

LO COMÚN Y LOS COMUNES EN DEBATE

ESPACIO ABIERTO

*ANABEL RIEIRO CASTIÑEIRA - anabel.rieiro@cienciassociales.edu.uy
Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, Uruguay*

*MARCOS BUSTOS - marcos.bustos@cienciassociales.edu.uy
Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, Uruguay*

FECHA DE RECEPCIÓN: 30-5-2022

FECHA DE ACEPTACIÓN: 16-9-2022

Resumen

El artículo problematiza el debate contemporáneo sobre los comunes y lo común, resaltando las dificultades y potencialidades que dichos conceptos plantean para la reflexión sobre los problemas que atraviesan las sociedades en el contexto actual. Argumentamos que dicha problematización exige una reconfiguración de los elementos teóricos básicos a través de los cuales las ciencias sociales han pensado y continúan pensando la naturaleza de lo social.

Primero, partimos del debate contemporáneo sobre los comunes como tragedia u oportunidad, su no reducción a bienes comunes y sus potencialidades críticas y antagónicas a las modalidades actuales del capital y los procesos coloniales.

Luego, realizamos una relectura del pensamiento de Spinoza centrada en el concepto de lo común, encontrando una enorme actualidad en su filosofía en tanto que permite plantear la cuestión de lo común en términos a la vez ontológicos y políticos. El enfoque posibilita una crítica radical de las escisiones adoptadas por las ciencias humanas que hacen impensable lo común, permitiendo a su vez comprender las múltiples tramas de comunes como distintos modos de existencia.

Palabras claves: Comunes, común, Spinoza, teoría social

538

THE PROBLEM OF THE COMMON OR THE COMMON AS A PROBLEM

Abstract

This article explores the problematic aspects of the contemporary debate on common and commons, highlighting the difficulties and potentialities that the concept poses to the thought on the problems that the contemporary societies go through. We argue that the concept demands a

reconfiguration of the basic theoretical elements through which social sciences have thought and continue to think about the nature of social.

First, we start from the contemporary debate on the commons as a tragedy or opportunity, its irreduction to common assets and its critical potentialities of the contemporary tendencies of capital and colonial processes.

Finally, we make a relecture of Spinoza's thinking, focusing on the concept of the common finding an enormous actuality in his philosophy, insofar as it allows us to pose the question of the commons in ontological and political terms at the same time. The approach enables a radical critique of the divisions adopted by the human sciences that make the common unthinkable, allowing us to understand the multiple plots of commons as different modes of existence.

Keywords: Commons, common, Spinoza, social theory

Introducción

El objetivo del artículo será recrear el debate contemporáneo desde distintas corrientes sobre los comunes (bienes comunes, comunes, producción de lo común) para retomar algunos nodos de problematización posibles desde el pensamiento de Spinoza sobre lo común.

La producción de común como problema es de suma relevancia para quienes intentamos comprender la sociabilidad y sus diferentes formas, aún más en un contexto contemporáneo donde los presupuestos antropológicos y sociológicos mediante los cuales la sociedad y sus comunidades han sido conceptualizados, parecerían encontrarse en suspenso, esperando a ser problematizados radicalmente de nuevo.

Es que las comunidades han tenido una historia complicada en los últimos trescientos años, entre su rechazo como categoría actual por expresar un modo de sociabilidad pre-moderno, hasta la acusación de ser un término que sufre la ensoñación romántica de la unidad y el sentido perdido en una modernidad desencantada. En las últimas décadas, notamos que la defensa de los comunes y las prácticas comunitarias vuelven a renacer, ante lo cual defendemos retomar lo común como una categoría experimental (Fernández et al., 2021), con mucha potencia dada la encarnación de luchas históricas y la posibilidad de creación de nuevos modos éticopolíticos (Spinoza, 1986, 2000, 2021).

En el artículo, se presentará la discusión sobre “bienes comunes, comunes y producción de lo común” siguiendo algunas claves del debate desde finales de la década de los 60s. Partiremos de los planteos de Garret Hardin (1968) y Mancur Olson (1965) sobre las restricciones de la acción colectiva y el uso común de los recursos, a partir de una racionalidad individual hegemónica que tendería a ser maximizadora de beneficios y ganancias individuales. Elinor Ostrom -algunos años más tarde- retoma dicha encrucijada para demostrar que en ciertos contextos la gestión de bienes comunes es posible, por lo cual, no podrían ser universalizables las anteriores concepciones; además de los bienes públicos y privados, existen bienes comunes gestionados desde distintas formas de autoorganización.

Ya sobre el nuevo milenio, el término de los comunes es reivindicado como resultado de relaciones sociales con capacidades antihegemónicas (Laval y Dardot, 2015; Hardt y Negri, 2009) y/o autonómicas (Tzul Tzul, 2018; Gutiérrez, 2015), proponiendo la temática de los comunes y lo común como una dimensión medular para pensar la transformación social.

¿Cómo podríamos retomar esta discusión desde el pensamiento de Spinoza? Se buscará poner en diálogo algunos de sus aportes en este sentido, como apertura y reflexión teórica a las encrucijadas actuales que significa retomar la producción de lo común como debate central para nuestro tiempo. Así, se partirá de su concepción ontológica de la naturaleza como causa inmanente desde la potencia común y singular. Por otro lado, se analizará el lugar del deseo y los afectos en la generación compositiva y potente del conatus. Por último, se retomará su aporte de lo común como constitución política.

El debate contemporáneo sobre los comunes y bienes comunes (en plural) proviene fuertemente de la economía, jurisprudencia, teoría y práctica política, estando fuertemente ligado al estudio concreto de instituciones y praxis instituyentes. Por otro lado, el concepto de lo común (en singular) se ha desarrollado históricamente dentro del campo de la ontología y la filosofía política. Es justamente desde este campo que pretenden hacerse aportes, habilitando diálogos que traspasen lo disciplinar. Partir del pensamiento de Spinoza nos

permite repensar la producción de lo común entre la univocidad de la existencia en nuestras sociedades contemporáneas, así como de la multiplicidad de las prácticas de los comunes como modos singulares en los que las relaciones sociales se intensifican permitiendo renovar las fuerzas creativas encarnadas y recreadas para reproducir la vida.

1. Disputas contemporáneas en base a los comunes

1.1. Los bienes comunes como oportunidad o tragedia

Al hablar de los comunes, se impone en un largo debate histórico pensar sobre el comportamiento individual y sus efectos colectivos/sociales. Si bien dicha discusión es clásica y se remonta a los principios de la historia humana, en el último medio siglo puede recomponerse terminológicamente empezando por el provocativo artículo de Garret Hardin publicado en *Science* en 1968 llamado “la tragedia de los comunes”. El artículo tematiza cómo la suma de acciones racionales a nivel individual puede resultar en acciones irracionales a nivel social. A partir de un ejemplo de pastores que utilizan un pastizal en común, se muestra cómo cada uno se siente impulsado a “aumentar su ganado sin ningún límite, en un mundo que es limitado” (Hardin 1968: 1244). El sobrepastoreo que redundó en la destrucción de los pastizales, es la metáfora a través de la cual se analiza la tragedia de los comunes. El argumento central de Garret sobre los comunes, puede encontrarse en una amplia gama de autores que analizan la particular relación entre elecciones/estrategias individuales y los resultados emergentes colectivos.

El dilema del prisionero quizás sea el ejemplo más utilizado para ilustrar -desde la teoría de juegos- la dificultad para que exista cooperación entre seres humanos racionales y egoístas. Este juego muestra que, aún teniendo toda la información para decidir su estrategia, ante la falta de comunicación entre los jugadores, pueden tomarse decisiones que producen el resultado menos deseado por ambos. Olson (1965) incluso analiza este dilema en grupos de apoyo mutuo, es decir, con intereses auto-reconocidos como colectivos y que aun así no logran desplegar un accionar de todo el grupo para lograr alcanzar el beneficio común. ¿Qué hace que

los individuos racionales no actúen en favor de sus intereses de grupo? Esto sucedería -según el autor-, dado que algunos individuos *-free rider-* sienten poco incentivo para cooperar de manera voluntaria al esfuerzo/costo que implica la acción colectiva, ya que una vez que la finalidad grupal se logre, de todas maneras se beneficiarán de ella —hayan o no participado—. La paradoja de la acción colectiva, sería entonces —similar a la tragedia de los comunes propuesta por Hardin—, que si todos los individuos actúan de la misma forma ninguno termina beneficiándose.

Elinor Ostrom —merecedora del Premio Nobel de Economía en 2009— advierte en 1990 cómo ante los dilemas planteados desde las teorías de acción racional, los economistas y analistas políticos en vez de repensar los incentivos necesarios para una conducta cooperativa, terminan planteando soluciones externas a los comunes. Así, algunos

recomiendan que el Estado controle la mayoría de los recursos naturales para evitar su destrucción, mientras otros sugieren que su privatización resolvería el problema. Sin embargo, lo que se observa en el mundo es que ni el Estado ni el mercado han logrado con éxito que los individuos mantengan un uso productivo, de largo plazo, de los sistemas de recursos naturales” (Ostrom, 2000: 25-26).

A contrapelo, la autora retoma los dilemas planteados por Hardin, Olson y otros para desarrollar una teoría de la acción colectiva que permita comprender la forma en que los individuos que utilizan un recurso de uso común pueden evadir varios de los problemas expuestos, construyendo capacidades, acuerdos, contratos vinculantes y estrategias de cooperación que les permitan llegar a dirigir y administrar de manera efectiva dichos recursos.

En este sentido, Ostrom sistematiza y analiza empíricamente una diversidad de instituciones de autoorganización y autogestión de recursos de uso común, proponiendo que la creación de estas instituciones en distintas situaciones, ha sido poco estudiada y sin embargo, puede hacernos revisar los modelos teóricos que parten metodológicamente de la racionalidad individual, al demostrar que en ciertas circunstancias no es cierto que los individuos no puedan generar sus

propios mecanismos de regulación de manera colectiva y socialmente racional. El abordaje de casos concretos le permite identificar desde las propias contradicciones de los procesos estudiados, cómo en algunos contextos es posible apropiarse de los bienes comunes a través de distintos acuerdos. Para Ostrom el suministro institucional, los compromisos creíbles y la supervisión mutua explicarían en gran medida la creación de formas institucionalizadas de acción colectiva particulares con capacidad de gestionar los recursos de uso común. A través de las distintas experiencias analizadas, identifica algunos principios centrales para generar diseños colectivos institucionalmente fuertes. Estos serían: límites claramente definidos, congruencia, acuerdos efectivos, supervisión real y monitoreo, sanciones graduales en caso que no se cumplan los acuerdos, mecanismos para la resolución de conflictos, reconocimiento al derecho de organización en varios niveles.

Comprendiendo estas dinámicas de la gestión entorno a los bienes comunes, la autora plantea repensar las políticas públicas.

Si las teorías utilizadas en una ciencia de las políticas no incluyen la posibilidad de acciones colectivas autoorganizadas, entonces no se reconocerá la importancia de un sistema de tribunales que puede ser utilizado por grupos autoorganizados para supervisar y hacer cumplir contratos” (Ostrom 2001: 57).

Además, Ostrom advierte que las políticas públicas basadas en la noción de que todos los apropiadores de los recursos de uso común son incompetentes y por ello deben imponérseles reglas, pueden terminar destruyendo el capital institucional que se ha acumulado durante años de experiencia en ubicaciones particulares. Los recursos de acervo común incluyen tanto sistemas naturales como sistemas hechos por el hombre, el énfasis está en los recursos o bienes que son posibles gestionar por grupos autoorganizados. Los resultados de investigación y el análisis sobre el gobierno de los comunes de Ostrom ha sido retomado por reconocidos economistas -como el francés Jean Tirole (2017) quien ha escrito su último libro sobre “la economía del bien común”-, pero también se ha convertido en una

referencia ineludible en otros campos disciplinares, alimentando así nuevas reelaboraciones y problematizaciones.

1.2. Los comunes en clave antagónica

Para Ostrom, la relevancia en estudiar y demostrar con estudios empíricos la existencia de distintas formas de autoorganización capaces de gestionar recursos de uso común, no se basa en negar la validez de las teorías que formulan la tragedia de lo común a partir de las acciones racionales individuales, sino en cuestionar su capacidad de generalización y su carácter universal. En este sentido, no se reconoce un carácter antagónico al capital, los bienes comunes pueden coexistir con bienes públicos y bienes de propiedad privada.

Retomando estas discusiones, con el avance neoliberal y las nuevas dinámicas de mercantilización de la vida, a partir de los años noventa distintos autores europeos y norteamericanos reelaboran el debate de los comunes desde una mirada occidental crítica y antagónica al capitalismo; poniendo en relieve las distintas formas de resistencia, reapropiación y recreación de la relación social para la sostenibilidad de la vida colectiva y de la naturaleza.

A grandes rasgos, se retoma la discusión sobre las contradicciones entre capital - trabajo (centradas en las relaciones sociales estructuradas a partir de la relación con los medios de producción) proponiendo un desplazamiento analítico que aborde las contradicciones entre capital - vida (centradas en las relaciones sociales resultantes de la relación con los medios de producción, pero también de los modos de existencia). Se parte de la reproducción material y simbólica de la vida - humana y no humana-, para comprender desde una mirada que historiza el proceso de acumulación capitalista, cómo el desarrollo de una racionalidad basada en la competencia, la mercantilización de la naturaleza, la destrucción de los entramados comunitarios, la privatización, cercamiento, despojo y acumulación desigual de los bienes comunes, ha permitido la expansión del capital tensionando la propia sostenibilidad de la vida.

Para la italiana Silvia Federici, los comunes existieron hace mucho tiempo y nuestra actualidad conserva muchos elementos basados en ellos. Estas “prácticas

comunalizadoras que se crean en situaciones de emergencia no desaparecen sin dejar huella (...) forman parte de nuestra memoria colectiva y nuestros símbolos culturales” (Federici, 2020: 27-28). La autora plantea que el capitalismo requiere de la destrucción de bienes y relaciones comunales para poder desarrollar su proceso de acumulación a gran escala. Así, los cercamientos que permitieron la expropiación a los agricultores ingleses de sus tierras y sus comunes estableciendo las condiciones para el desarrollo capitalista en la Europa del siglo XVI, marca un proceso histórico continuado de acumulación que sigue actuando hoy en día, avanzando sobre los medios de producción y también los modos de existencia.

La autora nos invita a pensar la separación del productor de los medios de producción (para generar la sociedad salarial) y la re funcionalización de los medios de existencia (trabajo reproductivo a la esfera de “lo privado”), como dos procesos entrelazados de partida en la acumulación de la sociedad de mercado. Desde el pensamiento feminista pueden comprenderse las formas de opresión/explotación retomando las fuerzas cercadoras y como contracara las actividades que las personas despliegan para sostener sus vidas, -tanto dentro como fuera de las relaciones salariales- apareciendo en clave de lo común la función del cuidado y la actual crisis de reproducción social.

Hardt y Negri (2009), retoman el común desde una impronta ontológica y los comunes como modos políticos, es decir, interacciones singulares desde las cuales lo común se intensifica. Así, plantean que el “devenir príncipe” es el proceso de la multitud que aprende el arte del autogobierno e inventa formas múltiples y duraderas de organización democrática. Para los autores (Hardt y Negri, 2009: 10) el común refiere tanto a la riqueza común del mundo material como también a los resultados de la producción social necesarios para la interacción y la producción ulterior -saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc.-. Esta concepción no coloca a la humanidad como algo separado de la naturaleza sino que se centra en las prácticas de interacción, cuidado y cohabitación. Desde su perspectiva, denuncian que las políticas gubernamentales neoliberales han instaurado un poder sobre la vida (bio-poder) naturalizando que la única posibilidad de decisión se encuentra entre la dicotomía: público/privado. Sin embargo, reivindican que desde

la biopolítica, existe una producción de subjetividad que no solo resiste al poder sino que en defensa de la vida busca autonomizarse de estas formas de sujeción. La discusión queda centrada en la lucha en torno al control o la autonomía en la producción de subjetividad.

Para los franceses Laval y Dardot (2015) lo que vivimos en la actualidad es una tragedia de lo no común, como un claro diagnóstico del avance de la razón neoliberal y el capital sobre la vida que entra en contradicción. Desde la economía política señalan que la noción de bienes comunes aportada por Ostrom, si bien hace visible la insuficiencia de la dicotomía público/privado, sigue siendo una respuesta de tradición neoclásica al escindir lo económico de lo político. En este sentido, los autores proponen utilizar el término común (en vez de bienes comunes separados de las técnicas de gobierno) para enfatizar el uso y sentido político que se genera compartiendo una misma actividad o haciendo uso de un bien. Desde esta perspectiva lo común es el principio político que defiende el derecho de inapropiabilidad pública/privada a través de prácticas sociales y formas de vida basadas en el autogobierno. La coobligación de hombres y mujeres comprometidos en una actividad pública habilita prácticas alternativas a las basadas en el principio de la competencia y la dinámica de privatización de todas las esferas de la vida. De esta manera, se propone comprender lo común como una nueva razón, un principio político con sentido de convergencia contrahegemónico a la racionalidad neoliberal y sus lógicas de acumulación, privatización y cercamiento.

546

Laval y Dardot (2015) abordan así lo común como principio de coobligación desde un punto de vista práctico-político entre quienes participan de una misma actividad¹; mientras que Hardt y Negri (2009) combinan el enfoque ontológico y el político (Alvaro, 2020: 92). Retoman el común desde la inmanencia del ser social y comprenden la espontaneidad de las múltiples formas de conexión y recomposición desde distintas prácticas comunes como “espectros del común” (Hardt y Negri, 2009: 166). En este sentido, el común es inseparable del proceso

¹ “Lo común es un principio político en el sentido de que ordena, impone y rige todo en la actividad política” (Laval y Dardot, 2015: 660).

encarnado por la multitud, ya que es produciendo en común que se produce lo común.

Laval y Dardot proponen desligar el concepto de lo común de su condición ontológica (lo cual podría llevar a una idea ilusoria acerca de su génesis), para refundarlo en el terreno de las prácticas y luchas que van instituyéndose. Más que fuerzas colectivas espontáneas, coinciden con Ostrom en la importancia de comprender la creación de sistemas de reglas y normas que logren ir instituyendo nuevas prácticas y formas instituyentes de gobierno, a lo que le agregan a su vez la importancia en implementar formas de democracia radical y participación directa más allá de la lógica de representación en las que se basan las democracias delegativas.

Por su lado, Federici (2020) plantea un sesgo en el planteo de Hardt y Negri al retomar lo común desde las propias transformaciones del trabajo sin lograr incorporar con cabalidad los ámbitos de reproducción y cuidado. Desde su perspectiva, el devenir de los comunes no puede comprenderse desde una clave única como el “devenir príncipe”, sino como resultado de distintos y contradictorios devenires. En este sentido, establece varias distinciones que permitan problematizar el componente anticapitalista de lo común, como la distinción entre los comunes y lo público o entre los comunes que operan fuera del mercado y aquellos que producen para el mercado. Distinciones siempre dinámicas que advierten que los comunes existen en un campo de relaciones sociales antagónicas y que se pueden convertir fácilmente en un recurso para acomodarse al *statu quo* (Federici 2020: 30). Al decir de la autora, el sentido antagónico sólo puede construirse en la lucha. Los comunes como asociación libre de personas autogobernadas con el fin de sostener la vida, pueden devenir entonces tanto en un medio para luchar por una sociedad más cooperativa, encerrarse en sí mismos o ser refuncionalizados por el capitalismo. Que los comunes no sean plenamente capitalistas, no significa que sean anti-capitalistas; lejos de ser entidades puras, se producen, se reproducen, se actualizan y van construyendo en el día a día distintas perspectivas de lucha. La producción de lo

común se retoma de manera situada, dando cuenta de heterogéneos procesos de decisión política que son diferentes al capital, aunque no por ello antagónicos a él.

Marina Garcés (2013: 14) retoma la discusión entre lo común y los comunes, planteando que las nuevas cartografías trazadas entre distintas experiencias con un sentido de comunidad y reapropiación (comunes) pueden comprenderse como contracara de los procesos de privatización y desposesión de los medios de producción y existencia, señalando que la vida está siendo abordada como un problema común. Recupera así una idea de mundo común, que lejos de ser una forma de escapismo utópico, sería -desde su perspectiva- la posibilidad de repolitizar la vida asumiendo el compromiso con una realidad que no puede ser el proyecto particular de nadie y en la que, queramos o no, estamos ya siempre implicados desde la interdependencia.

1.3. Los comunes y la producción de lo común en contextos coloniales

En América Latina el análisis de los procesos de cercamiento y acaparamiento se retroalimentan con perspectivas que proponen comprender a la colonialidad/modernidad como dos caras de la misma moneda. Así, la discusión sobre los comunes retomada a partir de las comunales indígenas y campesinas -aunque no restringiéndose a ellas- se reelabora desde un nuevo énfasis autonómico en defensa de la heterogeneidad.

En este sentido, desde Bolivia, Rivera Cusicanqui (2018) resalta a través del estudio del mundo ch'ixi cómo conviven en el presente una heterogeneidad de espacios y tiempos, como formaciones que habitan distintas concepciones sobre el espacio-tiempo distintas a la propuesta neoliberal caracterizada por la linealidad. Desde el estudio del mundo indígena también resalta la importancia de no entender "lo indígena" desde una visión folklórica-homogénea, ni como una economía pre-capitalista, sino desde la heterogeneidad actual que caracteriza su componente comunitario. Para la autora es a partir de estas tramas cotidianas y su memoria colectiva -fuertemente transmitida a través de la oralidad- que pueden comprenderse los momentos de insurgencia andina.

Por otro lado, Gladys Tzul Tzul señala la potencia de los sistemas de gobierno indígenas guatemaltecos al producir su sentido político en clave comunal, desde donde las decisiones se producen a través de la deliberación y consentimiento por asamblea. “Se trata de relaciones histórico-sociales concretas y situadas, que mediante un conjunto de estrategias y prácticas de organización comunal buscan conservar, compartir, defender y recuperar el territorio desde donde desplegar los medios materiales para la reproducción de la vida” (Tzul-Tzul, 2018: 15). La vida cotidiana encuentra en estas comunidades espacios formales para la toma de decisiones basadas en la asamblea, pero también espacios no asamblearios de encuentro, fiesta y trabajo desde donde se habita y produce lo común. A partir del estudio de dichas comunidades indígenas la autora muestra la diferencia entre la política centrada en el ciudadano/individuo y la política que emana de las tramas comunitarias.

Si bien las tramas de relaciones y vínculos sociales sostenidas a través del tiempo se hacen claramente visibles en comunidades indígenas, originarias y campesinas en su forma de (auto) regular la convivencia; como nos dice Gutiérrez (2015: 22) también están presentes por fuera de éstas.

Funcionan por debajo y parcialmente por fuera del Estado y de la acumulación capital, se han conservado y recreado variopintas y coloridas tramas asociativas para la conservación y reproducción de la vida. Tales tramas, son el producto de diversas conversaciones y coordinaciones entrelazadas de manera autónoma, estableciendo sus propios fines, alcances y actividades (Gutiérrez, 2015: 110).

Para la autora, los entramados comunitarios serían constelaciones de relaciones sociales -no armónicas o idílicas, sino llenas de tensiones y contradicciones- que logran operar coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples –siempre concretos- para satisfacer las necesidades que hacen a la reproducción material y simbólica de la vida (humana y no humana).

En síntesis, la creatividad expansiva del trabajo vivo y la rehabilitación de lo político emerge tanto desde relaciones sociales generadas en el seno del

capitalismo como de experiencias que habitan el territorio desde cosmovisiones múltiples anticoloniales, decoloniales o transcoloniales. Se retoma desde América Latina –como contexto colonial- el componente político de los comunes en clave de “reproducción de la vida”, reconociendo una multiplicidad de relaciones de interdependencia que los seres humanos producimos entre humanos y con la naturaleza para reproducir nuestras formas de vida. En este sentido, más que proponer los comunes como destino, se retoman como un semillero de “modos” alternativos intermitentes, sentidos autonómicos que pueden potenciar sus acciones en momentos de profundización del antagonismo social.

2. Aportes de Spinoza para el debate actual sobre lo común

La reconstrucción previa del debate contemporáneo sobre lo común muestra que asistimos a una historia en la cual lo común, en cierta forma y por momentos, se hace impensable, aunque no por ello inexistente. Roberto Espósito (2003) encuentra que esta impensabilidad aparece en la formulación misma de “lo” común, cuando el concepto aparece identificado con un opuesto aparente: “lo” propio.

Lo común también sería impensable desde el momento que es entendido como algo que se posee (colectivamente, propiedad de un sujeto colectivo), como una propiedad común, donde común es casi un significante vacío de cualquier cosa, a condición de que sea de un Sujeto propietario (Clase, Raza, Nación, etc.). En este sentido, las expresiones de “bienes comunes” que han aparecido en el debate previo quedan atrapadas en esa forma impensable de lo común como “cosas” apropiables que se retoman en común y no como producción de relaciones compositivas de lo común.

Reinventar el problema de lo común implica un ejercicio crítico capaz de desembarazarse del sistema de falsas oposiciones que hacen impensable lo común, incluso, y sobre todo, cuando se intenta defender una postura comunitarista. Es en este punto, allí donde la pregunta misma busca ser planteada, que aparece la figura

de Spinoza en dos sentidos. En primer lugar, desde su concepción es posible repensar lo común sin reducirlo a lo propio. Lo común es una cuestión de potencia y expresión, no de propiedad. En segundo lugar, permite entender la producción de lo común en un sentido político, sin remitir su génesis a sustancias individuales y motivos egoístas. La física de Spinoza niega la sustancialidad del individuo, sin por ello negar la individuación, entendida como producción común. No se trata de afirmar el todo contra -o a pesar de- la parte, pues tampoco encontramos en Spinoza una afirmación de lo común como sustancia, sino como proceso productivo modal “transindividual” (Balibar, 2009) en el cual no hay ni todo ni parte. En Spinoza, lo común es una anomalía en relación con esa historia de impensabilidad que narramos “lo común es real porque el horizonte de su producción es la singularidad” (Negri, 1993: 116).

Entonces, ¿por qué repensar los aportes de Spinoza a partir de un debate contemporáneo sobre lo común y los comunes? Como nos dice Teles (2022), “pensar *con* Spinoza (...) estimula configuraciones de pensamiento críticas y creativas que aportan experiencias ético-políticas donde priman el apoyo mutuo y la amistad” (3).

2.1. Lo absolutamente común: la Naturaleza como algo inapropiable

La radicalidad del pensamiento de Spinoza respecto al problema de lo común permite plantearlo como un problema ontológico. Es decir, nos encontramos con una filosofía que replantea la cuestión de lo común en términos de una pregunta por el ser de lo común, que es capaz de franquear su olvido o negación en la figura de lo propio. De este modo, es necesario preguntarse en qué sentido la definición de lo absolutamente común en la *Ética*, es decir la Naturaleza -o Dios-, implica la crítica radical del mecanismo por el cual se lo ha llegado a confundir con lo propio.

Como señala Deleuze (1968), es notorio que el andamiaje conceptual de la primera parte de la *Ética* no comienza por la definición de lo absolutamente común -la cual no se dará hasta la proposición 11-, sino por el esfuerzo de posicionarnos en la afirmación plena del ser como existencia necesaria y ante la exigencia creciente de la afirmación de su univocidad de causa común. Esto lo formula a través de la

consideración de las propiedades de las sustancias de un sólo atributo, cuya distinción sustancial implicaría la división numérica entre cosas que no tendrían nada en común. Esta primera fundación de la ontología de Spinoza en la *Ética*, no nos plantea entonces un principio ni parte del ente absolutamente real y común, sino que nos posiciona *in media res* (Negri, 1993). Es a través de las cosas, en apariencia separadas como sustancias de un solo atributo, que la exigencia de la univocidad del ser -como causa común de todas las cosas- se expresa, a través de su multiplicidad real.

La tensión entre la univocidad de la afirmación de la existencia absoluta y la de su multiplicidad, alcanza un primer punto de quiebre en las proposiciones 9 y 10 de la primera parte de la *Ética* que es particularmente importante para nuestro problema. Siguiendo la lectura de Gueroult (1969: 142), ambas proposiciones son el momento exacto en el cuál la argumentación de Spinoza expresa la tensión entre la univocidad y la multiplicidad de la sustancia, al pasar de una argumentación sobre las sustancias de un solo atributo, separadas y sin nada en común entre sí, hacia la afirmación de la única sustancia de infinitos atributos. Es en la proposición 9 de la primera parte de la *Ética*², donde el viejo argumento de la proporcionalidad entre grado de realidad y cantidad de perfecciones se invierte y deja de significar la afirmación de la eminencia negativa del ser absoluto (como sucedía en la fórmula tradicional del argumento ontológico de Anselmo a Descartes). La infinitud de la única sustancia es definida, no en función de la nada -como carente de cualquier atributo-, ni de manera analógica en función de los atributos que conocemos, sino del máximo del ser que se define y afirma a partir de sí en todas las cosas.

Ahora bien, en tanto este principio de proporcionalidad, que fundamenta la infinitud de una única y unívoca sustancia es constitutivo -y no hipotético-, se trata de una noción de lo común que entiende al ser o la sustancia como potencia. La sustancia de un ser es causa de sí misma, a la vez que encausa la esencia de todos los seres. La naturaleza de esta multiplicidad no implica una división en la

² “Cuanta más realidad o ser tiene una cosa tantos más atributos le pertenecen” (Spinoza, 2000: 44).

sustancia porque la misma es una multiplicidad: si cada uno de los atributos es heterogéneo respecto al otro y es singular en su género, es porque cada uno expresa de cierta manera la eternidad del ser absoluto o su esencia sin implicar su división sustancial, sino su diferenciación real (complejidad de su existencia). El carácter no numérico de la multiplicidad afirmada en la proposición 9 como paralelo del grado de realidad de una sustancia se expresa en la definición 4 sobre el atributo, que es explicada y llevada a sus últimas consecuencias en la proposición 10 y su Escolio³.

Al desarrollar la tríada sustancia-esencia-atributo (Deleuze, 1968) en ambas proposiciones, la ontología de Spinoza niega la división sustancial entre individuos separados o sustancias individuales, sin por ello negar la realidad de la multiplicidad o singularidad. De esta manera, logra salir del pensamiento dicotómico que opone lo individual a lo colectivo, para retomar lo relacional, problematizando desde allí el tema de la expresión y la potencia. La única distinción posible es aquella en la cual la misma sustancia es expresada de maneras cualitativamente y singularmente diferentes, y no la distinción numérica entre lo homogéneo en la que se basa la noción de individuo. En el mismo sentido, Teles (2020) nos advierte cómo muchas veces “al pensar lo colectivo, seguimos amarrados al individuo como figura de lo singular y a la unión entre individuos separados entre sí como figura de lo plural” (50). Partir del individuo, establecería así una peculiar relación entre el individuo y lo colectivo. La gravedad en partir de esta dicotomía, sería que “se comenzó a considerar a los seres humanos como personas separadas entre sí y del mundo. La sociedad fue entendida como la suma de los individuos y la política como la forma de ordenar”.

La noción de multiplicidad que deriva del concepto de atributo, implica una relación con lo absolutamente común que no es de propiedad. Los atributos no son

³ “Por lo dicho está claro que, aunque dos atributos sean concebidos como realmente distintos, a saber, uno sin la ayuda del otro, no podemos, sin embargo, concluir de ahí que constituyen dos entes o dos sustancias diversas. Pues pertenece a la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí mismo, dado que todos los atributos que tiene, estuvieron siempre simultáneamente en ella y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia” (Spinoza, 2000: 44-45).

propiedades de la sustancia, sino más bien expresiones sustanciales de su esencia. La relación de expresión que así se afirma, se opone a la trascendencia eminente de lo común según lo cual lo singular implicaría la división de lo uno en el proceso de su emanación y la imposibilidad de afirmar nada acerca de la causa común, excepto el no ser. Por el contrario, elevar la potencia, entendida como la univocidad de la sustancia expresada por una infinidad de atributos, implica la afirmación tanto del ser de las singularidades, definidas no como individuos sino como expresiones infinitas (atributos) o finitas (modos), como el carácter inmanente de la causa común, es decir, implica siempre un ejercicio de composición relacional.

La determinación de lo absolutamente común como instancia trascendente implica una ruptura en el ser -entre las cosas y la persona- que fundamenta una relación de propiedad con el mundo. Por el contrario, al ser lo absolutamente común una causa inmanente, ella no implica una escisión tal, sino que constituye la esencia de todas las cosas, cada una de las cuales la expresa a su manera. Desde esta concepción, lo común no puede ser una negación -ya sea fundada en la eminencia de un ente absolutamente trascendente del cual solo se puede afirmar su no ser, ni los intentos por llenar ese vacío (lugar vacío del rey) mediante esfuerzos analógicos-. Lo común es potencia y afirmación radical de esa potencia en su univocidad múltiple y repleta de singularidades que lo expresan en medio de su producción real.

En este sentido, las proposiciones 9 y 10 constituyen una extraordinaria noción de lo común en tanto expresan la esencia del ser como potencia. Este principio aplicado a las existencias singulares o los modos de existencia, es la categoría mediante la cual Spinoza piensa lo común como composición o comunidad de composición. La forma en que se producen composiciones entre diferentes cuerpos es gradual, yendo desde la absoluta coincidencia entre dos cuerpos hasta

diferencias cada vez más grandes cuya composición en última instancia sólo puede comprenderse desde la Naturaleza⁴.

Así, la ontología de Spinoza no permite realizar distinciones entre sustancias individuales ni jerarquías entre ellas, y por lo tanto, no podemos ni fundar un dualismo devenido sociologema entre individuo y sociedad, ni intentar buscar en alguno de ellos el principio activo de la sociabilidad, ni intentar salvar esa división falsa desde el principio mediante artilugios sintéticos. Individuo y sociedad, sólo difieren en el grado e intensidad de potencia para conservar su existencia, perteneciendo ambos al mismo y único proceso de individuación del ser, como cualquier otro modo finito.

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aún, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio (...). Pero mi razón es ésta: que nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, una y la misma en todas partes, es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y las reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y cambian de una forma a otra, son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza (Spinoza, 2000: 125-126).

555

Tal como deja ver la cita anterior, en Spinoza no sólo se plantea un desplazamiento y cuestionamiento entre la relación individuo-sociedad, sino también entre la relación sociedad-naturaleza. En este sentido, el autor deja planteado que lejos de poder poseer a la naturaleza (sea de forma individual o colectiva), “somos naturaleza” y debemos comprender nuestros afectos y nuestras normas como parte intrínseca de ella.

⁴Al límite, la Naturaleza entera es un mismo Animal donde solo varían las relaciones entre las partes” (Deleuze, 1968: 257).

La univocidad de la sustancia expresada a través de su multiplicidad de modos de existencia, delinea así una continuidad de afecciones y afectaciones mutuas, relaciones de interdependencia entre ser/colectivo/sociedad/naturaleza que rompe con cualquier tipo de definición dicotómica polarizante. Ninguno de ellos puede ser comprendido cabalmente como entidades separadas e independientes, la naturaleza de cada una de las partes está dada por sus composiciones relacionales. Este abordaje de lo común deriva en una advertencia metodológica de gran conmoción para las ciencias humanas en general, y para la sociología en particular.

2.2. El deseo y la afectividad en la constitución de lo común

La noción común en Spinoza, desde su principio ontológico, determina que el ser como potencia, debe determinarse en la esencia del modo humano como deseo o conatus, a partir del cual es posible la construcción política de lo común. Spinoza muestra la importancia de comprender a los movimientos composicionales, en tanto movimientos afectivos. La política se funda en la definición de la esencia del modo humano como deseo, tal cual presenta en el escolio de la proposición 9 de la parte III de la Ética:

Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos (Spinoza, 2000: 134).

Esta producción común es, ante todo, una producción de singularidades en medio de una cadena modal transfinita (proposición I⁵ y proposición 52 de la Parte III⁶).

⁵ “Pero las ideas que son adecuadas en el alma de alguien, son adecuadas en Dios en cuanto que constituye la esencia de esa alma en cambio, las que son inadecuadas en el alma, son también adecuadas en Dios, no en cuanto que constituye la esencia de esa sola alma, sino en cuanto que también contiene a la vez las almas de otras cosas (...) de todo cuanto se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto que contiene sólo el alma de un hombre, sino que contiene a la vez las almas de otras cosas, el alma de aquel hombre no es causa adecuada, sino parcial” (Spinoza, 2000: 127)

⁶ “Un objeto que hemos visto anteriormente junto con otros, o que imaginamos que no tiene nada que no sea común a otros muchos, no lo contemplaremos durante tanto tiempo como a aquel que imaginamos que tiene algo singular” (Spinoza, 2000: 160).

La noción de deseo es diferenciada en Spinoza de las definiciones que parten tanto de la negación, como de la individualización. Así, se rechazan tanto las concepciones que parten de un holismo homogeneizante negador de la singularidad, como de un atomismo individualizante que propone a lo singular como entidad independiente.

Es en la “tensión del mundo” (Negri, 1993) que lo común aparece inserto, la tensión irresoluble entre la univocidad sustancial con su movimiento centrípeto y la modalidad múltiple de singularidades como fuerzas centrífugas. Los individuos y sus deseos, según la teoría de la causa parcial, son siempre procesos implicados en el movimiento transfinito, es decir, multiplicidades transindividuales. Lo común como una producción singular y múltiple, no puede ser presupuesto como una realidad esencial, sino en base a sus particularidades concretas y reales.

En este punto, lo común aparece en su aspecto fundamentalmente político, entendido a nivel del deseo humano, sus movimientos y configuraciones entre los afectos. Aparece un término crucial en la elaboración política: la multitud. Si el deseo es la esencia de lo humano, la multitud sería la esencia de cualquier formación política común, radicando en esta idea la afirmación previamente mencionada y retomada por Hardt y Negri (2009) del “devenir príncipe” que caracterizaría a lo común.

Sobre este punto, Balibar (2011) nos dice, en primer lugar, que Spinoza desplaza el problema de lo social respecto de la oposición clásica entre *nomos* y *physis*: en Spinoza el hombre no simplemente es social por naturaleza, ni tampoco la sociedad se establece como un artificio. Según Balibar la Proposición 37 de la Parte IV de la Ética sería central para abordar esta cuestión, pues en ella se entrelazan dos líneas demostrativas -en apariencia contradictorias- en torno al problema de la sociabilidad.

Por una parte, la Prop 35 de la Parte IV, nos dice que *“sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza”* (Spinoza, 2000: 205). La sociabilidad se fundaría por naturaleza en la capacidad de acordar. Tanto la razón, como ese bien común y el acuerdo social no

son trascendentes, sino que forman parte de la Naturaleza. Esta impresión, que situaría a Spinoza en el eje de los filósofos políticos naturalistas cuya fuente sería Aristóteles, se acentúa aún más si nos atenemos a algunas fórmulas anti-Hobbesiana que Spinoza (2000: 205) propone en esta proposición, por ejemplo, cuando dice “El Hombre es un Dios para otro hombre” (Escolio) o “No hay nada singular en la naturaleza de las cosas, que sea más útil al hombre que el hombre que vive bajo la guía de la razón” (Corolario I).

De esta forma aparece un lado de la problematización de lo común que querríamos plantear: la constitución de lo común entre los seres humanos es racional, pues es lo que permite aumentar su poder de actuar, es decir, ser causa adecuada. Pero, lejos de resolver la cuestión, este punto sólo la sitúa, pues la Razón no es aquí un principio trascendente, ni el fundamento de un Ideal Moral, sino que es una Razón viva, inmanente al proceso mismo de la constitución de la sociabilidad en la Naturaleza y que se expresa bajo la noción de conatus. El racionalismo de Spinoza es claramente no intelectualista, pues la razón, o las ideas adecuadas, son siempre ideas del cuerpo y sus afectos: la razón es un elemento del deseo que constituye la esencia del modo humano que es siempre esfuerzo de mantenerse en el ser relacionado al cuerpo y al espíritu, apetito e ideas de esas afecciones del cuerpo.

558

Spinoza no toma partido en la oposición nomos/physis sino que intenta desplazarla. Así, la demostración de esa misma proposición pone en primer lugar el problema de la impotencia de la razón respecto a los afectos. La razón no es lo único que determina la potencia humana, sino también las afecciones del cuerpo, los cuales pueden producir contradicciones en la comunidad.

El reino de las pasiones tristes, la servidumbre, no es un estado asocial como en la filosofía política de Hobbes, sino que forma parte de la sociabilidad, y de hecho, solo son posibles con otros. Lo cual queda claro en la Proposición 29 de la Parte IV: “Cualquier cosa singular y cuya naturaleza es totalmente diversa de la nuestra, no puede ayudar ni reprimir nuestra potencia de actuar, y, en general, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala, a menos que tenga algo común con nosotros” (Spinoza, 2000: 201).

En este sentido, un estado total de conflicto es también un modo de producción de lo común: la común impotencia o servidumbre. El odio, el miedo, y todas las pasiones tristes son también modos de constitución de lo social. De ahí la célebre formulación del problema político fundamental por parte de Spinoza (2021: 79) en el Prefacio del *Tratado Teológico-Político* cuando afirma que un régimen político basado en el terror y en el miedo como su fundamento afectivo produce que “los hombres luchan por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”.

En la misma línea, Teles (2022) nos dice que

las tristezas y las tensiones operan sobre el pensamiento y los cuerpos; propician la expansión de una espesa trama de opinión que porta desazón, indignación y odio; se fomenta así un individualismo feroz que culmina fortaleciendo posicionamientos morales, el empobrecimiento de las experiencias éticas y la devaluación de la vida política (2).

En resumen, lo que Spinoza pone en cuestión sobre los modos tradicionales de pensar lo común es, por un lado, su reducción a un modo de socialización premoderno, basado en una *philia* o amistad entre los hombres a través de la semejanza (solidaridad mecánica); por otro lado, que se reduzca lo común únicamente a relaciones de composición, porque lo común son las relaciones que se establecen en función de configuraciones variables del deseo o esfuerzo por mantenerse en el ser (*conatus*): lo común es la potencia fluctuante de una asociación o “cuerpo” social que puede ir desde la impotencia suprema (muerte, terror, miedo, etc.) hasta una potencia máxima (libertad y beatitud).

Si en Federici (2020: 143) la existencia de comunes se identifica con prácticas de creación alternativas al capitalismo, ajenas al Estado y al mercado (aunque atravesados por ellos); en Spinoza tanto las prácticas de composición (como algunas prácticas de autogobierno) como las degenerativas (como ser las delegativas caracterizadas por el Estado o las extractivas y colonialistas caracterizadas por el Capital) son también resultado del común. La diferencia y tensión es de índole política y estaría entonces marcada en los modos de producción y existencia que van instituyéndose.

2.3. Lo común como problema político

En el inconcluso Tratado Político (Spinoza, 1986) el concepto de multitud aparece con toda su fuerza práctica y teórica para retomar lo común como problema político. El movimiento que atraviesa el análisis del capítulo VI en adelante está determinado por la tensión entre la multitud, como fundamento único y final de toda organización política común, y las supremas potestades o el poder de gobierno de los asuntos comunes.

Este movimiento de la multitud a través de diferentes regímenes y modos políticos pone de manifiesto que la máxima potencia que una organización política podría alcanzar es aquella en la cual el gobierno se funda con la propia multitud, dejando de existir toda división o trascendencia respecto a la potencia. De hecho, el miedo de los gobernantes a la multitud muestra claramente la condición y el límite de cada régimen que establece alguna distancia entre el cuerpo político y el gobierno.

Para Spinoza, suprema es solamente la potencia de la multitud que se autoorganiza y auto gobierna, sin mediación alguna, es decir, la democracia radical⁷. A través del concepto de multitud la democracia radical, entendida como la univocidad del Estado en la cual no existe una diferencia sustancial entre el cuerpo político y las instituciones, se revela no sólo como un régimen político más, sino como el maximum de potencia o principio de plenitud y diversidad real de sus distintas expresiones, las cuales encuentran cómo representarse directamente afirmándose sobre la sustancia como naturaleza naturante (proposición 9 de la parte primera de la Ética).

Un análisis de lo común parte del deseo y retoma su devenir -de composición o descomposición- a partir de sus formaciones y deformaciones relacionales,

⁷ La democracia radical que se vislumbra en el pensamiento de Spinoza en cierto sentido remite, pero para superarla y en un sentido positivo, a la noción aristotélica de democracia por oposición a la oligarquía: "(...) sucede que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos" (Aristóteles 1988: 174). La democracia impugna los intentos de apropiación de lo común y de su gobierno mostrando que lo radicalmente común, la libertad, es inapropiable. El error de Aristoteles sería haber reducido la radicalidad de la democracia a una "clase" los pobres, cuando en realidad apunta a la totalidad de un cuerpo político y al carácter radicalmente unívoco de su potencia, es decir, la multitud.

preguntándose siempre por las condiciones de su mantenimiento y su disolución. En este sentido, es siempre un análisis afectivo-político de las fluctuaciones de la multitud entendida en el pliegue de singularidades y configuración de lo plural, así como del umbral de disolución-transformación de sus configuraciones políticas.

El principio de conservación de la existencia que mueve al deseo como fundamento de la política, Spinoza nos dice que tiene como fin garantizar la seguridad de la multitud. Vemos que esta noción “seguridad” toma un sentido totalmente diferente a la tradición liberal. El conatus no es un principio conservador, pues la conservación implica la expansión y multiplicación de las singularidades deseantes que se componen: su mantenimiento implica el acrecentamiento de su potencia y capacidad de actuar.

Por eso cuando hablamos de bien común, nos referimos a la seguridad de la sociedad, entendida -según el Tratado político de Spinoza- no como simple ausencia de guerra o aseguramiento de una vida temerosa y reducida a la negatividad posesiva desprendida de una concepción negativa de la libertad. Por lo contrario, en Spinoza, paradójicamente respecto a las políticas de miedo que nuestras sociedades asocian con la seguridad, la idea de seguridad es positiva, implica la conservación de la existencia entendida como conatus, potencia activa y compositiva⁸.

Esta noción constituye una clave teórica interesante para abordar el debate actual sobre la producción de lo común, los comunes y la transformación social. En el sentido spinozeano, ninguna intensificación afectiva que se active para cerrarse sobre sí misma -sea para descomponer o protegerse del resto-, sería considerada una inclinación del conatus. El conatus -como movimiento inmanente del ser en su búsqueda por preservar y desarrollar su existencia-, es tomado a partir de todas las fuerzas que atraviesan la naturaleza. “El poder de todos los individuos en

⁸ “Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma” (Spinoza, 1986: 120)

conjunto es el poder de toda la naturaleza, a su vez, el poder de toda la naturaleza es el mismo poder de cada individuo” (Teles, 2022: 10).

La coincidencia en problematizar políticamente “cómo poner en el centro de nuestra movilización la reapropiación colectiva de la riqueza que producimos y la abolición de las jerarquías sociales y la desigualdad” (Federici, 2020: 148) atraviesa en gran medida el debate contemporáneo. En especial es una pregunta política retomada con fuerza desde los autores que retoman los comunes en clave antagónica, autonómica y/o decolonial.

En este sentido, si bien creemos que Spinoza estaría de acuerdo en que “sin comunidad no hay comunes” (Federici, 2020: 144) en cuanto al carácter situado y singular de las tramas relacionales y las composiciones entre cuerpos; en menor medida acompañaría que “por eso no podemos hablar de comunes globales” (Federici, 2020: 144) dado que -en su perspectiva retomada por Hardt y Negri- la multitud no presume la existencia de “una” colectividad global, sino “múltiples” colectividades interconectadas. Se reivindica desde la ontología, el reconocimiento del carácter radicalmente interdependiente de toda la trama de vida.

Para Spinoza, este horizonte es el que permitiría construir modos de lo común que no busquen desarrollarse a costa de otras personas o la destrucción de la vida no humana. Estos múltiples y heterogéneos modos de existencia son los que tendrían que ir instituyéndose en el “devenir príncipe” de la multitud. Queda claro que uno de los problemas centrales del debate contemporáneo sobre lo común expuesto sobre la tensión entre espontaneidad e institucionalismo, no tiene una respuesta en Spinoza que no sea el mantenimiento de la tensión misma.

Si bien en cierta medida el pensamiento de Spinoza aboga por la configuración de instituciones con miras al fortalecimiento de una construcción política común, la potencia de esas instituciones es la potencia misma de la multitud y sus movimientos históricos singulares. Las instituciones no son, como en la tradición burguesa de cuño hobbesiano, una construcción artificial que expresa una potencia negativa, sino modos en los cuales la potencia de la multitud, su actividad, se

organiza políticamente para asegurar el principio racional-afectivo de conservación de su existencia.

3. Reflexiones finales

A lo largo del artículo, hemos intentado recrear algunas claves del debate contemporáneo en torno al problema de lo común y los comunes, trayendo algunos aportes del pensamiento de Spinoza que nos parecen pertinentes y potentes para abonar dicho debate. Si bien la distinción entre un énfasis político sobre el debate de los comunes contemporáneo y por otro lado, un énfasis ontológico - filosófico sobre el debate de lo común es real, el diálogo permite delinear nuevos contornos teóricos sobre la propia naturaleza de lo social.

La noción “común” en Spinoza nos remite al punto de vista de la natura naturans, en tanto que el “modelo” de poder absoluto es la sustancia que se expresa en una multitud de expresiones no jerarquizadas. A su vez, este común se expresa en la potencia de la multitud y constituye el tipo de tejido que compone a las configuraciones socioeconómicas existentes. En este sentido, la afirmación ontológica no sostiene una exclusión de la política. Como plantea Alvaro (2020) “no se trata de un problema susceptible de solución, como si de hecho fuera posible optar excluyentemente entre una significación política y otra ontológica. Ambas significaciones cohabitan en una tensión permanente” (p. 108).

¿Por qué se hace tan necesario abordar estos debates hoy? En momentos de “pospandemia” donde la vieja normalidad parece haberse instaurado e incluso radicalizado; lo cierto es que también encontramos hombres y mujeres que renuevan sus fuerzas creativas juntos, entrelazándose y produciendo nuevas relaciones composicionales que les permitan afrontar sus dificultades y necesidades. Es a partir del debate contemporáneo sobre las nuevas formas de los comunes, entendidos como modos de ser concretos, realidades existentes en el sentido político sobre bases de organización de nuevas instituciones democráticas,

que puede revitalizarse la idea de lo común como ontología de las pasiones y viceversa.

Visibilizar y reconocer estos entramados que ejercitan y reinventan lo común cotidianamente nos conecta con “enjambres relacionales” (Teles, 2020: 37) que se componen mediante la alegría del encuentro y que tienen la potencia de fuerzas que defienden su existencia, planteando una discontinuidad espacio/tiempo, en lo que se impone como una única configuración de realidad alienante, de personas separadas e individualizadas que compiten entre sí, imagen que se repite hasta el infinito. Comprender los nuevos tejidos/enjambres es crucial en tanto indican el límite o umbral de conservación, destrucción o transformación de nuestras organizaciones políticas.

Ante la mirada de la mayoría -incluso dentro de las investigaciones en ciencias sociales-, las viejas, nuevas y renovadas experiencias asociativas -como pueden ser las ollas y merenderos populares, las huertas comunitarias, las redes agroecológicas, las redes de economía solidaria, el cooperativismo, las redes de semillas, nuevas redes de distribución de alimentos y otras tantas formas de ayuda mutua- no son más que pequeñas y aisladas prácticas que no logran transformar la realidad, la cual sigue rigiéndose según la lógica del capital.

Sin embargo, como nos dice Teles (2020) “a pesar de la dificultad de captarlos, los nuevos modos de ser se realizan a cada instante en la vida singular y colectiva gracias al juego de relaciones que la constituyen y la nutren” (p. 45). Por supuesto, hay modos de existencia hoy que experimentan lo común como algo impensable, débil, normalizando la idea del individuo como en cierto estado de aislamiento y lo colectivo como la mera suma de las partes individuales, organizadas según distintas formas de gobierno heterónomas. Spinoza nos explica que no existe vida posible sin común, porque el individuo es siempre tanto resultado como generador de trama material, subjetiva y afectiva. Somos común y producimos común. En este sentido, lo heterónimo es sólo un estado cosificado de nuestra producción común, un estado que se presenta como algo “extra-social”, pero que para existir tiene que seguir produciéndose socialmente.

Somos productores de común, incluso del común que produce desigualdad, colonialismo y destrucción, el tema es entonces qué común queremos producir -o dejar de seguir produciendo-. La respuesta exige una realización (realidad) múltiple, dada la naturaleza fundamentalmente concreta y situada de los distintos modos en que se producen las distintas composiciones relacionales. Entendida como construcción política, la producción de lo común refiere al modo o naturaleza naturada, dando cuenta de la realización de composiciones singulares y multiformes (comunes). En verdad, para evitar la reducción de lo común a un ente habilitando su apropiación, antes que de “lo” común habría que pensar en modalidades o modos de producción común cuya existencia es la relación compositiva misma: lo común, es decir, comunidad de composición, multiplicidades de comunes que se potencian.

Para ir culminando esta reflexión, nos gustaría retomar desde la clave de lo común la cuestión sobre la transformación social. Visibilizar los comunes, sus luchas y disputas actuales, permite analizar las tramas relacionales que en búsqueda de su afirmación intensifican sus composiciones relacionales desencadenando desplazamientos hacia nuevos modos de pensar y hacer, expandiendo tanto la potencia singular como la colectiva. Por otro lado, partir de la dialéctica de las afecciones y el principio de interdependencia parece clave para comprender la naturaleza social desde las ciencias sociales y humanas, abordaje muy distinto a los que parten de lo individual, analizando la sociedad como resultante de átomos aislados que actúan ante leyes físicas. Por último, partir de lo común, como desplazamiento que habilita comprender lo singular y plural como pliegue de un mismo proceso, abre además la posibilidad de recrear modos de producción de conocimiento que partan de la construcción del propio devenir como la constitución propia de la trama de vida como problema político.

565

¿Cómo se cita este artículo?

RIEIRO CASTIÑEIRA, A., BUSTOS, M. (2022). Lo común y los comunes en debate. *Argumentos. Revista de crítica social*, 26, 538-567. [link]

Referencias bibliográficas

Alvaro, D. (2020). Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco *Trans/Form/Ação* 43(4). <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.05.p89>

Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.

Balibar, É. (2009). *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*. Encuentro Grupo Editor.

Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. Prometeo.

Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Éditions du Minuit.

Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.

Federici, S. (2020). *Reencantar el Mundo. El Feminismo y la Política de los Comunes*. Tinta limón.

Fernández, M. I., Rangel, N. y Jaramillo, P. (Coords.). (2021). *Futuros de lo común*. (Boletín Composiciones de lo común N° 1). Clacso.

Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Bellaterra.

Gueroult, M. (1969). *Spinoza I. Dieu*. Aubier.

Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte Comunitario-Popular. Antagonismo y Producción de lo Común en América Latina*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP.

Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science* 162(3859), 1243-1248.

Hardt, M y Negri, A. (2009). *Common wealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal.

Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.

Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos.

Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Harvard University Press.

Ostrom, E. (2000). *El Gobierno de los Bienes Comunes: La Evolución de las Instituciones de Acción Colectiva*. UNAM/FCE.

Ostrom, E. (2001). Reformulating the commons. En J. Burger, E. Ostrom, R. Norgaard, D. Policansky & D. Goldstein, *Protecting the Commons: A Framework for Resource Management in the Americas* (pp. 17-41). Island Press.

Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un Mundo Ch'ixi es Posible. Ensayos Desde un Presente en Crisis*. Tinta Limón.

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Alianza.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.

Spinoza, B. (2021). *Tratado teológico-político*. Alianza.

Teles, A. L. (2020). *Política afectiva. Apuntes para pensar la vida comunitaria*. Mosca.

Teles, A. L. (2022). Pensar *con* Spinoza: la mutua apropiación de lo singular y lo común. Apuntes para pensar la vida comunitaria en su pluralidad productiva. *Espacio de pensamiento*. <https://epensamiento.com/?p=1766>

Tirole, J. (2017). *La economía del bien común*. Taurus.

Tzul Tzul, G. (2018). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres Tramas de Parentesco en Chinq'ena'*. Instituto Amaq'.