uso habitual, en el cual las reglas y la vida coinciden al margen de cualquier idea de soberanía y de propiedad. En una traducción política, esto equivaldría a pensar, en un mismo gesto, formas de desactivar los dispositivos con los que somos gobernados y prácticas y relaciones en las que las normas no son impuestas a la comunidad por ningún órgano soberano, y en las que se comparte, no una identidad o una propiedad, sino esas mismas prácticas y relaciones.

262

2. La producción biopolítica de lo común

Si las ontologías impolíticas de lo común se caracterizan por poner el acento en la deconstrucción de las categorías políticas modernas o la desactivación de las categorías de la metafísica clásica en el marco de una política de la interrupción, la filosofía de lo común esbozada centralmente por Hardt y Negri se basa en una ontología constituyente o de la producción. Esto no implica solamente que los autores recuperen la tradición de la crítica de la economía política, sino también que el propio concepto de producción se amplía hasta universalizarse en el marco de una ontología constituyente en la que “el ser está sometido a un proceso de devenir dictado por la acción y las prácticas sociales”. (Hardt & Negri, 2011, pág. 182) En ese marco, podríamos decir que los autores llevan al plano ontológico una distinción económico-política y jurídica entre bienes comunes materiales o naturales y bienes comunes informacionales, inmateriales, del conocimiento y/o culturales. Precisamente por esta connotación filosófica y para evitar cualquier idea de un

Agosto
2017

retorno a un pasado precapitalista, los autores teorizan sobre lo común y no sobre los comunes o los bienes comunes. Este común es producido socialmente y, en el contexto contemporáneo, no puede pensarse por fuera de la relación capital-trabajo. En ese sentido, definen lo común como los bienes que la tradición ha considerado como herencia de la humanidad y como aquello que es condición de posibilidad y a su vez resultado de la cooperación social:

Por «el común» entendemos, en primer lugar, la riqueza común del mundo material - el aire, el agua, los frutos de la tierra y toda la munificencia de la naturaleza- que en los textos políticos clásicos europeos suele ser reivindicada como herencia de la humanidad en su conjunto que ha de ser compartida. Pensamos que el común son también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc. Esta idea del común no coloca a la humanidad como algo separado de la naturaleza, como su explotador o su custodio, sino que se centra en las prácticas de interacción, cuidado y cohabitación en un mundo común que promueven las formas beneficiosas del común y limitan las perjudiciales. En la era de la globalización, las cuestiones del mantenimiento, producción y distribución del común en ambos sentidos, así como en los marcos ecológicos y socioeconómicos, se tornan cada vez más centrales. (Hardt & Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, 2011, pág. 10)

Al igual que la mayor parte de los estudiosos de los comunes de las últimas décadas, los autores entienden que para la ideología dominante –o incluso para las tradiciones jurídicas, políticas, y económica modernas- lo común no existe y que en ese marco el mundo se reparte entre lo público y lo privado.¹ Incluso las masivas privatizaciones de las últimas décadas llevan a hablar de una nueva ola de cercamientos, que reeditan los *enclosures* físicos del pasado, donde los derechos comunales a las tierras y los saberes compartidos se vieron cercados, posibilitando la transferencia de los mismos al terreno de la propiedad privada o pública. Según los autores, esta división entre lo público y lo privado se corresponde políticamente con la alternativa del socialismo y el capitalismo, la cual deja nuevamente en la sombra las potencialidades políticas del común. Sin embargo, las formas actuales de producción ponen al común en su centro, por lo cual incluso las empresas capitalistas no podrían prescindir de él.

¹ Para el Derecho moderno, lo común es prácticamente inexistente. Esto habilita que el Estado se sienta con derecho a privatizar sin miramientos lo que en realidad es común, pues pertenece a cada uno de los ciudadanos. Cfr. Mattei (2011).

En efecto, los autores constatan la existencia de un doble proceso: por un lado, la vida social en su totalidad es subsumida a la producción económica y a las redes moduladoras de mando de esa nueva forma de soberanía a la que llaman *Imperio*, lo cual implica que tanto los dispositivos de control y producción de subjetividad, como la producción de valor, ya no se dan en el espacio-tiempo de las instituciones disciplinarias, sino que se extienden por todo el tiempo de la vida social. La producción se vuelve biopolítica, en la medida en que se centra cada vez más en los códigos, afectos, relaciones, lenguajes, símbolos, y formas de vida y lo central es la producción de la subjetividad misma del productor. Por otro lado, el capitalismo cognitivo o informacional necesita para su desarrollo de altos grados de libertad y de acceso abierto al común por parte de los productores. La producción e innovación en internet es el ejemplo más claro de una forma de producir cada vez más descentralizada, abierta y colaborativa. Pero no sólo el *proceso productivo* se vuelve más colaborativo, sino que también, como han observado Gorz (2003), Rifkin (2014) y otros, con la informatización de la producción y la digitalización, los *productos* como ideas, imágenes, símbolos, e incluso algunos bienes y servicios, son fácilmente reproducibles a un costo marginal casi nulo. De hecho, los bienes informacionales o culturales adquieren más valor en la medida en que son utilizados, compartidos, reproducidos y modificados. Allí no impera, en principio, la escasez, la exclusividad o la rivalidad, como sucede con los bienes comunes materiales, sino la abundancia, por lo que la escasez debe ser creada *ex profeso* mediante artificios legales, como las leyes de patentes y *copyright*. Ahora bien, el problema es que cuando se producen cercos o trabas a la circulación de ideas e informaciones, lo que se hace más difícil es la innovación, que es precisamente la piedra angular de la producción inmaterial y la generación de plusvalía en el capitalismo cognitivo.

Estas formas de expropiación de un común que es cada vez más autónomo respecto de la organización del trabajo por parte del capital, es lo que los Hardt y Negri llaman *explotación biopolítica*. Esta autonomía productiva deriva del hecho que el conocimiento que se vuelve decisivo para el capitalismo actual no es tanto el incorporado en las máquinas, como sucedía en los sectores hegemónicos de la etapa fordista, sino en el trabajo vivo, en los cuerpos y mentes interconectados de los trabajadores que cooperan. El trabajo cognitivo involucraría toda la subjetividad, creatividad y tiempo del trabajador, puesto que, como ha observado Virno, son las

facultades genéricas del *homo sapiens sapiens* las que son puestas a producir. En ese marco, por un lado, no hay prácticamente tiempo vital que no implique producción de valor, haciendo imposible distinguir secuencialmente el tiempo de trabajo necesario del tiempo excedente como así también el tiempo de trabajo como tal del tiempo de vida. (Hardt & Negri, 2011, págs. 248-249) Por otro lado, en un marco de relativa autonomía práctica del trabajo cognitivo y abundancia de los productos informacionales, el capital no organizaría la producción sino la escasez, entorpeciendo las posibilidades de cooperación a través de nuevos cercamientos que producen *renta*. Dicha renta, que se aprovecha de lo que los economistas llaman *externalidades positivas*, sería un mecanismo de captura de lo común. De hecho, el concepto de externalidad no sería más que una mistificación del común, por lo cual habría que invertir la lógica con la que piensan los economistas. Para estos, las externalidades son «mercados ausentes» o «fracasos del mercado», porque parten del supuesto de que nada productivo debería estar fuera del mercado y sin propietarios. Por el contrario, abogados y juristas como los que denuncian los cercamientos en el ámbito de la propiedad intelectual, muestran la indispensabilidad de lo común, por ejemplo, cuando consideramos que todo el conocimiento y la cultura anterior al siglo XX y gran parte de la del XX y XXI son comunes. En el ámbito de la economía de la información y la producción de conocimiento, la libertad de acceso al común es esencial para la producción y la innovación. Así, a diferencia de cuanto sostiene el discurso dominante, el lugar de la libertad ya no es la propiedad privada, que pone trabas a la innovación y la circulación, sino el común (libre acceso, libre uso, libre interacción, libre expresión). (Hardt & Negri, 2011, págs. 286-288)

En ese marco, los autores consideran que las relecturas de la acumulación originaria como las de Mezzadra o Harvey, que sostienen que las modalidades coactivas y extraeconómicas de acumulación como las que dieron origen al capitalismo industrial se reactualizan constantemente, son acertadas, puesto que el capitalismo neoliberal ha sido más eficiente en redistribuir la riqueza hacia los países y clases más ricas que en generar nueva riqueza (por ejemplo, a través de las privatizaciones, la precarización laboral y el endeudamiento masivos). Sin embargo, también señalan que la desposesión de la riqueza ya producida no puede ser el único modo de funcionamiento de un sistema que es, en esencia, de producción. En ese marco señalan que, a diferencia de cuanto sucedía en la etapa fordista, donde la

subsunción real del trabajo se daba en el espacio de la fábrica, ahora la producción de valor se extiende por todo el cuerpo social, por la metrópolis, etc. donde el capitalismo obtiene renta de un común que no necesariamente ayuda a configurar.

En cualquier caso, el punto a resaltar nuevamente es que el proceso de cercamiento y mercantilización de los bienes comunes, además de no reducirse a lo material, no es un proceso unívoco ni inevitable. Para los autores, la producción biopolítica se vuelve un terreno de luchas decisivo, especialmente por el control y autonomía de los procesos de producción de subjetividad, entre la red descentralizada de singularidades colaborativas y políticas que los autores llaman *multitud* y las lógicas expropiativas y soberanas del Imperio. Este concepto de multitud resulta central para comprender el plano de lo común subjetivo, tanto a nivel de la producción de valor como de la organización política. La multitud es un conjunto de singularidades que producen y reproducen lo común y que por lo tanto pueden compartir y cooperar sin abandonar su propia singularidad. Ya no se trata entonces de restituir la lógica de lo particular y lo universal o del individuo y la sociedad sino que lo que está en juego en la multitud es la relación de las singularidades en común. Por eso mismo, los autores insisten repetidamente en que debemos pasar del ser común a hacer el común y que en ese marco, la multitud juega un rol decisivo, puesto que pone en marcha un hacer, una autotransformación colectiva que no remite a ningún sujeto fundante: “La multitud se hace a sí misma componiendo en el común las subjetividades singulares que resultan de este proceso”. (2011: 14)

Como vemos, lo común, en tanto principio filosófico que debe permitir concebir un porvenir más allá del neoliberalismo, incluso del capitalismo y del socialismo estatal, adquiere un valor estratégico en el discurso de los autores, ya que se trata de un concepto central para explicar el funcionamiento de la producción de valor y de la acumulación en el capitalismo actual y de las luchas por superarlo. En este sentido, si el paradigma de los *commons* tradicionales toma nuevo impulso a partir de su destrucción y en algunos casos puede adquirir un tono defensivo, el paradigma del común elaborado por Hardt y Negri no se limita a defender lo común sino a producirlo, promoverlo e instituirlo.

Por lo demás, en el propio título del último libro de la trilogía del decenio pasado, se advierte que lo que está en juego es, por un lado, la producción y

apropiación de la riqueza común (*common wealth*) y por otro lado, la disputa entre una República (*Commonwealth*) de la propiedad y una nueva República constituida por la multitud de los pobres que se exilian de aquella y configuran el común en sentido político y productivo. En ese sentido, el concepto clave que da título al libro reúne la dimensión de los bienes comunales, que el capitalismo ha expropiado para poder expandirse, y aquella de las instituciones políticas de los comunes, en tanto formas de autogobierno democrático. Desde la óptica de los autores, ambas dimensiones son inescindibles.

Con este énfasis en la producción del común toman distancia tanto de las miradas impolíticas como de aquellas que confieren una autonomía a lo político, escindiéndolo de las condiciones materiales en las que tiene lugar. De hecho, como dijimos, la multitud, esa red descentralizada y abierta de singularidades que cooperan y construyen el común, aparece como una nueva forma de la subjetividad productora de valor económico y, al mismo tiempo, como una forma de subjetividad política que, a diferencia del pueblo, buscaría construir instituciones políticas radicalmente democráticas, basadas en la autonomía y la participación y no en la representación. Incluso los autores afirman que el “modelo de la producción económica biopolítica” les sirve como “una analogía para la acción política” y que incluso son las mismas capacidades puestas en práctica en la producción inmaterial las que son necesarias para la toma de decisiones políticas. (Hardt & Negri, 2011, pág. 185)

Para los autores, esto se pudo vislumbrar en los movimientos de las plazas a lo largo del año 2011, donde la táctica de la multitud ya no era nómada, como en los movimientos antiglobalización, sino sedentaria. En ese contexto, la ocupación de los espacios públicos dio lugar a la conformación de asambleas capaces de tomar decisiones democráticamente en un marco de heterogeneidad de posiciones, sin necesidad de que hubiere cabezas visibles o líderes de los movimientos. Estas luchas serían luchas por el común, en la medida en que se oponían a las injusticias del neoliberalismo y a la propiedad privada sin apelar a la defensa de lo público ni a los mecanismos de la representación política. (Hardt & Negri, 2012) Muchas de esas experiencias de democracia participativa dieron lugar a formas de institución de comunes que en general se disolvieron a posteriori y en otros casos se consolidaron y expandieron a nuevos terrenos.

Dicho esto, sin negar la prioridad ontológica que posee lo común, pensamos que en la producción biopolítica actual no sólo hay captura y expropiación de lo común por parte de un aparato rentístico externo a la cooperación social sino también una fuerte interiorización de aquellas formas de ser y pensar que responden a las necesidades del capital y a las lógicas de la gubernamentalidad neoliberal. No sólo no puede haber una exterioridad entre capital y trabajo por el hecho de que el capital sigue organizando la producción en la mayor parte de los sectores productivos, sino también porque con el advenimiento del capital humano y del empresario de sí mismo como lógicas de (auto)gobierno de la subjetividad, capital y trabajo, renta y salario, entran en una zona de indiscernibilidad. Esto vale especialmente para aquellos sectores del cognitariado que, lejos de asumir una posición antagónica al capitalismo informacional, han puesto sus cerebros y cuerpos, incluso su emprendedora y lúdica ética hacker al servicio del mismo, si no de modo deliberado, al menos de manera tácita. En efecto, el fin de la ética protestante del trabajo como *Beruf*, con sus connotaciones ascéticas de obligación y sacrificio, correspondientes a las formas comerciales e industriales del capitalismo, no implica que éste se vea privado de una ética y que gire en un vacío de subjetividad. Podríamos decir que muchas de las prácticas y afectos que los autores destacan como constitutivas de lo común, como el juego, el placer, la comunicación, la creatividad, y la libertad para innovar que antes eran ajenas a la ética del trabajo, ahora forman parte del nuevo espíritu del capitalismo y que, al mismo tiempo, los dispositivos de gestión de los sujetos productores y consumidores, resultan eficaces en la identificación de los propios objetivos vitales de los trabajadores con los deseados por las empresas, dando lugar a un nuevo concepto de profesionalidad. En ese marco, el advenimiento de una economía basada cada vez más en la compartición, la comunicación y la creatividad, es decir la libertad del común, no implica necesariamente que se avance hacia una sociedad postcapitalista, sino que ha cambiado el modelo de negocios de las empresas, que en muchos casos organizan la cooperación gratuita de usuarios, consumidores y productores.

En efecto, abundan los ejemplos de nuevas formas de colaboración por dentro y fuera de la esfera del mercado.² Lo que no es tan claro es que dichos procesos

² Por ejemplo, Bauwens considera que el cambio de paradigma tecnológico y productivo permite una producción directa de valores de uso en una infraestructura de redes distribuidas, a la que llama, al igual que Benkler,

productivos impliquen de por sí un cambio en las formas de apropiación privada del plusvalor y que en el plano político vayan de la mano de una puesta en entredicho del capitalismo neoliberal y de una transformación de los sujetos que cooperan en un sentido comunista. En definitiva, hay sin dudas una expansión del común, pero, hasta ahora, ello no implica necesariamente autonomía de, ni oposición al, dominio del capital, sino una de las formas en la que éste se reproduce y se legitima en la actualidad.

3. Lo común como principio de acción política

El diagnóstico elaborado por Dardot y Laval en torno a lo común en el contexto neoliberal guarda ciertas similitudes, pero también importantes diferencias conceptuales y teórico-metodológicas con las perspectivas anteriormente comentadas.

En primer lugar, en *La nueva razón del mundo*, los autores realizan un diagnóstico más profundo y detallado acerca del capitalismo neoliberal que el planteado por Hardt y Negri. Allí no se limitan a constatar el modo en que lo común es expropiado con las nuevas formas de explotación biopolítica, sino que hacen una genealogía y un abordaje de las modalidades específicas según las cuales el neoliberalismo se erige en una racionalidad gubernamental basada en la norma de la competencia que es transversal a todo tipo de organizaciones, en las cuales se produce una configuración específica de subjetividades empresariales. En ese mismo análisis queda claro, como lo es también para el resto de los autores aquí comentados, que el Estado es un actor clave en la neoliberalización de la sociedad y que la alternativa al neoliberalismo no puede ser buscada allí, sino en el terreno de lo común.

En *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (2015), los franceses hacen un estudio exhaustivo de los modos en que lo común fue pensado en buena parte de la tradición occidental y se detienen a analizar las principales corrientes contemporáneas que han problematizado lo común, para elaborar una perspectiva

producción entre pares. Este tipo de producción se auto organiza y parte desde abajo, dando lugar a modelos de negocios basados en la producción colectiva, como la *share economy*, *commons economy* y *crowdsourcing economy*. La primera tiene que ver con plataformas participativas para la expresión creativa, como youtube. La segunda comprende comunidades que producen bajo un régimen común como el software libre (Linux). La tercera implica una determinada audiencia en su cadena de valor.

propia. En ese marco, destacan explícitamente, en línea con toda la tradición que ha retomado la indagación sobre los comunes, la distancia que existiría entre lo común, lo público y lo privado, donde la propiedad pública, lejos de proteger lo común, parece una forma colectiva de propiedad privada, reservada a la clase dominante, que puede disponer de ella a su antojo en detrimento del resto de la población.³ (Dardot & Laval, 2015, pág. 19) Por eso no es casual que lo común se haya erigido en principio de los combates y movimientos que se vienen oponiendo al neoliberalismo desde hace tres décadas. En ese marco, recuerdan que por *comunes* se entiende “el conjunto de las reglas que permitían a los campesinos de una misma comunidad el uso colectivo, regulado por la costumbre, de caminos, bosques y pastos” y que en un sentido más amplio “comprende todo aquello que podría convertirse en blanco de las privatizaciones, de los procesos de mercantilización, de los pillajes y destrucciones llevados a cabo en nombre del neoliberalismo y tomándolo como excusa”. Precisamente por ello, esta palabra ha adquirido un valor crítico en la lucha contra el neoliberalismo, orientándose hacia una reapropiación colectiva y democrática de espacios acaparados por los oligopolios privados y los gobiernos. (2015: 110-111) Pero no sólo eso: “el término «común» designa... la *emergencia* de una nueva forma de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación”. (Dardot & Laval, 2015, pág. 20) En ese marco, no sólo repiten el gesto antes señalado en Hardt y Negri de pasar de una defensa de los comunes a una institución de los mismos en el marco de una reactualización de la pregunta por la revolución, sino que también reconocen la importancia del trabajo de estos en el paso de las investigaciones sobre las experiencias concretas de los *commons* y los trabajos de economía política de los bienes comunes, tanto materiales como intelectuales, a una teoría de lo común.

Sin embargo, no parecen convencidos por las definiciones anteriormente esbozadas en torno a lo común, por lo cual el objetivo de su libro es “*refundar el concepto* de común de forma rigurosa”. (22) Dicho término remite a tradiciones teológicas (el bien común), jurídicas, económicas (los bienes comunes) y filosóficas (lo común como lo universal o lo banal) que deben ser sobrepasadas para poder

³ Por ejemplo, Mattei (2011) destaca que el Estado privatiza con toda naturalidad lo que pertenece *pro cuota* a cada uno de los ciudadanos, mientras que, por el contrario, todo privado es indemnizado cuando se le expropia un bien. Esto tiene que ver con la ausencia de reconocimiento del común por parte de la ideología y los dispositivos jurídicos dominantes, de la que hablábamos en el apartado anterior.

elaborar un auténtico concepto político de lo común. Esto implica, a su vez, atacar la piedra basal del edificio que se sostiene en la negación de lo común: la propiedad privada, el *dominium*, que, retirando “las cosas del uso común, niega la cooperación, sin la que nada sería posible, e ignora el tesoro común acumulado en el que toda nueva riqueza encuentra sus condiciones de posibilidad”. (2015: 23) Para los autores, hoy la propiedad privada no es sólo un dispositivo para extraer goce del trabajo ajeno sino algo que, al avanzar indiscriminadamente sobre los terrenos necesarios para la reproducción de la vida, amenaza las condiciones de toda vida en común e incluso de la vida *tout court*.

Como decíamos, al igual que Hardt y Negri, los autores no reducen lo común a los bienes comunes sino que lo entienden como un *principio de acción política*. No se trata de reconocer bienes que por sus propias características serían inherentemente comunes sino de comprender de qué manera en su acción conjunta los seres humanos instituyen comunes. Por ejemplo, el conocimiento es considerado por la economía política de los comunes como algo que por sus propias características de abundancia, no exclusividad y no rivalidad, sería un bien público puro. Pero dado que existen tecnologías digitales que permiten que sea propiedad exclusiva, se vuelve una especie de recurso común, que, como los naturales, necesita ser protegido, controlado y gestionado para garantizar su preservación. En cualquier caso, vemos que no son las características intrínsecas del recurso sino las reglas técnicas, sociales y jurídicas, las que pueden favorecer o no las prácticas cooperativas en este terreno. Dicho de otro modo, es la praxis que instituye al conocimiento como común la que lo vuelve tal, de la misma manera que son las reglas jurídicas que lo vuelven inaccesible las que lo hacen privado.

De hecho, la especificidad de esta perspectiva es la de pensar lo común en términos de una *praxis instituyente*, que va de la mano de la co-obligación entre quienes participan de una misma actividad y que supone el establecimiento explícito de derechos de uso de lo inapropiable. Dicha praxis no se confunde con el poder constituyente tal como lo entienden Hardt y Negri. Por un lado, los autores comparten con estos la preocupación por pensar la institución en términos activos, como producto de la praxis, y no meramente como una máquina de producir identidades (funcionalismo sociológico) ni como una cesión definitiva de la soberanía (contractualismo político). Sin embargo, una de las críticas que los autores hacen a

esta noción de un poder constituyente que no se osifica en poder soberano o constituido es su vaguedad, de la cual es ejemplo “la dificultad para distinguir claramente entre «institución» y «constitución»”, (Dardot & Laval, 2015, pág. 474) con lo cual la propia noción de poder constituyente pierde todo sentido asignable. Ello se refleja en la heterogeneidad de experiencias que los autores sitúan bajo el concepto de luchas constituyentes, que van desde la primavera árabe a *Occupy Wall Street* pasando por movimientos como el 15M en España.

Para Dardot y Laval, habría que volver a la distinción entre poder instituyente y constituyente sin reducir al primero a un concepto sociológico y al segundo a uno político. Para ello se valen de la perspectiva de Castoriadis, que se opone a la reducción sociológica de la institución a lo instituido, para hacer valer la primacía de lo instituyente, como poder de creación, sobre lo instituido. En efecto, para Castoriadis el poder constituyente forma parte del poder explícito, el cual existe en toda sociedad.⁴ O sea, en sus propios términos, forma parte de «lo político». Pero «la política», que los griegos habrían inventado, tiene que ver con «la institución conjunta de la sociedad». Si la política es una actividad que persigue conscientemente objetivos, la creación de nuevas significaciones escapa a la actividad consciente. La pregunta que surge entonces es cómo una praxis colectiva puede contribuir a la emergencia de nuevas significaciones sociales.

Para ello, luego de discutir el modo en que Castoriadis muestra el desdibujarse de la distinción entre *poiesis* y *praxis* (por ejemplo en la práctica psicoanalítica) los autores retoman la fórmula marxiana según la cual los hombres hacen su historia en condiciones no elegidas por ellos. La praxis aparece allí como una “«actividad autotransformativa condicionada» [...] por los resultados de la actividad de quienes les han precedido”. Este condicionamiento sería condición de posibilidad de la creación de lo nuevo, (2015: 495) en la medida en que ese hacer modifica las condiciones dadas y plantea otras nuevas. Leyendo la III tesis sobre Feuerbach acerca de la coincidencia (*Zusammenfallen*) entre la transformación (*Ändern*) de las circunstancias exteriores y la autotransformación (*Selbstveränderung*), señalan que allí la autoalteración (*Selbstveränderung*) es una con su misma acción y no un simple efecto de la transformación de circunstancias exteriores (*Umstände*). “La

⁴ Cabe señalar que esta concepción del poder constituyente nada tiene que ver con la planteada por Negri, en la cual se destaca una potencia de transformación revolucionaria por parte de la multitud. (Negri, 2015)

praxis es de este modo producción de su sujeto por auto-alteración del actor en el curso mismo de la acción”.⁵ (2015: 497)

En ese marco, sostienen que “*la praxis emancipadora es praxis instituyente o actividad consciente de institución*”. (2015: 499) La praxis instituyente de la que hablan no puede corresponder al ejercicio de un poder constituyente, con el que suele pensarse la fundación de instituciones políticas, pues “ni tiene la majestad de un acto solemne de fundación, ni necesita un sujeto preexistente”. En los ejemplos de praxis instituyente abordados por los autores, desde la psicoterapia a las fábricas recuperadas en Argentina, queda de manifiesto que los sujetos que se comprometen en una actividad no están condenados a pasar de la efervescencia a la petrificación “si no separan la finalidad de su actividad de las relaciones que tejen entre ellos” (2015: 511). En ese marco, apuestan que la “única praxis instituyente emancipadora es la que hace de lo común la nueva significación del imaginario social”. (2015: 512)

Es a partir de estos análisis que los autores buscan pensar lo común como principio político, que surge de las propias luchas de los movimientos que buscan anudar forma y contenido, desconfiando de la delegación a partidos y a la representación parlamentaria y manteniendo unidos el ideal democrático con las formas institucionales que se adoptan. Así, los movimientos que promueven lo común se caracterizan por el rechazo del uso de medios tiránicos para alcanzar fines emancipatorios. En este sentido, lo común sería una construcción política que conduce a introducir en todas partes la forma institucional del autogobierno “de los seres humanos, de las instituciones y de las reglas que se dan para ordenar sus relaciones mutuas”. Asimismo, la política de lo común buscaría reorganizar lo social haciendo del *derecho de uso* el eje jurídico en detrimento de la propiedad. (2015: 524). Esto valdría tanto para la esfera del *ágora*, en donde se producen los intercambios de todo tipo, incluidos los económicos y productivos, como así también en la esfera propiamente público-política (la *ekklesia*, en términos de Castoriadis). Como vemos, al igual que para Hardt y Negri, lo político no puede escindirse de lo social-económico, que sería una “escuela cotidiana de la codecisión”. (2015: 527)

⁵ Esta tesis parece la versión activa, incluso activista de la definición inoperativa que da Agamben del uso, que no remite a un sujeto sino más bien a un *ethos* o un *habitus*. Para los griegos, el uso no es activo ni pasivo, no se refiere a una relación sujeto-objeto, sino que en él, el sujeto es interior al propio proceso. El verbo *chrestai* (usar) expresa así la relación que se tiene consigo mismo, la aficción que se recibe cuando se está en relación con un ente determinado. En ese marco, todo uso es *uso de sí mismo*: para entrar en relación con algo, debo dejarme afectar por ello y constituirme como el que lo usa. (Agamben, 2014, pág. 55)

4. De la ontología a la política

Llegados a este punto, sería pertinente marcar la diferencia del concepto de lo común desarrollado por Dardot y Laval con respecto a los autores anteriormente comentados. Esto nos parece útil, puesto que si nos detenemos en las categorías utilizadas por los autores, que entienden lo común a partir de las nociones de co-actividad, co-obligación y uso, una lectura poco atenta podría avizorar allí una suerte de síntesis de las posiciones ya trabajadas, con las cuales comparten la vocación anti-identitaria, post-fundacional y pluralista y la visión crítica tanto del neoliberalismo como de los comunismos de Estado. Sin embargo, los presupuestos de los que parten son diametralmente opuestos, especialmente en lo referente a las ontologías impolíticas.

En efecto, muchos de los conceptos utilizados por Dardot y Laval parecen remitirnos a los de Esposito y Agamben. Con el primero, los autores comparten el hecho de realizar una arqueología de lo común partiendo de la raíz latina de *cum* y *munus*, donde lo común remite a una obligación de reciprocidad ligada al ejercicio de cargos públicos. En ese marco, lo común se configura como apto para designar un “principio político de co-obligación para todos aquellos que están comprometidos en una misma actividad”. (2015: 29) Al igual que en Esposito, lo común no es confundido con lo propio y por ello mismo la obligación recíproca no se funda en algún tipo de pertenencia preestablecida, pero a diferencia del italiano, los franceses llegan a una definición de lo común en términos políticos, según la cual lo común no es meramente una condición ontológica de la existencia sino producto de una actividad o una tarea compartidas. En ese sentido, lo común estaría en la línea del *koinonein* aristotélico, para el cual “son los ciudadanos quienes deliberan en común para determinar qué conviene a la ciudad y qué es justo hacer”. (Dardot & Laval, 2015, págs. 29-30)

Con respecto a la perspectiva agambeniana, hay una similitud en la importancia atribuida al *uso* por los autores en su oposición a la propiedad, desde una mirada filosófica y jurídica, aunque difieren en el modo en que justifican dicha elección y en cómo la relacionan con la noción de *administración* y con el Derecho. En ese sentido, recuperan las investigaciones de Yan Thomas en las que queda clara la

diferencia, para el derecho romano, entre propiedad pública y uso público, relacionada a su vez con las cosas que pueden ser objeto de propiedad y las que son inapropiables.⁶ Si en la antigua Roma las cosas de uso público (plazas, teatros, mercados, rutas, ríos, acueductos, etc.) no podían ser objeto de apropiación privada no se debía a que su titular fuese el Estado, que podía vender, por ejemplo, tierras públicas (el *ager publicus*), sino porque estaban afectadas al libre acceso de todos, por lo que cada ciudadano romano tenía un derecho de uso sobre ellas. Asimismo, esto se corresponde con la diferencia entre *res nullius in bonis*, que son inapropiables, inalienables e indisponibles, y las simples *res nullius*, cosas sin amo, de las que el primer ocupante se puede apropiar. En ese sentido, la afectación al uso público se asemeja a lo que los autores entienden por institución de lo común, aunque corre el riesgo de reintroducir subrepticamente la figura del sujeto de dominio. (Dardot & Laval, 2015, págs. 297-303) Sin embargo, no puede haber sujeto de lo común, puesto que éste último no preexiste a la práctica colectiva. Para evitar dicha idea de un sujeto titular, se refieren, siguiendo a Paolo Napoli, a un «uso administrativo común». Lo que está en juego es pensar el uso como práctica colectiva y en ese marco las reglas de uso colectivo no serían reglas de apropiación de lo inapropiable (como si esto estuviese ya dado) sino de la actividad humana destinada a lo inapropiable. Esto implica además poner el acento en la productividad jurídica y normativa del uso y no del lado del sujeto titular de la pertenencia, lo cual tiene consecuencias para el modo de pensar la institución misma.

Ahora bien, para Agamben uso y administración no podrían ir de la mano, porque en su arqueología teológica del gobierno en occidente, el italiano reduce administración, gobierno y gestión eficaz a formas de la teología económico-gestional. (Dardot & Laval, 2015, pág. 305) Dardot y Laval, en cambio, introducen una noción de administración que no se deja someter ni a una concepción tecnicista ni a una simple servicio de una voluntad o necesidad exteriores, sino que refiere a “una práctica colectiva relacionada con el uso de lo indisponible. Ni gobierno ni gestión, sino uso colectivo activo mediante el cual todos participan en la coproducción de normas jurídicas no estatales”. (Dardot & Laval, 2015, pág. 306) Una vez más, cabe subrayar que esta concepción del uso/administración de lo

⁶ Cabe destacar en este sentido que Agamben no sólo recupera los aportes de Yan Thomas respecto del uso y del cuerpo del esclavo en la antigua Roma, sino que además lo inapropiable es un concepto clave de *L'uso dei corpi*.

indisponible excluye toda relación con un sujeto propietario, induciendo una radical «despersonalización de la pertenencia» en el plano jurídico: el uso y la administración son así reconocidas como dimensión instituyente esencial. En ese sentido, *son las prácticas renovadas del uso de lo común las que realizan la institución continua de lo común*. (309).

Pero quizás el punto de ruptura mayor de los franceses con el resto de los autores trabajados hasta aquí es que, apoyándose en la tradición jurídica romana, buscan establecer que “en la medida en que lo común depende exclusivamente de las prácticas del uso colectivo, por fuerza debe excluir categóricamente toda ontología de lo común”. Los autores explicitan que esto vale tanto para una “ontología que hace consistir lo común en el ser de la producción social espontánea”, en clara alusión a Hardt y Negri, pero más aún de una ontología que, “bajo la apariencia de «sustraer el ser en común»» a toda sustancialización o reificación comunitaria, opera de hecho una «separación de la política y del ser en común», cuyo efecto es desanimar toda política de lo común”. (Dardot & Laval, 2015, pág. 312) Esta ontología sería la del *con*, o del *ser-con*, elaborada por Nancy y retomada por Esposito, quien piensa la *communitas* como una comunidad defectiva de seres finitos. En ese marco, frente a la operación nanciana de promover el ser-con como anterior al *In-der-Welt-Sein*, puesto que no habría acceso al mundo que no se dé con otros, Dardot y Laval recuperan la fidelidad arendtiana hacia Heidegger en cuanto a la primacía del ser-en-el-mundo frente a lo que advierten como una “promoción unilateral del «ser-con» separado de toda relación con el mundo”. (2015: 315)

De todos modos, el punto principal que los autores intentan poner de manifiesto a través de las contradicciones que observan, por ejemplo en el caso de Esposito, entre una ontología del ser-con y una política de la vida, es que *una vez afirmada la prioridad de la ontología, el paso a la política es necesariamente un salto al vacío*.⁷ Por eso los autores llaman «actuar común» -y no actuar en común- a la acción que instituye lo común y se hace cargo de él. Destacan la conveniencia de “acoger la idea de «tarea» o de «actividad» contenida en este término [*munus*], subordinada erróneamente por Esposito a la de «ley» o a la de «deber»”. El sentido primero de *communis* sería no tanto el compartir una deuda sino *responsabilidades*, de compartir

⁷ Esta distancia entre ontología y política es señalada a su manera por Buck-Morss (2014) y por Bosteels (2011).

una *tarea* entre hombres antes que de las cosas que eran compartidas entre todos (*res comunes*). “Así, hay que establecer el principio que la coobligación nace del compartir una misma tarea o actividad, lejos de que ella sea primera o fundadora por estar dada de entrada con la existencia, la condición o bien la vida”. Lo común es al mismo tiempo una cualidad del actuar y lo que este actuar instituye, por lo que “la actividad de institución de lo común sólo puede ser común”. La coobligación de los hombres del común es que lo inapropiable se use “de tal modo que se preserve y se transmita”. (Dardot & Laval, 2015, pág. 319)

Al mismo tiempo, los autores difieren en lo que entienden que serían los supuestos subyacentes al análisis de Hardt y Negri en torno a la expropiación o captura del común. Como vimos, estos consideraban que la producción biopolítica, basada en el común, es cada vez más autónoma respecto al capital y que actualmente la ganancia deja lugar a la renta como única lógica de expropiación del valor producido socialmente. Plantearlo en esos términos implicaría para Dardot y Laval recaer en un modelo proudhoniano de la crítica de la economía política, que concibe a lo común como producto de una fuerza social espontánea y a la propiedad como un robo que se ejerce sobre lo común. Sin embargo, la explotación no puede ser reducida al robo, pues, como planteara Marx, es el capital el que organiza lo común y lo pone a su servicio. Si bien nos parece que confundir autonomía con espontaneísmo y expropiación con robo es forzar lo que plantean los autores, la cuestión a pensar son las modalidades en que el capital organiza efectivamente al trabajo biopolítico, algo que en Hardt y Negri queda poco elaborado.

En cualquier caso, creemos que a través del señalamiento de estas críticas y diferencias de perspectiva se dibuja la especificidad de la mirada de los franceses en torno a lo común, en tanto principio político que anima la institución de formas de cooperación productiva, política y de uso entre sujetos que están unidos por una obligación recíproca que surge de la actividad conjunta. En ese sentido, asistimos a una perspectiva radicalmente política sobre lo común, que pone el eje ya no en el ser sino en en la co-actividad.

5. A modo de cierre

A lo largo de este trabajo intentamos caracterizar distintos modos de entender lo común en un contexto políticamente marcado por la debacle del comunismo y el triunfo del neoliberalismo y epistemológicamente situado en un momento postfundacional. En ese marco, para los teóricos que buscaron deconstruir la noción de comunidad como obra o propiedad compartida, se hacía necesario desactivar cualquier relación inmediata entre lo común y la política. Lo común se plantea en un plano ontológico y existencial y la política debe partir del reconocimiento de esta preexistencia originaria de lo común, asumiendo sus propios límites.

Por el contrario, el pensamiento de lo común esbozado en la última década y media por Hardt y Negri y Dardot y Laval entiende al momento político como constitutivo de lo común. Recobra carta de ciudadanía una concepción de la *praxis* como inseparable de la *poiesis* e instituyente de lo común. Se pasa así, respecto de la perspectiva impolítica, del ser o estar en común al hacer común, de una crítica a la ontología de la operatividad a la afirmación de una ontología de la producción e incluso a la crítica de la ontología como tal, del llamado más o menos explícito a la *Gelassenheit* al activismo militante.

En ese marco, cabe señalar que si bien de la ontología, del discurso del ser en tanto ser, a la política, no hay un tránsito inmediato, también sostenemos que una política emancipatoria no es compatible con cualquier ontología. En este sentido, nos parece que asumir que lo común no puede fundarse en ningún dato más allá de la relacionalidad originaria, puede ser un punto de partida válido a tener en cuenta para una política que promueva la emancipación mediante la institución de lo común. Consideramos errado afirmar, como lo hacen Dardot y Laval, que la prioridad ontológica del *con* implicaría *eo ipso* una especie de suspensión de nuestra inserción en el mundo, pues precisamente ese mundo está hecho de las singularidades que en él tienen lugar relacionándose. No existe, al menos para nosotros, mundo vacío ni mundo privado y aislado, porque todo mundo es mundo común, *mitwelt*, es mundo com-partido (*partagé*). A partir de ello, más allá de la deconstrucción impolítica de la obra como producción y como cumplimiento, encontramos un nuevo apoyo para crear instituciones políticas capaces de promover un enriquecimiento constante de ese mundo compartido frente a lo in-mundo de una

globalización neoliberal que despoja y expropia nuestras riquezas y experiencias comunes. Es decir que asumir que no hay mundo que no sea compartido, nos parece compatible con pensar un actuar común que esté comprometido a preservar y transmitir un mundo común más potente y rico de relaciones y posibilidades que el que hemos encontrado a nuestra llegada, siempre y cuando no se pretenda darle una forma definitiva, acabada, que lo petrifique, y se entienda que el *munus* que nos acomuna surge de nuestra praxis, de nuestros usos, y no de algún fundamento trascendente. Esa, nos parece, sería una premisa necesaria para toda política (de lo) común que busque instituir nuevos comunes y dar lugar a un cambio de paradigma indisp.

6. Bibliografía

- Agamben, G. (1996), *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005b), *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006), *El tiempo que resta. Un comentario a la carta a los romanos*. (A. Piñero, Trad.) Marid: Trotta.
- Agamben, G. (2007), *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2011), *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2014), *L'uso dei corpi. Homo Sacer, II, 2*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bauwens, M. (2005), The Political Economy of Peer Production, en *Ctheory*, disponible en <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14464/5306>
- Bosteels, B. (2011), *The actuality of communism*. New York - London: Verso.
- Buck-Morss, S. (2014), Una ética de lo común(ista). En S. Žizek (Ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)* (págs. 73-98). Madrid: Akal.
- Dardot, P., & Laval, C. (2013), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Dardot, Pierre, y Christian Laval (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Gorz, A. (2003) *L'immatériel*, Paris: Galilée.
- Esposito, R. (1999), *Categorie dell'impolitico*, Bologna: Il mulino.
- Esposito, R. (1993), *Nove pensieri sulla politica*. Bologna: Il mulino.
- Esposito, R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hardt, M., & Negri, A. (2011), *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Hardt, M., & Negri, A. (2012), *Declaration*. Nuw York: Argo Navis Author Services.
- Harvey, D. (2007), *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Mattei, U. (2011), *Beni comuni. Un manifesto*. Roma: Laterza.
- Nancy, J-L. (2000), *La comunidad inconfesable*. Santiago de Chile: Arcis.
- Nancy, J.-L- (2006), *Ser singular plural*. Madrid: Arena.
- Negri, A. (2015), *El poder constituyente*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Rifkin, J. (2014), *The zero marginal cost society : the internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*. New York: Palgrave - McMillan.
- Žižek, S. (2008), *In Defense of Lost Causes*, London - New-York: Verso.