



La recuperación de lo común: la revolución pendiente

Recovering the Common: The Pending Revolution

Carlos MUÑOZ GUTIÉRREZ

*Director de la revista A Parte Rei**

RESUMEN

¿Cómo hacer política en la época de la posmodernidad? Es la pregunta que se plantea este trabajo, una vez que el pensamiento político utópico o revolucionario ha sido barrido por el pensamiento liberal, la globalización y en donde el sistema tardocapitalista no parece tener competidor. Sin embargo, la situación del mundo exige una vuelta al ejercicio de la política. Una vuelta que sólo parece posible repensando las esferas de lo privado y de lo público, renunciando a la propiedad como objeto del derecho y reivindicando de modo revolucionario una recuperación del espacio común donde los hombres libres conviven.

Palabras clave: Lo común, ley, derecho, política.

ABSTRACT

How do politics in the era of post-modernism? This is the question that arose this work, once the revolutionary or utopian political thought has been swept by the liberal thinking, globalization and where the postcapitalism system does not seem to have competitor. However, the situation in the world demands a return to the exercise of politics. A return that only seems possible rethinking the areas of private and public, waiving the property as the object of law and claiming so revolutionary a recovery of the common space where free men coexist.

Key words: The common, law, right, politics.

* Revista española de filosofía política. Vid., <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>.

¿A DÓNDE SE FUE MARX?

Pareciera que con la caída del muro de Berlín también caía el pensamiento marxista y desaparecía la influencia que desde la revolución soviética la teoría revolucionaria marxista había tenido en todos los campos del conocimiento de las humanidades y de las ciencias sociales. Aunque a decir verdad el progresivo abandono en la escena teórica de la filosofía marxista y de la obra de Marx y Engel se había iniciado en Occidente mucho antes. Sin duda, la desintegración del bloque comunista en la Europa del Este permitió la aniquilación y hasta el desprecio de uno de los grandes pensadores críticos de la historia.

Hay numerosas causas que podemos rastrear en el declive de la influencia y del interés del pensamiento revolucionario en el pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX. Algunas responden a la realidad política y social que va a vivir Europa en este periodo. Otras al esfuerzo de teóricos y políticos anticomunistas para aniquilar al enemigo que después de la Segunda Guerra Mundial había dividido el mundo en dos bloques ideológicamente enfrentados y que mantenían un equilibrio inestable en una guerra fría que se ejercía sutilmente en el control de la información, el progresivo control de los medios de comunicación por parte de determinados intereses ideologizados, en el espionaje y en la propaganda amedrentadora que se proyectaba de un bloque a otro en toda suerte de manifestación, desarrollo armamentístico, desarrollo industrial, carrera espacial, el deporte o la expansión neocolonial de un imperio que buscaba colonias o “aliados” en las zonas estratégicas de la geopolítica mundial. Poco a poco el mundo se dividió en dos.

Pero la desaparición del pensamiento revolucionario marxista de las librerías, de las citas en los tratados teóricos publicados, de los seminarios universitarios se debió fundamentalmente a razones teóricas del propio pensamiento marxista.

Sería igualmente interesante revisar en alguna profundidad cómo mucho antes se había perdido el pensamiento revolucionario coetáneo de Marx: el pensamiento troskista, el leninismo, el anarquismo. Quizá la guerra civil española fue el momento culminante en el que la posibilidad de una renovación de la política moderna se perdió para siempre en el complejo curso de la historia.

La utilización del terror por los regímenes totalitarios que surgirán tras la Segunda Guerra Mundial, ya fueran de corte fascista o estalinista, obligó al pensamiento revolucionario a reconsiderar sus principios y al tradicional pensamiento liberal a estrechar sus alianzas con el sistema capitalista de propiedad y de producción en lo que terminará siendo el arma más eficaz contra el enemigo totalitario: la democracia parlamentaria.

En resumen, dos son los tipos de causas, que quisiera analizar en estas páginas, que explican la imagen actual de la obra de Marx, Engel y el pensamiento revolucionario del siglo XIX, como un pensamiento incapaz de hacer realidad las aspiraciones racionales humanas de libertad, justicia e igualdad. Como un pensamiento incapaz de remontar su momento y, en consecuencia, obsoleto y muerto en nuestra realidad contemporánea del siglo XXI. Unas tienen que ver con la reacción del pensamiento liberal ante el avance de las políticas revolucionarias y otras tienen que ver con el esfuerzo teórico de marxistas para acomodar el ejercicio de políticas de izquierdas sin caer en la barbarie y el totalitarismo del que naturalmente se sentían avergonzados. Curiosamente tanto unas como otras conducirán al abandono del pensamiento marxista y del pensamiento revolucionario en general.

2. LA ACCIÓN POLÍTICA: DEMOCRACIA Y CAPITALISMO

La concreción del pensamiento revolucionario en el contexto geopolítico mundial en los años 30 del siglo XX había desembocado en regímenes totalitarios que se apoyaban en el terror para mantener y extender cierta visión mesiánica que el pensamiento revolucionario incluía en sus bases teóricas¹.

Todo el pensamiento político moderno y la evolución histórica que desde la Edad Media va a hacer hegemónico al Estado Nacional frente a cualquier otra forma de organización política se funda en gran medida en el platonismo o neoplatonismo que va a triunfar a partir del siglo XIV, una vez que el aristotelismo recuperado del siglo XIII resulta condenado por la ortodoxia de la iglesia católica y reducido a la marginalidad en las discusiones políticas sobre la legitimación del estado de la modernidad².

En Marx este componente platónico es evidente y se sitúa en los dos pilares de su pensamiento. Por una parte, la aceptación de la existencia de una esencia de la humanidad. Esta esencia entendida como definitoria del género humano es la libertad, en tanto que el ser humano es capaz de pensarse como género universalmente y por lo tanto como ser libre. Esta libertad se expresa en su tendencia natural a la actividad y a la producción, por cuanto el hombre produce universalmente y se relaciona libremente con su producto. Los animales –piensa Marx– producen acuciados por la necesidad y su acción es inmediata y tiende exclusivamente a satisfacer las exigencias que su determinada naturaleza le exige. Al contrario el ser humano no queda determinado por la naturaleza, sino que produce liberado de ella, hasta el punto de poder reproducirla por completo. Esta idea que Marx denomina *trabajo vivo*, entre otras denominaciones, constituye la esencia del ser humano como género que es precisamente su actividad productiva que puede objetivar y universalizar como género.

El segundo componente platónico es lo que va a proporcionar la dimensión revolucionaria de su pensamiento y es pensar un destino para la humanidad que ha de realizarse en la historia. En el conocido análisis que Marx hace de la situación del hombre y de las sociedades en su momento histórico percibe el estado de alienación al que la producción capitalista ha llevado al ser humano como género. Porque efectivamente ha transformado el trabajo vivo característico de la libertad humana en *trabajo asalariado* donde las relaciones se han invertido: “las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas”.

1 Para una revisión de totalitarismo es inevitable acudir al trabajo de ARENDT, H (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Taurus, 1974. Traducción reeditada por Alianza Editorial, 2006, con prólogo de Salvador Giner (*The Origins of Totalitarianism*). También, ARENDT, H (1963). *Sobre la revolución*. Trad., cast. Pedro Bravo. Revista de Occidente, 1967. Reeditado por Alianza Editorial, 1998, 2004 (*On Revolution*).

2 Un trabajo fundamental en esta aparentemente extraña vinculación de la política moderna con el pensamiento teológico en la historia puede encontrarse en André de MURALT (2002). *La Estructura de la filosofía política moderna*. Trad., cast. de Valentín Fernández Polanco, Istmo.

Esto es lo que Marx va a denominar el *fetichismo de la mercancía*, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales termina siendo una relación social establecida entre los mismos hombres, inseparable del modo de producción³.

El consentimiento y mantenimiento de este estado de alienación del hombre lo desenmascara Marx en su crítica de la economía política, donde nos ofrece las estrategias ideológicas de sistema de producción capitalista y de las superestructuras del Estado para encubrir en una falsa conciencia las condiciones materiales de vida del proletariado asalariado, que se resumen en la situación de explotación del hombre por el hombre. La situación histórica en la que se encuentra el hombre en el sistema de producción capitalista es un conflicto de clases sociales entre los propietarios de los medios de producción y las fuerzas productivas que traicionan la esencia de la humanidad y que debe superarse en un movimiento revolucionario. La revolución debe llevar a la humanidad al destino predeterminado en su esencia genérica. Y el camino de esta realización, de este destino es el comunismo.

La revolución exige una aplicación universal de la esencia y ahí radica su inevitable traición. Nunca se alcanzará, porque se alimenta en lo que todavía no es, de lo que vendrá. La acción revolucionaria o salvadora, común a todas las ideologías mesiánicas y escatológicas, es acelerar el proceso mediante la acción activa de algunos sobre todos los demás y eso sólo se puede hacer con violencia y con el uso generalizado del terror.

Estos dos componentes teóricos fundamentales de corte platónico que encontramos en todas las ideologías revolucionarias recibirán su crítica en el marxismo que deseaba permanecer fiel a Marx frente al estalinismo y veían con incompreensión la secuencia histórica en la que había desembocado la revolución y el llamado “socialismo real”. Pero antes de atender a la teoría, analicemos cómo el Estado liberal moderno se protegió de la tentación revolucionaria que se difundía por la mitad del mundo gracias a la acción aceleradora por parte del *Partido* de la liberación de la humanidad.

El pensamiento revolucionario terminó inevitablemente en regímenes totalitarios de una u otra tendencia en función del agente revolucionario que habría de llevar a la humanidad a su realización plena. El nazismo o los fascismos lo cifraron en el nacionalismo de una raza o de un credo, el comunismo en el proletariado que se rebelaba contra el Capital. La consecuencia fue la máxima barbarie, las mayores cotas de muerte y destrucción de la historia de la humanidad. Algo indigerible ni racional ni emocionalmente por los testigos mudos del momento, ni por la memoria histórica que aquellos se esforzaron por preservar. ¿Cómo desarmar, de una vez por todas, la tentación salvadora que nace y se alimenta de la opresión, la miseria, la injusticia y el sufrimiento de muchos seres humanos? ¿Cómo terminar con la historia entendida como un camino de salvación? La democracia vino a aliarse con el sistema capitalista de producción a través de un sistema competitivo de partidos políticos que introducía en el mercado las aspiraciones de libertad, justicia e igualdad a las que la racionalidad humana no puede renunciar. La libertad y la felicidad individual se podían obtener ahora en un mercado libre generalizando un estado de bienestar.

Efectivamente la reacción y el combate frente a la barbarie que las revoluciones salvadoras habían producido en Europa tras la guerra mundial sin tener que abandonar las pretensiones de libertad, igualdad y justicia fue el pensamiento socialdemócrata. Un pensa-

3 MARX, K (1867). *El Capital*, I, sec. I, cap. I, 4.

miento que consiguió aunar, tal vez incomprensiblemente, tres ejes que aún hoy parecen contradictorios. Por un lado, el pensamiento liberal clásico asentado en una concepción de un individuo libre y dotado de derechos que es capaz de obtener la felicidad privadamente en una definición personal del bien; por otro, el tardocapitalismo que, sin renunciar a su característica definitoria que consiste en que el capital debe seguir creciendo, cede su voracidad para ofrecerse como motor de desarrollo y de riqueza social compartible y; finalmente, una reorganización del Estado en un sistema competitivo de asociaciones, partidos políticos y sindicatos de clase, que acuden al mercado libre en la búsqueda de bienes y privilegios que el sistema económico de producción tardocapitalista concede. Estas tres instancias abstractas se pueden reunir en un suelo que servirá de campo de juego de la lucha de intereses y de solución de conflictos que va a ser la democracia representativa. La democracia definirá las reglas del juego de todos los agentes sociales y obtendrá la legitimación del sistema total en una rotación del ejercicio de la autoridad y de la mediación entre los intereses enfrentados. Todo esto se denominó Estado del Bienestar.

Como ejemplarmente ha expuesto Claus Offe⁴ el Estado del Bienestar fue la principal fórmula pacificadora tras las guerras mundiales que la tradición liberal superviviente en los países de la Europa Occidental ideó frente al “peligro comunista”. Esta fórmula consiste en que el Estado, que amplía el dominio de lo público del pensamiento liberal, contrae el compromiso de suministrar asistencia y apoyo a los ciudadanos necesitados, redistribuyendo la riqueza que recoge a través de una política fiscal que el capital acepta en mayor o menor medida. A cambio de esta asistencia se consigue una legitimación de la autoridad y se extiende la jurisdicción del Estado a toda la ciudadanía a través de un fuerte desarrollo del derecho positivo que coloca a éste como mediador de los posibles conflictos que puedan surgir entre los ciudadanos, que siguen definiéndose como individuos libres y poseídos de derechos según la tradición liberal.

Ahora bien las demandas específicas de los individuos y la obtención de privilegios y asistencia por parte del Estado resultan difíciles de obtener de modo individual y se requiere de una mediación que en forma de asociación de intereses de clase las soliciten en un marco legalmente establecido al Estado benefactor. Aquí el papel de los sindicatos de clase y de los partidos políticos va a jugar un papel absolutamente clave en la transformación del Estado liberal en Estado benefactor, en la mejora de las condiciones material de vida de los menos favorecidos, en la generalización de la preferencia hacia un modo capitalista de producción y en la legitimación racional de la democracia representativa como organización política del Estado. Dos elementos hay que poner en juego: la producción incremental de riqueza, para que las condiciones materiales de vida de los más desfavorecidos mejoren, y un sistema rotativo del ejercicio de la autoridad para que en paz y armonía social, aunque en una competición política, los diversos grupos de intereses puedan obtener los privilegios que permitan modificar su situación ante un sistema democrático que trata a todos por igual en su tarea de legislar las normas y leyes que regulan la convivencia. De esta manera, el principio teórico general que afirma que “todos somos iguales en libertades y oportunidades”, lo que es absolutamente irreal, se acepta como marco racional de legitimación en la medida en que en un sistema capitalista la habilidad política puede hacer prosperar a unos grupos más que a otros en un sistema de juego limpio. De este modo Democracia y Capita-

4 Cfr. OFFE, C (1990). *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Madrid, Alianza Editorial.

lismo, que en teoría jamás podrían convivir, viene a convertirse en el modelo racional de organización política y de eficacia económica que se termina difundiendo como el único posible a estas alturas del camino histórico de la humanidad.

Sin embargo, a partir de los años 70 del siglo XX este modelo universal parece entrar en crisis.

No voy a abordar el papel que en el éxito de las socialdemocracias han tenido la ciencia y la tecnología, el desarrollo de sociedades transnacionales y una sistemática difusión de un modo de vida basado en el consumo y el placer hedonista, pero sin duda son también elementos centrales en el combate del pensamiento liberal frente al revolucionario.

Como quiera que sea, lo cierto es que en la segunda mitad del siglo XX, en todas las democracias occidentales los partidos de clase que aún depositaban alguna esperanza en una transformación revolucionaria de la situación global de la humanidad se va abandonando para poder entrar en la competición en el mercado de los votos en un ejercicio de pragmatismo político, pero también en defensa de un modo de vida que se ha profesionalizado y que ha generado organizaciones complejas con altos costes de funcionamiento. La fórmula que desde Italia y España se va difundiendo al resto del mundo es lo que se denominó “eurocomunismo”, para posteriormente extraviarse o renunciar explícitamente como componente programático de los partidos de izquierda.

La caída del muro de Berlín y el desmantelamiento del bloque soviético, hizo desaparecer el pensamiento revolucionario del escenario político mundial, quedando residualmente o resurgiendo sin mucha esperanza en países del denominado tercer mundo o en vías de desarrollo. Hasta el punto que desde determinadas posiciones ideológicas, con el mismo fundamento hegeliano que sustentó el desarrollo teórico de Marx y Engel, Fukuyama se atreve a declarar el fin de la historia⁵, generalizándose una lectura positiva y optimista de un pensamiento único que fundamentará la expansión de un proceso voraz de globalización como precisamente la realización del destino de la esencia humana en la historia. Al revolucionario le arrebatan así hasta su discurso.

3. LA CRÍTICA TEÓRICA: MARXISTAS, NEOMARXISTAS, ESTRUCTURAILISTAS

Tras esta rápida descripción del proceso histórico que provocó la acción revolucionaria a lo largo del siglo XX, los teóricos sociales y políticos, entre el asombro y el terror, necesitan replantearse y revisar el pensamiento marxista.

Bien es cierto que el propio Marx, en su segundo momento científico, nos advierte del peligro de determinadas lecturas de lo que él denomina *comunismo vulgar*. Ya adelanta que el comunismo no es fin de la historia, sino su inicio. Pero un inicio marcado porque la esencia de la humanidad como género se puede empezar a desarrollar en libertad. Sin duda, nos queda la eterna pregunta que nos plantea el porvenir, ¿cómo hacerlo? Si quiera, cómo pensar desde la eternidad de una definición genérica un futuro por hacer. Desde Marx o desde los marxistas, llámese Lenin o Stalin o Troski, la revolución sólo había traído más de lo mismo.

5 Cfr. FUKUYAMA, F (1993). *El fin de la Historia y el último hombre. (The End of History and the Last Man)*, Penguin Books Ltd; New Ed edition 1989.

En 1924 se creó, adherido a la Universidad de Francfort, el Instituto para la Investigación Social. Max Horkheimer fue uno de sus fundadores y desde 1930 su director, junto a él destacan las figuras de T. W. Adorno, H. Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm o el húngaro G. Lukács.

El Instituto nace con una clara inspiración marxista, pero crítica. Prescindiendo de conceptos básicos del materialismo histórico como la primacía de la infraestructura económica o la lucha de clases como el motor de la historia, realizarán una relectura de Hegel e incorporarán a su crítica la reflexión de Max Weber⁶ sobre el capitalismo o el pensamiento de Freud.

La perversión soviética del contenido humano del socialismo revolucionario, el fracaso del movimiento obrero revolucionario en todas las sociedades industriales y la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural, eran las experiencias de las que Adorno o Horkheimer tenían que dar razón a principio de los años cuarenta que chocaban frontalmente con las previsiones de la teoría clásica de Marx o Engel o de las reformulaciones más modernas como la teoría de la cosificación de Lukács de los años veinte.

La Teoría Crítica de la Escuela de Francfort parte de una revisión de la razón hegeliana, de la *Dialéctica de la Ilustración*, para proponer una *Dialéctica Negativa* que fundamentalmente rechaza cualquier intento de categorización completa y definitiva de la realidad. Y se esmeran en agudizar la detección de la irracionalidad que la historia y las sociedades producen, atacando cualesquiera pretensiones legitimadoras de la barbarie y el horror al que con ojos atentos se enfrentan (o como será el caso de Benjamin).

La *Dialéctica Negativa* de Adorno niega el *dictum* hegeliano y establece que “Lo real no es racional”. Cualquier forma de dialéctica positiva, y la teoría marxista lo termina siendo, se convierte en ideología –en el mismo sentido marxiano– porque si el sujeto se adecua a la realidad conceptualizada por el conocimiento, entonces debe someterse a ella en la práctica. Así la dialéctica positiva eterniza el estado presente y bloquea cualquier acción transformadora o revolucionaria. La realidad no es racional sino que demanda una profunda transformación racionalizadora. La misma crítica cabe en la concepción de la utopía. No es posible construir una “*utopía positiva*”; no es posible determinar de ningún modo cómo debería ser el futuro, sólo podemos determinar cómo no debe ser. Basta criticar el presente.

Pero la crítica del presente requiere comprensión, y el análisis marxiano o la revisión realizada por Lukács, por ejemplo, no parecían ya adecuadas. Ni la crítica de la economía política de Marx, ni el análisis de los procesos de cosificación y de falsa conciencia de Lukács servían como punto de partida para desenmascarar los procesos ideológicos de dominación y explotación del hombre por el hombre.

Sería largo aquí detallar todo el proceso analítico que desarrollan Adorno o Horkheimer, pero las conclusiones obtenidas nos bastarán para comprender cómo el pensamiento revolucionario se va a ir debilitando.

El análisis que realizan estos autores termina proponiendo la noción de *Razón Instrumental* como el fundamento antropológico de la evolución de la especie, y, a la vez, como la causa inevitable de los procesos de cosificación y de falsa conciencia que la historia ha pro-

6 Cfr. WEBER, M (2002). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Alianza.

ducido y que terminan sometiendo al propio hombre. “El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres”, afirma Horkheimer. Mientras Marx o Lukács habían localizado el origen de la dominación en los procesos de intercambio del trabajo asalariado, cuando la fuerza de trabajo –característica esencial del ser humano– se convertía en mercancía; Adorno y Horkheimer detectan esta lógica del poder en la *razón instrumental* por la que el hombre ha sobrevivido en la naturaleza. Esta razón medios-fines se extiende sobre la propia naturaleza humana y en la dominación de la naturaleza externa queda sometida también la naturaleza interna. La razón instrumental irracionaliza a la vez todos los progresos que genera.

La solución de la primera generación de la Escuela fue un intento de teoría de la mimesis que rompa con la posición de un sujeto frente a un objeto y que permita una acomodación orgánica a lo otro, pero esta teoría resulta imposible como tal. Por eso no es de extrañar que Adorno, el más consecuente de todos estos pensadores, termine apelando al arte como el lugar donde el tipo de conocimiento no instrumental es posible y termine dedicado a la teoría estética. Pero, entonces ¿qué hacemos con la organización política y las relaciones económicas de las sociedades reales? ¿Qué hacemos con la injusticia y el terror que, por las razones que sean, siguen existiendo en el mundo en el que viven los hombres?

La segunda generación de la Escuela encarnada fundamentalmente por J. Habermas y K-O Apel intentar retomar el análisis inicial para proponer una ética basada en la acción comunicativa y un nuevo modelo de razón: la razón comunicativa. Y aunque la obra de Habermas en la discusión teórica ha producido gran cantidad de páginas, es innegable también que no ha podido articular ningún ejercicio político real. El pensamiento liberal que se le enfrenta, por ejemplo en la obra de J. Rawls, es mucho más potente y realizable, aunque con él no salimos de donde estamos.

La conclusión que hoy podemos sacar del magnífico trabajo teórico de la Escuela Crítica del marxismo clásico es que seguir por el camino de liberación de la revolución es condenarse aun más a la dominación.

El segundo momento de revisión de la filosofía revolucionaria y de profundizar en las formas que toma el poder para extenderse llega de manos del pensamiento estructuralista, Levi-Strauss, Althusser y fundamentalmente de la obra de Foucault.

En la línea iniciada en la Escuela de Francfort, Foucault profundiza en la forma saber como máxima expresión del poder. Los procesos de conocimiento nos constituyen y no son separables una vez que sus productos se ponen a andar. El poder es fundamentalmente una tecnología positiva, lo que nos hace ser de una determinada manera y además desearlo, en este sentido coincide aunque desde otro punto de partida con las conclusiones de la Escuela de Francfort. El poder es quien permeabilizando todo el tejido social construye la sociedad. Su tarea represora se realiza a la vez que permite. Y en ese flujo de lo permitido y lo no permitido el sujeto se somete y acepta. La enseñanza fundamental, y desoladora para la acción política, es que al poder no se le combate, sólo se puede ejercer. Bien es cierto que una lectura atenta de la obra foucaultiana nos permite conocer mejor las tramas complejas en las que el poder se crea y se difunde, las estructuras que no son separables de sus funciones, la sutilidad y rapidez con las que el poder fluye en todas direcciones, y no sólo de arriba abajo como pudiera pensarse irreflexivamente. Ciertamente, en esa investigación genealógica hay un camino de transformación y de esperanza. En la medida en que nos muestra un mundo construido por la acción y el conocimiento humano, sin más fundamento ni necesidad que el esfuerzo de construirlo. De este modo, siempre podemos hacerlo de otra manera, siempre podemos ser de otro modo, siempre podemos llegar a ser lo que no somos. Pero,

desde luego, Foucault nos convence que la toma del palacio de invierno sólo producirá un intercambio entre sus moradores. La revolución es algo mucho más compleja que el uso de la fuerza ante la cabeza aparente de la autoridad o del capital.

Junto con Foucault, todo el pensamiento posestructuralista francés afinado en Estados Unidos va a transformar el ejercicio de la política de izquierdas⁷ y, quizá peor, va a dar elementos renovados a las políticas liberales para fortalecer los medios de creación, difusión y mantenimiento de un sistema que ya no se define teóricamente, que es mimético, —en la mejor asunción de las conclusiones de la Escuela de Francfort— en el sentido que es capaz de integrar y vender toda contestación o crítica, que ha aprendido a conceder sin ceder y que mantiene en un estado de bienestar debilitado a los fieles ofreciendo como enemigos de este bienestar a los infieles.

El pensamiento estructuralista abandona la política revolucionaria, o incluso, la acción política para promover una reivindicación de la diferencia y de la heterogeneidad que caracteriza a nuestra época posmoderna. Cada colectivo, en el marco de una democracia que ya no necesita de legitimación, sino que es el espacio en donde se pueden reclamar privilegios, lucha por su espacio. Mujeres, homosexuales, indígenas, emigrantes se señalan como los oprimidos ante un poder descabezado, ejercido por profesionales y que responde en función del número de votos que se pueden recoger en las siguientes elecciones o ante un mercado que necesita constantemente ampliarse para seguir produciendo beneficios. La idea de la revolución que ha de liberar a la humanidad en el curso de la historia sólo produce desconfianza y temor y todo lo radical se descalifica tildándolo de terrorismo o se introduce en el sistema concediendo prerrogativas con las que se autoafirma en su imaginario e interiorizado régimen de libertades, derechos y oportunidades.

El resultado de toda esta revisión teórica que asombrada se preguntó cómo una filosofía liberadora nos condujo a la máxima opresión y cómo un activismo político se desvanecía en corporativismo, ha llevado a comprender y a agradecer la parálisis política profunda que se encuentra en la mayor parte del planeta, en donde el motor de transformación de la historia ha caído en las empresas multinacionales y en los medios de comunicación de masas. Porque la característica de la posmodernidad política es que hemos perdido el sujeto de la acción para convertirnos en masa, el escenario de la acción política, que se ha desplazado a las redes virtuales, y el propio ejercicio de la política que ha terminado en una producción imparable de leyes que regulan leyes anteriores que regulan aun otras anteriores que fueron impuestas por la violencia que funda el derecho. En esta situación, ¿hay sitio y sentido para un pensamiento revolucionario? ¿En que sentido debe pensarse, hacia dónde debe dirigirse y sobre todo cómo podrá articular el ejercicio de políticas que transformen el Imperio⁸ en el que vivimos?

7 Para un magnífico análisis de cómo se pasa de la política revolucionaria a las reivindicaciones de género y a las políticas identitarias basadas en lo “políticamente correcto” y en la discriminación positiva a la búsqueda de igualdad de oportunidades, puede verse el trabajo de CUSSET, F (2005). *French Theory. Foucault, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Melusina, Barcelona.

8 Cfr. NEGRI, A & HARDT, M (2002). *Imperio*, Barcelona, Paidós.

4. LA POSMODERNIDAD POLÍTICA

De las muchas formulaciones teóricas, intentos de aclaración y de definición, aceptaciones y rechazos de la posmodernidad, como el tiempo de nuestro presente, quizá en donde mejor podamos encontrar una señal de que realmente se ha producido una transformación de las épocas que exige incluso una nueva denominación es en el pensamiento político progresista y en la acción política.

Si la posmodernidad se caracteriza por la pérdida de narrativas globales y fundamentadoras de la vida humana, por la desconfianza en la razón ilustrada y por el nihilismo, en el pensamiento político encontramos la pérdida y casi definitivo abandono de una proyección utópica en el ejercicio de la política que postula que la sociedad es el lugar en donde el ser humano encuentra su perfección y plena realización, donde los valores de humanidad, libertad y justicia deben producirse. Eso que en la Atenas democrática del siglo V a.C. había inaugurado la *polis* como el lugar propio de un ser humano social. En gran medida esta pérdida tiene que ver con la desaparición de la ética como fundamento de la política y es quizá, en estos momentos, lo único claro que se puede reivindicar.

Sin embargo esa dimensión utópica de la política estaba ya condenada al fracaso desde sus orígenes. La biografía de Platón puede servirnos de ejemplo. Según relata en su *Carta VII*, los esfuerzos de Platón por hacer realidad su República utópica en la tiranía de Dionisio, padre e hijo, en Siracusa, le contrajeron graves problemas de los que, con suerte, salió con vida. Y es que, bien mirado, la República platónica seguramente hubiera conducido al *Mundo Feliz* que siglos después A. Huxley describiera como la distopía posible a la que nos enfrentamos conforme la ciencia siga funcionando con esa razón instrumental que la escuela de Francfort había acusado como el origen de los procesos de dominación y de explotación.

Desde el origen de “la ciencia de la medida” que Platón deseaba para articular una convivencia organizada y armónica hasta nuestros días parece que no hemos sido capaces de avanzar ni un metro en la capacidad de organizar nuestras sociedades complejas políticamente.

Sin embargo, la situación global del mundo sigue exigiéndonos el esfuerzo, el único realmente valioso, de pensar más, de seguir pensando, de pensar mejor. Aunque la posmodernidad casi nos ha convencido de que pensar no nos salvará, de que nuestro pensamiento estratégico, si no malintencionado en el origen, termina pervirtiendo y transformando su intención y nos deja al final un rastro de muerte y de destrucción. La historia de la humanidad es como nos la representaba Benjamin tomando como imagen el cuadro de Klee, *Angelus Novus*: “Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies”.

El debate más constante que caracteriza nuestro presente en el ámbito teórico: *¿Qué modelo de razón debemos adoptar para comprender la realidad, relacionarnos con la naturaleza y con nosotros mismos?* no ha salido todavía de la especulación filosófica y no ha sido capaz de influir en los otros campos de la acción humana, ni en el campo de la ciencia, aliada fiel al sistema productivo, ni al ámbito de la política, subyugada ahora por ese sistema productivo. Quizá es hora de aceptar la posición cartesiana de adoptar una moral provisional e iniciar una experimentación cuidadosa, lejos de los debates teóricos sobre si la razón es irracional o es narrativa o es negativa o es histórica o posmoderna o dialógica o fronteriza o comunicativa o..., en el mundo real en el que los hombres mueren y sufren cada día, en el mundo imperial donde las guerras constantes y sistemáticas ponen a prueba una in-

dustria armamentística y generan un constante recelo intercultural, en el mundo en donde unos pocos disfrutan los beneficios que se les niega a la mayoría, en el mundo en donde todos deben tener un enemigo como un bien más de consumo, en el mundo de los medios de comunicación de masas que embrutece, simplifican y venden, en la naturaleza que se destruye, en el agua que se contamina, en el espacio que se coloniza. Una experimentación cuidadosa de unos principios éticos que determinen la acción política, la producción de bienes, la relación con la naturaleza y con los otros animales; una experimentación de un modelo de razón que no desea controlar la totalidad, que no desea saber, que no desea ser más. Saber es poder, decía Foucault, interiorizemos más allá del lema esa idea de que otro mundo es posible. Debe serlo y debe promoverse desde los agentes activos: desde los gobiernos del mundo, desde las industrias transnacionales, desde los científicos y ejecutivos de las políticas científicas, desde las escuelas y en las familias. Salgamos del cerco de la estupidez, de los falsos valores inducidos por intereses políticos y económicos como lo de la solidaridad y tolerancia y reivindicemos lo que es común, el espacio del *demos*, el espacio de la ética y de la política. No con el terror, no con la violencia, pero sí revolucionariamente, de forma rápida y radical. ¿Por dónde empezar?

5. LA PÉRDIDA DE LO COMÚN

Lo que media entre lo público y lo privado es lo común. Lo privado y lo público es un modelo de posesión, de pertenencia. Como tal modelo, son variantes de una misma forma de derecho que legitima al poseedor, lo que determina como propio, como suyo a la posesión. La modernidad se funda en una perversión de lo común⁹. Lo común que funda derecho en la medida que delimita una ortodoxia. Es decir, una opinión correcta. Efectivamente, pensar que hay algo común entre el pensamiento y el mundo.

Deleuze describe este proceso admirablemente¹⁰. En la modernidad, el pensamiento, en sus formas verdaderas o que lo pretenden, se construye sobre una imagen de la representación que vincula una recta naturaleza con una buena voluntad. Lo común produce el sentido común que se sostienen en la buena voluntad. Sin duda ya encontramos en el utópico Platón el fondo del asunto que es de origen Moral. La idea del Bien es lo único que puede persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador, una buena voluntad, (*cogitatio natural universalis*). Esta es la idea del Derecho. La posibilidad y capacidad de reconocimiento. Si el conocer, que es lo que todos apetecen, y en su forma recta, lo mejor repartido, es el reconocimiento de un objeto por parte de un sujeto, es de derecho que esta capacidad sea la posibilidad del pensamiento y como tal debe ser común a todos los hombres. El sentido común es la norma de la identidad que iguala lo diverso y el buen sentido que lo soporta es la norma de la repartición:

9 Una descripción inmejorable de este proceso de perversión, sin el que quizá este artículo pierda claridad, se puede encontrar en ARENDT, H (1974). *La Condición Humana*, Capítulo II, "La esfera pública y la privada". Particularmente en el punto 7, "La Esfera pública: Lo común." Escapa a la dimensión de este trabajo un pormenorizado análisis de este proceso de perversión, además las páginas de Arendt son insuperables, por lo que remito al lector a esta lectura. No obstante más abajo haré uso de la descripción que hace la autora de lo común.

10 DELEUZE, G (1968). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires, Amorrortu editores.

El mismo buen sentido, por consiguiente, tiene dos definiciones, objetiva y subjetiva, que corresponden a las del sentido común: regla de repartición universal, regla universalmente compartida. Buen sentido y sentido común, cada uno de los dos remite al otro; cada uno refleja al otro y constituye la mitad de la ortodoxia. En esa reciprocidad, en esa doble reflexión, podemos definir el sentido común por el proceso del reconocimiento; y el buen sentido, por el proceso de la previsión¹¹,

El buen sentido o el sentido común se toman como la determinación del pensamiento. Que reconoce e identifica lo probable y así el sentido prejuzga sobre su universalidad y se presenta o postula como universal de derecho, comunicable de derecho.

No es entonces de extrañar que el pensamiento político, como búsqueda racional de legitimación de la autoridad que se expresa universalmente en las formas positivas de derecho aparezca en el momento en que el pensamiento se construye sobre esta idea de un mundo estable y una mente que puede conocerlo. Pero en ese momento la idea de lo común que está a la base de esta creación se pervierte para en un buen reparto la propiedad o la pertenencia se legisle como privada o pública. Lo privado queda claro pues la identificación es inequívoca, pero lo público es una entidad abstracta que o bien se individualiza en una distribución equitativa o bien se recoge en una singularidad de aplicación universal: El Estado¹². Pues lo que ha de repartirse debe ser repartido a alguien o algo que asuma su propiedad, cuidado, mantenimiento, uso o disfrute o lo que sea que se puede hacer con la propiedad.

El Estado pasa así a convertirse en el propietario de lo común, y en su desarrollo sólo a él compete la designación de la universalidad que se expresa en el derecho. Aquí naturalmente se produce un círculo cerrado, pues el derecho inicia el camino de vuelta que legitima la universalidad que sólo puede ostentar el Estado. Naturalmente en el dictamen del derecho debe mantenerse su origen común y entonces se ejerce desposeyendo a lo singular de su condición, por eso el derecho siempre domina y controla y no tanto ampara o protege. El derecho, como de nuevo ve Benjamin¹³, se fundamenta en la violencia, tanto en su fundamento, como en su aplicación y así, es inevitable, que a su lado aparezca una autoridad que monopolice la violencia, que se contempla, al menos desde Hobbes, como universal y se teme como común.

En la modernidad la política, como acción política, pierde lo que era un espacio común, para dedicarse a la concesión y gestión de pertenencias. El pensamiento liberal se ha instalado sobre la base del buen sentido que concede propiedades (aun en forma de derechos y libertades) distributivamente a todos por igual. ¿Pero qué sentido tiene entonces este modo de pensar lo político? La tendencia será la pérdida progresiva del sentido común que debe suplirse por su fundamento constituido, la producción de legislación.

11 *Ibid.* p. 339.

12 Hannah ARENDT denomina sociedad a la perversión de lo común que iguala lo público en lo privado, para desposeerlo después. En la sociedad la acción política ya no tiene sentido. Yo prefiero utilizar la idea de Estado para recalcar el sometimiento que el derecho positivo y la acción legislatora ejercen sobre el sentido común hasta hacerlo desaparecer.

13 Cfr. BENJAMIN, W (2007). *Hacia la crítica de la violencia*. Madrid, Adaba, Libro II, Vol. 1.

6. ¿DE QUÉ COMÚN HABLAMOS?

Pero, ¿de qué común hablamos? ¿Qué común hay que recuperar? Sin duda el espacio de la acción política, el espacio de la libertad, el lugar desde el cual lo humano puede empezar a edificarse. La libertad que nada tiene que ver con los derechos individuales o ciudadanos y que tampoco es su fundamento. Tal vez tengamos que regresar en el tiempo hasta los griegos para poder trazar una descripción adecuada, aunque esa tarea ya la realizó incomparablemente Hannah Arendt¹⁴, por lo que me aprovecharé de su lucidez.

Arendt coloca en lo público el ámbito de lo común. Lo público en un segundo sentido que significa el propio mundo, en cuanto común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar privadamente en él, que sería la esfera de lo privado, de la familia, de la necesidad biológica para la supervivencia con todo lo que exige.

Vivir juntos es dar un paso más en nuestro esfuerzo por sobrevivir en el mundo, es trascender en el tiempo aportándole algo único, propio y excelente del ejercicio de la libertad que nos abre el escapar de la necesidad. Eso sólo puede ocurrir en la esfera pública, en la acción política, en lo común.

Porque vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común. En el ámbito de lo público es donde nos juntamos, sin que nos amontonemos, sin que nos convirtamos en masa porque hay un interés común. La sociedad de masas, en la que ha devenido la modernidad, en la medida en que nos atomiza en intereses particulares porque somos individuos dotados de derechos, ha perdido el poder para agruparnos, relacionarnos y, a la vez, separarnos. En la masa somos átomos incapaces de relacionarnos, pero susceptibles de ser dirigidos ideológicamente.

Lo común propio de la esfera pública donde se inicia la libertad lo caracteriza Arendt con los siguientes rasgos:

1. Permanencia. Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí depende por entero de la permanencia. Es decir, la proyección más allá de nuestro inmediato presente. Lo común es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino a la vez, con nuestros antepasados y con nuestros descendientes.
2. Publicidad. El mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público y que sobreviva a la existencia particular de su actor. Entramos a la esfera de lo público cuando sentimos el deseo o la obligación de que algo propio o algo que tenemos en común permanezca más allá de nuestra muerte física, y eso sólo es posible publicitándolo, es decir, donándolo u ofreciéndolo a los demás: La idea de *areté* aristocrática del mundo griego antiguo, lo que conforma la historia y nuestras tradiciones, y el arte y las grandes realizaciones sobre las que la futura humanidad se alza. Los hombros de los gigantes que nos hacen parecer más altos.
3. Diversidad. La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Por eso, todo el esfuerzo platónico de construir una ciencia de la medida tenía que desembocar en un buen sentido

14 Vid., Nota nº. 9.

que acepta la legislación de una ley que establece una ortodoxia férrea. Al contrario, sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar la identidad, y en donde aquellos que contemplan saben que ven lo mismo en esta diversidad, es donde puede aparecer lo común. Particularmente, eso mismo que se produce no es más que un interés común.

4. Interés común. La realidad no queda garantizada por una naturaleza común de todos los hombres (nada mejor para ejercer una dominación absoluta), sino porque todos están interesados en un mismo objeto, a pesar de las diferentes posiciones y de la variedad de perspectivas. ¿Cuál es ese objeto? Sencillamente, el ver y ser visto por los demás, el oír y ser oído por los demás. Esto es lo que debía estar a la base de la democracia ateniense y también de su perversión sofista. Adviértase que el interés común, no es el interés público o el bien común o nada de lo que modernamente se ha esgrimido para anular y acallar la libertad que se puede ejercer en la acción política. El Estado moderno, cuya misión es proteger entre sí a los poseedores privados en su lucha por aumentar la riqueza contradice por completo la idea del interés común. Hoy, lo único común es el interés privado.

Como vemos entonces lo común es el esfuerzo por crear y mantener un espacio de acción libre donde nuestra aportación pueda sumarse a un espacio público compartido y mantenido para que sigan siendo posibles más y mejores aportaciones. No es la tarta de donde coger, sino el ladrillo con el que construir.

7. LA RECUPERACIÓN DE LO COMÚN: LA REVOLUCIÓN PENDIENTE

Si concretamos sobre esta reflexión abstracta lo descrito hasta ahora podemos rastrear el camino de la historia hasta nuestros días y la necesidad de una reivindicación profunda de otra visión del pensamiento que no mantenga a la historia en esa tendencia, es decir, una revolución.

Efectivamente, desde la constitución y supremacía del Estado liberal hemos asistido a una usurpación y sistemática pérdida del sentido de lo común. El sentido entendiéndolo aquí como ¿para qué hay que hacer política? El estado, cuando lo común se ha perdido y el sentido común es un sentido estratégico que busca la obtención de privilegios de un reparto universal, necesita legislar todo intercambio, toda conducta y toda relación que se produzca en la sociedad, pues sólo así puede legitimar sus decisiones y hacerlas cumplir mediante el apoyo de la autoridad que queda a su servicio. La justicia pierde también el sentido originario que puede encontrarse no definida¹⁵, pero efectiva, en el buen sentido y se convierte en una reparación del daño, o, si esto ya no es posible, en la concesión de castigos. Separada de la determinación de la propiedad o de la pertenencia, ésta debe regularse en otro ámbito que necesita de un criterio que ya no puede ser universalizable o comunal, pues todo lo construido dejaría de tener sentido y se busca en el esfuerzo o la habilidad de cada cual para la obtención de riquezas y privilegios. Una vez obtenidos mediante el trabajo, la justicia ra-

15 Aristóteles, a quien deberemos atender principalmente en la recuperación de lo común, expresa que “la amistad y la justicia afectan a unos mismo objetos y se aplican a los mismos seres”. Más adelante afirma también: “Todo es común entre amigos” (*Ética a Nicómaco*, L. 8, cap. X). Irems viendo que lo común se entiende en el marco de la amistad, y así proyecta Aristóteles tanto su ética como su política. Pues lo que sea el bien debe ser algo amable y el único fundamento del amor es alguna forma de amistad.

tifica la pertenencia, pero no antes. La sociedad liberal requiere un libre mercado en el que todo participante queda, como advirtió Marx, fetichizado o alienado en la medida en que su uso (común según el buen sentido) se transforma en valor de cambio.

Efectivamente como vieron los pensadores de la Escuela de Francfort el origen de la dominación que contemplamos a lo largo de la historia y que la historia depura para ser económica, no se encuentra como dijera Marx en el trabajo asalariado, o en la conversión de la capacidad humana para producir mercancías. Sino que, al hilo de las investigaciones de Weber o de Foucault, rastrear las fuentes de la barbarie es mucho más complejo o denso, cuyo combate exige igualmente estrategias mucho más analíticas y mucho más sutiles que revoluciones, levantamientos o tomas de la Bastilla.

Pero, en contra de las conclusiones de Adorno o Horkheimer, no es una base antropológica de la especie y como tal ineludible. Como vemos la razón instrumental aparece cuando el sentido común se generaliza en Razón¹⁶ (*cogitatio natural universalis*) y el buen sentido se generaliza en formas utópicas, ideológicas o morales. Cuando desde la razón cabe establecer procesos progresivos y cuando la Verdad, el Bien o la Justicia se universalizan como criterios de acción y de juicio.

El pensamiento posmoderno en cualquiera de los ejercicios realizados por los pensadores de la segunda mitad del siglo XX coincide en que esa visión de Razón hay que eliminarla cuanto antes o, al menos, dejarla a su suerte, pero no ha conseguido ni arraigar un modelo general (no podría serlo), y, lo que es más importante, no ha conseguido saltar del cerrado ámbito de la reflexión teórica. ¿Cómo hacer política con la crítica a la Mayúscula de Derrida o las acusaciones de logocentrismo? ¿Cómo hacer política en las reivindicaciones identitarias de las minorías? ¿Cómo hacer política fuera del ejercicio del terror o de la violencia ya monopolizada por el Estado?

Recuperando lo común, no como razón, no como lo que ha de reconocer y repartir con buen sentido, no lo que hace al comportamiento de las cosas previsible y probable, sino como un espacio de interacción, como un escenario en donde acudimos a cuidarnos, compartir, proteger o disfrutar de lo que es común a cada singular diverso. Donde cada uno que acude a ese espacio común no espera imponer su criterio, sino solucionar la cuestión, donde no desea por encima de todo tener razón, sino ser eficaz o, sencillamente, creativo. Lo común es el espacio de la amistad. Reivindicar lo común y nuevos criterios de eficacia es lo que requerimos para hacer política. La política ya no puede ser una ciencia, ni una ideología, no puede prefabricarse teóricamente ni ejercerse en un mercado de propiedades. La política debe volver al sentido común que sostiene todo esfuerzo humano por cooperar y compartir. No hace falta entrar al teatro de lo común con todo. No hace falta cuestionar las formas de vida o las expectativas racionales de los individuos, no hace falta cuestionar los objetivos singulares de cada agente. Sólo hace falta ponerse de acuerdo en aquellas situacio-

16 Hannah Arendt en su ensayo "Comprensión y Política (las dificultades de la comprensión)", (1953), afirma lo siguiente: "La distinción política principal entre el sentido común y la lógica es que el sentido común presupone un mundo común en que todos entramos, en que podemos vivir juntos porque contamos con un sentido que controla y ajusta todo dato sensible rigurosamente particular mío a los datos de todos los demás; en cambio, la lógica y toda autoevidencia de la que procede el razonamiento lógico puede pretender una fiabilidad independiente por completo del mundo y de la existencia de otras personas". Si la posmodernidad trae alguna esperanza es la de haber roto con esta visión transcendental de la razón ilustrada. La tarea ahora es, como decíamos, elaborar un nuevo concepto de racionalidad.

nes en las que lo común, ajeno ya a las luchas de propiedad, se pone en juego. Sentido común y buen sentido deben recobrar su comunicación profunda en su ejercicio. Como una suerte de ciencia empírica que debe proceder por prueba y error, con la habilidad de detectar lo importante, con la voluntad de coincidir en cada caso. “El discernimiento descansa en la percepción” es la expresión aristotélica que mejor expresa la idea del sentido común¹⁷. Y a su base sólo se requiere una ética de lo común

El proceso conjunto de las democracias representativas, la tecnociencia, el tardocapitalismo demanda esa vuelta a lo común.

Efectivamente, ¿cómo debemos gestionar los recursos naturales finitos? Los supuestos liberales nos exponen al peligro, ya cada vez más reconocido, que el desarrollo democrático humano nos ha traído. ¿De quién es el aire o el agua, los bosques, la fauna o los recursos energéticos de origen natural u obtenidos de la explotación de la naturaleza? ¿Podemos por más tiempo permitir la comercialización y explotación con criterios mercantiles por parte de grandes empresas multinacionales?

Nunca fueron más actuales las palabras (literales o interpretadas) del “salvaje” jefe Seattle de la tribu de los Dwamish al presidente de los Estados Unidos en 1854: “Cómo se puede comprar o vender el firmamento, ni aun el calor de la tierra? Dicha idea nos es desconocida. ¿Si no somos dueños de la fresca del aire ni del fulgor de las aguas, ¿cómo podrán ustedes comprarlos?”.

Efectivamente la naturaleza es parte de lo común, mucho más en la medida en que somos naturaleza. Sin embargo, uno de los pilares estructurales de la economía global a la que hoy asistimos se asienta precisamente en el comercio y explotación de los recursos naturales y en la promesa democrática de que todos podremos disfrutarlos. A pesar de lo cual el hambre es el hecho más significativo que muestra la contradicción evidente del sistema de producción tardocapitalista.

¿Cómo podemos comprar o vender las ideas o las producciones artísticas o científicas o incluso las producciones tecnológicas que se siguen de estas ideas? ¿Cómo puede mantenerse un sistema de derechos de autor o de patentes en la sociedad del conocimiento y de la información en el que se apoya la globalización más firmemente para colonizar todos los mercados y todas las culturas? Sin duda, el propio desarrollo produce monstruos que tenemos que aprovechar. Hoy, el principal elemento de combate surge a la vez que el máximo recurso de dominación. Internet y el desarrollo de los sistemas de telecomunicación ponen en cuestión las bases firmes en las que multinacionales de la información, la telecomunicación, farmacéuticas o editores de arte o música se asientan. No podrá durar mucho la consideración de propiedad de las ideas, de los medios que las transmiten o de los productos de las que dependen, porque forman parte de lo común. ¿Cómo pueden alcanzarse las

17 En, “Vivir más: el documental como forma de indagación ética” (*A Parte Rei*, n° 49, Enero de 2007. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/carlos49.pdf>) he analizado las propuestas platónicas y aristotélicas para la detección del bien. Mientras, como ha sido referido arriba, Platón construye una ciencia de la medida que permite cuantificar el bien que orienta al sentido común hacia una razón instrumental ineludible (pues la razón es ineludible en su definición); Aristóteles propugna una ciencia cualitativa que nos permita comprender “qué hay en juego en cada ocasión”. En la visión aristotélica la virtud no es un logos, aunque la asiste, sino un hábito de la voluntad que se logra poniendo en juego muchos elementos no racionales y que finalmente responden mejor al concepto de percepción que Aristóteles elabora con este fin ético-político.

máximas riquezas vendiendo programas informáticos? El software libre es un modo de comprensión de lo común.

Lo común nos debe devolver a las comunidades de las que inevitablemente formamos parte por vivir en este mundo, por relacionarnos entre pares, por compartir el universo con todos los demás seres que lo habitan. Las asociaciones, como grupos sociales constituidos y estatutarios que marcan el origen del derecho y de la convención para la obtención de intereses explícitos, no suprimen la necesidad y la obligación comunitaria y no son ni intercambiables ni sustituibles. La Política debe producirse en el marco de la comunidad, en la gestión de lo común, de aquel espacio al que nos vemos obligados por convivir juntos.

Los partidos políticos y los sindicatos o cualquier forma de representación deben dejar de ser empresas profesionales que procuran sus intereses al margen, o aunque sea al lado, de los intereses que representan, porque la característica de lo común es que no contiene intereses particulares. Lo común requiere deliberación para su mantenimiento y defensa. Lo común que debe seguir permaneciendo común. Lo común no es una tarta a repartir, sino un todo que no puede menguar. De nuevo, los recursos tecnológicos que el sistema capitalista ha producido serán la mejor herramienta para producir comunidades de deliberación y de decisión de aquello común de las que han sido expulsadas por las asociaciones, los estados y las empresas. La deliberación sobre lo común es la búsqueda de soluciones a los problemas que plantea en todos los ámbitos la existencia en el mundo y la convivencia entre hombre y pueblos. No es preciso que todos entren a lo común a la vez, no es necesario que existan órganos centrales de deliberación y de decisión. Allí donde los problemas surjan, se resuelvan entre a quienes se les susciten. Ajustar las organizaciones y los procesos de producción y de administración en función de los modos de vida que existan en las comunidades. Lo común no es único, sino que está distribuido y repartido tantas veces y en tantos sitios como relaciones se establezcan entre los seres que pueblan el universo. Y debe tratarse a escala de forma concreta y temporal. Espacios de participación y sentimiento de comunidad son los elementos que debe buscar la revolución.

La política es lo que pasa en la *polis*, no es una ciencia, ni una ideología, no debe contener elementos utópicos que se generalicen y se impongan ante los singulares o los particulares. La política es la deliberación de los ciudadanos que deben tomar decisiones sobre su vida y sobre su futuro, con la capacidad de considerar cadenas de consecuencias, de implicaciones y repercusiones.

No obtendremos estas reivindicaciones en los resultados de unas elecciones democráticas, ni en una revolución sangrienta, será un proceso largo en el que todos los conceptos en los que la vida humana se asienta en estos momentos deberán transformarse. Por ahora, participar en todo aquello que nos devuelva lo que nos es común, me parece, es la única y débil forma de revolución.

Recientemente Gianni Vattimo ha publicado un libro, *Ecce Comu*¹⁸, en que reivindica el comunismo del que parece que Toni Negri ha establecido su defunción también en un libro reciente¹⁹. Aunque tanto Vattimo como Negri parecen coincidir en que el socialismo, si ha muerto, ha sido porque el capitalismo nos ha traído una situación insosteni-

18 VATTIMO, G (2006). *Ecce Comu*, La Habana, Cuba, Editorial Ciencias Sociales.

19 NEGRI, A (2007). *Goodbye MR. Socialism*. Madrid, Paidós.

ble. Pero ambos coinciden en una reivindicación de lo común que ha de realizar un nuevo agente revolucionario, un agente sin conciencia, acuciado por la precariedad, obligado a la subsistencia, abandonado a su suerte. No es ya sólo el pobre o el miserable, no es ya sólo el habitante del país subdesarrollado. Es el trabajador occidental precarizado en su empleo, es el intelectual despojado de su medio de expresión, es el joven criminalizado, es el hombre al que se le ha arrebatado la naturaleza. En realidad es una multitud²⁰ que trasciende precisamente el interés de clase que no se enfrenta a la propiedad, sino que reclama una comunidad.

Vattimo lo describe de la siguiente manera: Un proletariado “minimalista” como este, que no ha pasado por la dura formación de la conciencia de clase, no cuenta ni siquiera con un proyecto que deba ser elaborado por un comité central, por una elite cualquiera. Es más bien, con todo el sentido negativo, pero también positivo del término, una masa anárquica pura. El comunismo del que hablamos al referirnos a eso es, ante todo, la negación del orden de propiedad existente, inspirado en una desconfianza profunda en las instituciones, en la estatalidad. ¿Populismo? Puede ser, no podemos estar continuamente aleccionando a quien siente que debe rebelarse; solo podemos tratar de participar en la rebelión y tratar de trabajar en la formación de modelos de convivencia que se correspondan con las exigencias en las que se inspira.²¹

Poco a poco una multitud va comprendiendo que el ideal liberal, asentado en diversas creencias religiosas de origen judeocristianas, que ha definido el universo como una tarta de la que hay que “coger cacho” no puede producir ninguna vida buena. Independientemente de la idea de la historia como progreso, independientemente de si alguna vez saldremos de la prehistoria, lo que se siente, lo que se percibe es un deseo de vivir de otra manera, de organizarse lejos de las guerras de la propiedad. Tal vez desde esa lucha escondida y anárquica donde sus líderes aparecen y desaparecen sin conocer las razones, en el abandono del sistema a su suerte, quepa la esperanza de que aquello que nos han arrebatado o lo que hemos empeñado ante usureros diversos pueda recuperarse antes de su muerte: Lo común, que no es pertenencia, el espacio de la relación, el espacio donde la vida es posible. Lo común o muerte, podría ser el lema revolucionario o será el dilema de la humanidad.

20 HARDT, M & NEGRI, A (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate, Barcelona. Estos autores destacan a lo largo del planeta diversas formas de combate de multitudes desposeídas que reivindicando lo común deberán ser los agentes de una revolución descentralizada, distribuida, cooperativa.

21 VATTIMO, G (2006). *Op. cit.*, “¿Nuevo proletariado?”.