

El comunismo y las libertades de la common people

EDUARDO MAURA ZORITA
Universidad Complutense de Madrid

El 8 de abril se ordenó que se eliminasen de las escuelas todos los símbolos religiosos, imágenes, dogmas, oraciones, en una palabra, «todo lo que cae dentro de la órbita de la conciencia individual» [...] El 16 de abril, la Comuna ordenó que se abriese un registro estadístico de todas las fábricas clausuradas por los patronos y se preparasen los planes para reanudar su explotación con los obreros que antes trabajaban en ellas, organizándolos en sociedades cooperativas, y que se planease también la organización de todas estas cooperativas en una gran Unión. El 20, la Comuna declaró abolido el trabajo nocturno de los panaderos.

F. Engels, prólogo a K. Marx, *La guerra civil en Francia* (1891)

La omnipotencia de la riqueza *es más segura* en las repúblicas democráticas, porque no depende de la mala envoltura política del capitalismo. La república democrática es la mejor envoltura de que puede revestirse el capitalismo, y por lo tanto el capital, [...] al dominar esta envoltura, que es la mejor de todas, cimienta su poder de un modo tan seguro, tan firme, que ningún cambio de personas, ni de instituciones, ni de partidos, dentro de la república democrática burguesa, hace vacilar este poder.

Lenin, *El Estado y la revolución* (1917)

Demasiado y demasiado poco: ¿quién no sería marxista?

Y sin embargo, así son las cosas: todos son un poco marxistas sin saberlo.

A. Gramsci (1918)¹

Es conocida la anécdota que Fernando de los Ríos reproduce en su libro *Mi viaje a la Rusia soviética* (primera edición de 1921), según la cual Lenin, coincidiendo con la victoria bolchevique en la guerra civil rusa, habría concedido una amable entrevista a dos delegados del Partido Socialista, señores Anguiano y De los Ríos:

He aquí Lenin, nos decimos; él es el creador de la ideología del partido que está en el Poder, y aún del partido mismo; es el pensamiento que pugna por concretarse en realidades en este momento de la Revolución; va hacia su objetivo y no vacila ni en la elección de medios, ni en las finalidades, ni en las rectificaciones prácticas. La gran “experiencia social” de la cual es el gran demiurgo exige, a su juicio, no tener en cuenta

¹ F. Engels, en K. Marx y otros, *La Comuna de París*, Madrid, Akal, 2010, pp. 85-86; Lenin, *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2008, p. 50; A. Gramsci, *Antología*, selección, traducción y notas de M. Sacristán, México, Siglo XXI, p. 38.

sino los dictados de la razón. [...] ¿Cómo y cuándo cree usted —pregunta De los Ríos— que podría pasarse del actual periodo de transición a un régimen de plena libertad para Sindicatos, prensa e individuos? Nosotros —respondió Lenin— nunca hemos hablado de libertad, sino de dictadura del proletariado.

Más adelante, Lenin explicita cómo el Partido, que en primavera de 1920 contaba, dicho sea de paso, con alrededor de 610.000 miembros, ha de ejercer el poder con responsabilidad, a saber, siendo consciente de que la psicología rural rusa es mayoritariamente refractaria a su programa, peleando con dicha psicología y con sus portadores, hasta hacerlos comprender que

si los bolcheviques son malos, los demás son insoportables. [...] El periodo de transición de la dictadura será entre nosotros muy largo, tal vez cuarenta o cincuenta años [...]. Sí, sí, el problema para nosotros no es de libertad, pues respecto de ésta siempre preguntamos: *¿libertad para qué?*

Ante esta elocuente escena², sólo caben dos vías de intervención filosófica: una consistiría en soslayar el problema de la libertad y tomarlo como el precipitado de la negación de la sociedad civil burguesa y del Estado, toda vez que el demiurgo de la gran “experiencia social” la considera irrelevante —opción poco fértil, dado que, para Lenin, el comunismo se presenta como *realización* de la libertad, no como un pensamiento sobre ella—; la otra estriba en tratar de responder a Lenin, en pensar qué pueda consistir la libertad desde el punto de vista del “para qué”. ¿Libertad, por tanto, para qué? Esta segunda opción permite, en el cuerpo a cuerpo con la concepción leninista de la libertad, considerarla también desde el punto de vista de su ejercicio material. Debemos esquivar —al menos provisionalmente— la advertencia, lanzada por Lenin en *El Estado y la Revolución*, de que la única libertad pensable se dirime en la lucha por el poder, a saber, en la batalla por imponer, precisamente, «restricciones [...] a la libertad de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas», tomando pie en un principio básico —inapelable, dicho sea de paso— según el cual «es evidente que allí donde hay represión, donde hay violencia,

² Cfr. F. de los Ríos, *Mi viaje a la Rusia soviética*, Madrid, Espasa-Calpe, 1921, pp. 71-72. Énfasis mío.

no hay libertad ni hay democracia». Esto conduce a Lenin, en un paso memorable, a concluir que el sufragio universal «es un arma de dominación de la burguesía»³, postulado que tomaría pie, al menos presuntamente, en las reflexiones Engels sobre el despliegue, históricamente regresivo, del derecho de sufragio en Alemania.

Lenin tiene parte de razón, pero presenta una concepción de la libertad llamativamente poco matizada, al menos en el siguiente sentido: Lenin no explicita que el principio moderno de libertad no se reduce *en la práctica* a la libertad de los capitalistas, incluso en un contexto capitalista avanzado, precisamente porque ha de ser *producida* por quienes saben —como el proletariado francés de 1871, facultado por la renuncia de la Guardia Nacional— que allí donde hay violencia no hay libertad, y que, en consecuencia, resulta decisivo dotarse de espacios de libertad y de medios para su institución y defensa efectivas —espacios, cabe decir, potencialmente extraños al libre albedrío del capital y a la acción estatal. La tesis de que en un contexto capitalista no pueda haber libertad presupone que el capitalismo coincide, en la esfera del Estado y de la sociedad civil, con todos los cuerpos implicados, como si no hubieran sido viables diferentes grados de libertad conquistada —no digo, en ningún caso, libertad *sistémica* o libertad inmanente a las sociedades modernas *en tanto que modernas*— a lo largo de la historia política de los hombres y de las mujeres comunes. Badiou, ocho décadas después, transita esta senda con un énfasis similar. Para él, toda república democrática es mero apéndice del capitalismo, simple forma-*capital-parlamentarismo*, y por extensión incompatible con las libertades modernas⁴: «lo que hay, bajo la condición real de la acción política organizada, es la Idea comunista, operación ligada a la subjetivación intelectual que integra a nivel individual lo real, lo simbólico y lo ideológico. Debemos restituir esta Idea desligándola de todo uso predicativo. Debemos salvar la Idea, pero también liberar lo real de toda coalescencia inmediata con ella».

El propósito de esta comunicación no es otro que presentar una articulación alternativa de la idea de libertad desde la óptica de las prácticas comunes —ni anacrónicamente comunales, por tanto, ni positivamente comunistas—, esto es,

3 Lenin, *El Estado y la revolución*, ob. cit., pp. 103-114.

4 A. Badiou, «The idea of communism», en S. Žižek y C. Douzinas (eds.), *The Idea of Communism*, Londres, Verso, 2010, p. 32.

desde las prácticas *de los comunes* —en lenguaje tradicional inglés, *commoners*—, el conjunto de prácticas que constituyen la *economía moral de la gente común*, tradicionalmente nombrada a través del sintagma “common people”. Mi intención es mostrar cómo las prácticas de la libertad exigen, para ser pensadas productivamente, una serie de mediaciones jurídicas, políticas y económicas que desmienten los rasgos principales del relato de la teoría crítica comunista actual (Hardt, Negri, desde luego Badiou), a saber, la tesis de la sagrada alianza entre Capital y Estado en la época heroica de la acumulación capitalista, y la sanción del carácter esencialmente antipolítico de la libertad entendida como eje de un sistema de garantías jurídicas⁵. Esta fracción de la teoría crítica comunista sanciona la traición histórica que el capital-parlamentarismo, con sus partidos y sus sindicatos, con sus leyes y sus asociaciones de empresarios, habría ejercido sobre “nosotros”, siendo ese “nosotros” la categoría clave de lo político⁶: «El que no concebía otro “nosotros” que bajo la insignia del comunismo —sugiere Badiou— era [...] el pensamiento en general. “Comunismo” nombraba la historia efectiva del “nosotros”». La historia de las prácticas políticas desmiente tal diagnóstico, el cual, anteriormente, se había cerrado a sí mismo las puertas de acceso a cualquier consideración de la sociedad civil como espacio efectivo del “nosotros”.

Por otra parte, tampoco las categorías de los teóricos comunistas del Estado y del derecho permiten pensar nuestro presente con plausibilidad. Resulta prácticamente imposible abordar el problema de la libertad, en sus diferentes modulaciones epocales, desde el punto de vista de su consumación definitiva con la abolición del Estado. Lo era en 1920, *pace* Lenin; lo era hace diez años, y creo que sigue siéndolo hoy, en un tramo en que la pérdida de centralidad del Estado, en materia de ordenación social del territorio y de soberanía económica, parece evidente. Tampoco me parece posible —dicho sea de paso— pensar la libertad desde la óptica del célebre problema de la transición, sea hacia la dictadura del proletariado, sea transición hacia el comunismo, porque, ¿transición desde qué

5 Libertad que, según Badiou, sería esencialmente antipolítica (por estatal), quedando como verdadera libertad aquella que posibilita «la emancipación de lo colectivo, o incluso —aquella que plantea, EMZ— el problema del reino de la libertad en situaciones infinitas», en A. Badiou, *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pp. 65-66.

6 A. Badiou, *De un desastre oscuro*, ob. cit., p. 11.

Estado? Dudo que sea plausible pensar que la dislocación neoliberal del Estado y de las formas jurídicas de mediación social —léase la individualización del convenio colectivo o la puesta en cuestión de la gestión pública del desempleo y de la jubilación— prepare el camino hacia el comunismo. Más bien, apunta hacia la destitución de la mediación colectiva en materia de organización de la sociedad y, en suma, hacia la minimización de toda incidencia civilmente eficaz del “nosotros” socioeconómico realmente existente, con evidentes repercusiones en el ámbito de la autodeterminación individual y de la acción social concertada.

La libertad de los comunes es inseparable del carácter dúplice de las luchas que atravesaron el trance histórico de su fundación. En las prácticas comunes del siglo XVIII cabe encontrar rastros de lo que Weber llama acción social concertada, en contraposición con la moderna proliferación de los automatismos de masa —que se presentan bajo el aspecto de grandes demostraciones de omnipotencia colectiva, entre otros casos, en los nacionalismos reactivos de la Europa de entreguerras. Sin embargo, la concepción que los *commoners* británicos tienen de su pequeña “totalidad social” alude a una compleja trama de relaciones. Remite por igual a formas de solidaridad comunal que a criterios de justicia económica; mira, en clave de economía de subsistencia, hacia el mercado de abastos y hacia la fijación del precio del grano, lo mismo que hacia prácticas colindantes con la nueva economía política de mercado (libertad de trabajo o libertad de comercio con cereales).

Las luchas comunes son dúplices, por tanto, en tanto que económicas e institucionales: (1) persiguen fijar precios razonables, y (2) construyen tejido social e institucional desde abajo, por ejemplo, en materia de leyes —escritas o no— que rijan el intercambio y el consumo de bienes, tales como la defensa de la *Assisa panis et cervisiæ* de 1266/1271, de las leyes contra el fraude alimentario, de la normativa local sobre pequeños arrendamientos y derechos de paso, etc. Asimismo, la libertad común nos muestra una autocomprensión de la época (1710-1790) que no necesariamente coincide con su realidad: los *commoners* británicos, incluso allí donde

más heroicamente se amotinan contra la escasez, son herederos de un modelo paternalista en el que todavía era posible pedir a un alguacil que mediara espontáneamente en una transacción⁷, o encontrarse con una autoridad judicial de Londres repartiendo hogazas entre una multitud enfurecida por la mala calidad del pan⁸ y firmando, pocos días después, sentencia favorable a una medida previamente ejecutada.

Puntualizo ahora en qué pueda consistir la categoría *common people*. En la franja británica de la historiografía social, *common people* refiere no los sujetos de la *common law*, que tenía carácter general en tanto que constituía un cuerpo legal no escrito, sino al sujeto de los usos comunes de la tierra y de los caminos (usufructo, derecho no exclusivo de propiedad, derecho de paso, etc.) Los pilares de estos usos tienen que ver, naturalmente, con las *Vulgares Consuetudines*, con esa índole de costumbres que se apoyan en la tierra y que sujetan la tierra con anterioridad a su codificación jurídica positiva. E. P. Thompson, en un capítulo famoso de *Costumbres en común* (1991), presenta el problema de las prácticas comunales en términos precisos⁹: «La costumbre [...] nunca fue realidad. Era entorno [...], un entorno vivido que comprende prácticas, expectativas heredadas, reglas que determinan los límites de los usos a la vez que revelan posibilidades, normas y sanciones tanto de la ley como de las normas del vecindario». El conjunto de prácticas propias de los comunes —ley no escrita, costumbre, pero también las prácticas tardocomunales más institucionalizadas— tienen la dificultosa virtualidad de ser, por definición, *lex loci* —leyes locales. Fluctúan de una parroquia a otra, de un condado a otro, de una tierra baldía a otra. Lo común de este comunismo (de las prácticas) no era sino un asunto local, nunca una norma general. Esto complicó en extremo el despliegue del movimiento de cercados, que terminaría finalmente con la existencia de los bienes comunales y con la propiedad no exclusiva de la tierra —el moderno derecho capitalista de la propiedad, entendido como propiedad de la cosa y como cosa en sí mismo, en el sentido de bien intercambiable o enajenable, que culmina alrededor de 1880, más de doscientos años después. Cabe citar al menos dos motivos: la

7 E. P. Thompson, *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 272.

8 E. P. Thompson, *Costumbres en común*, ob. cit., pp. 253-254.

9 E. P. Thompson, *Costumbres en común*, ob. cit., p. 122.

gigantesca trama que se había construido en torno a las prácticas locales y, no menos relevante, porque lo que estaba en juego no era el equilibrio entre pobres y ricos, dada la ausencia de toda consideración moderna de la conciencia de clase. El objeto a dirimir era la subsistencia.

La ausencia de plena conciencia de clase, sin embargo, no dispensa de conflictos de clase. De hecho, el campo de las prácticas comunales fue un espacio de fricción entre las partes implicadas, antes del auge del movimiento de cercados y de la proliferación de la lógica económica de la explotación masiva de los recursos naturales y sociales. Al comienzo la lucha parlamentaria por la propiedad de la tierra, en la época heroica de la acumulación originaria, la costumbre era ya el escenario de conflictos de clase en el seno de los propios *commoners*: la costumbre y la propiedad comunal eran defendidas, por unos y otros, desde un punto de vista de clase sin conciencia, bajo criterios locales de clase y desde la óptica de las normas locales: ¿quiénes eran, realmente, los *commoners* británicos? Eran todo menos una gran clase consciente de sí misma y de sus fracciones: se trataba de agricultores, labradores, pequeños propietarios, usuarios de la tierra baldía, de los pantanos y de los parques naturales, pero también de zapateros, pequeños comerciantes, canteros y cerveceros, madres e hijas trabajadoras del campo, etc.

Las categorías políticas que pueden hallarse en los panfletos locales y las sentencias judiciales de las comarcas inglesas de finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII son completamente ajenas al lenguaje jurídico moderno, a saber, al lenguaje de los derechos exclusivos. Las luchas toman cuerpo en pleitos sobre los travesaños de una escalera —que habían de ser modificados para que “las viejas”, categoría ésta de lo político, no de lo demográfico, pudieran subir por ella—; en conflictos sobre usurpaciones de molinos o sobre el uso de tierras sin propietario definido, lo cual daba lugar a disputas entre *commoners* agrarios, que reclamaban su “derecho de usufructo”, y *commoners* de ciudades pequeñas, a la sazón titulares de los derechos sobre molinos y graneros, pero no sobre la tierra donde estos se alzaban. El repertorio de prácticas de defensa de los derechos comunes, si bien muy variado, no responde a la dicotomía *parlamentarismo* o *motín* —que también—, sino a repertorios sociales de grupos de personas inclasificables en espacios tenuemente

regulados. De ahí que no se castigaran acciones presuntamente punibles, tales como la destrucción de candados, el movimiento nocturno de mojones que señalaban la propiedad recién adquirida, o que proliferaran también los cabildeos, las cartas, los ataques directos a muros y terraplenes, los incendios provocados, la destrucción de archivos, etc. Aunque existía la figura del ladrón de mercancías que se aprovechaba de la acción de la multitud, esta figura no parece ni mayoritaria ni decisiva en el orden social. Existían, asimismo, prácticas urbanas de defensa de los bienes comunales, no necesariamente agrarias. Thompson sugiere que las acciones urbanas eran más eficaces que el laborioso día a día de los *commoners* agrarios; todo ello, naturalmente, en el momento histórico del surgimiento de las modernas corporaciones, en el sentido de agrupaciones de personas que aúnan fuerzas para la prosecución de intereses particulares relativamente coincidentes¹⁰.

¿Qué podemos extraer de todo esto? (1) La costumbre y las prácticas comunes tienen que ver con la tierra y con los bienes. (2) Los derechos que se defienden o producen activamente no se predicán estrictamente de las personas. De hecho, es habitual en el desempeño de los comunes que los campesinos, amotinados contra el movimiento de cercados y contra los nuevos terratenientes, no permitieran el uso libre de sus tierras, ni siquiera con la excusa de reunir efectivos militares, a personas ajenas a la comarca, quienes tenían que pagar un alquiler para acceder al usufructo de las tierras comunales. Los bienes comunales y las prácticas no capitalistas del derecho de propiedad [propiedad del uso o, si se quiere, propiedad de la tierra a través de su uso] remiten de alguna manera a la creación de espacios de indisponibilidad, en ningún caso incompatibles con el derecho, sino, más bien, concebidos contra sentencias concretas que emitían los jueces de la *gentry* quienes, en

10 Encontramos también a muchas mujeres entre la multitud, acusadas en numerosos casos de ser más agresivas que los hombres contra los especuladores. Se enfrentaban más frontalmente a los acaparadores de grano, cabe pensar, en una peculiar condición de economistas domésticas que las situaba más intensamente ante el fraude que a sus maridos e hijos, provocando su ira directamente contra el vendedor, el transportista corrupto o el molinero, de tal manera que llegó a ser más frecuente ver altercados con mujeres pobres, al menos en los mercados comarcales, que con campesinos pobres. Llama también la atención la insistencia de otros pensadores en la subjetividad política de las mujeres francesas durante la eclosión de los movimientos populares en Francia e Inglaterra (1790-1792). Cfr. G. Rudé, *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 248-252, y A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 88-104.

su mayoría, eran reformistas agrarios partidarios de la división de la tierra en parcelas y de la propiedad exclusiva de la tierra, en suma, del derecho de propiedad como derecho inalienable *de* las personas. Lo que late en el concepto moderno de propiedad es la transformación del sentido de pertenencia a la tierra, es el conjunto de prácticas que constituyen el contorno socioeconómico del *commoner*¹¹. Un siervo ruso pudo perfectamente decir a su señor, en el ejercicio de sus libertades, algo como: «Yo soy tuyo, pero la tierra es nuestra». Un común del siglo XXI, cuya asignación de clase —en términos modernos— sería prácticamente imposible, diría todo lo contrario: «La tierra es tuya, yo no».

En la conversión de la tierra en objeto de ley, lo que está en juego no es, además de la legítima subsistencia, otra cosa que (3) la personalidad jurídica del propietario. El derecho de uso deja de tener relevancia jurídica para convertirse en derecho (o no-derecho) *sobre* la cosa, y no en accesibilidad al conjunto de prácticas que vengo denominando *comunes*. Los derechos intangibles, en tanto que empiezan a ser determinados como cosas, constituyen paulatinamente la moderna concepción capitalista de la propiedad, y determinan, de esta manera, el despliegue de las “nuevas libertades comunes”. Las libertades pasan ahora por la propiedad, no por el usufructo, y la lucha se desplaza del suelo a la fábrica, de la fijación del precio a la determinación del salario. El sujeto de libertades coincide con el propietario no porque el Estado así lo diseñe, sino porque se está construyendo un sistema muy sofisticado de mediaciones jurídicas que suprime, precisamente, el antiguo arbitraje espacial en torno a los usos. Y así, los folletinistas *commoners*, y los poetas rurales ingleses de finales del siglo XVIII, pueden considerar «acciones poco comunes» la expropiación de pantanos y de tierras históricamente comunales, esto es, la sustracción al espacio común de *bienes que eran comunes en la medida en que no eran poseídos de manera precisa*. En este contexto, el derecho no es un problema. El problema es la gestión de los derechos, su cosificación a partir de las prácticas de algunos *commoners* aventajados y de sentencias que las avalan —en ocasiones por

11 Cabe recordar, lo que la voz “Estado” o la voz “propiedad” refieren ha ido fluctuando a lo largo del tiempo y de los cambios epocales, sociales y económicos, muy profundos, por cierto, en esta época. No significó lo mismo, hasta después de mediados del siglo XIX, en el mundo rural inglés que en la ciudad francesa de provincias.

motivos de herencia, aunque también por mera adquisición furtiva. No se conciben ya derechos comunes a cosas, sino derechos *de* personas *sobre* cosas, articulados como prácticas efectivas de consumo, comercio e intercambio. La expropiación estatal —que existió, naturalmente— fue lógicamente derivada de la necesidad de cancelar las ambivalentes prácticas de personas que no se pensaban ellas mismas como portadoras de derechos unipersonales —aunque se dieran cada vez más casos—, sino que se insertaban en una trama de obligaciones y dependencias —algo parecido a un primitivo sistema de garantías— que, muy eficazmente, espacializaba los derechos y los significaba, por ejemplo, no como libertad personal de movimientos —moderna adjudicación de cierto *laissez-passer*—, sino como *derecho de paso* por un pantano o un camino sin propietario definido. Cuando el derecho se separa del usufructo, entonces es posible hablar de acumulación capitalista, no antes: *las cosas se acumulan, los usos no.*

Por tanto, la forma-derecho no adquiere los tintes de apéndice del capital que conocemos por el relato de Negri. Más bien, las sentencias contra los *commons*, promulgadas por jueces manifiestamente afines a la economía política hoy llamada clásica —entonces novedosa—, aunque nunca de manera unificada, adquieren la forma de “leyes sin ley”, de leyes sin fundamento *en* las cosas. La justicia natural de la extracción del beneficio de la tierra es una creación a partir del ambiguo territorio de fricción en que consisten la ley, la costumbre y el uso; no es un producto del derecho moderno —éste coexistió durante décadas con los bienes comunales— sino un proceso de producción de norma que se llevó a cabo contra la “ley sin leyes” del usufructo y del derecho de paso, contra una *praxis loci* que tenía ya, mucho antes del advenimiento del lenguaje jurídico moderno, la configuración de un *derecho de uso*.

El *commoner* pierde sus derechos de uso a lo largo del siglo XVIII, bien por sentencia judicial, bien por cercado efectivo, bien por derrota de su motín, su asociación o su fondo común —tales eran las prácticas habituales de resistencia. La propia lógica de la codificación legal deja a los derechos comunales menores sin fundamento material o literal. Ciertamente, los desfigura jurídicamente. Y sin embargo, la “ley sin leyes” de la acción social sigue siendo posible, pese a la

creciente vigilancia de las autoridades. La *praxis loci* no desaparece con su difuminación jurídica, entre otros motivos, porque era entendida como derecho, como derecho de uso de los espacios, y los espacios permanecen; consistía en un indefinido derecho de apelación a instituciones, sin embargo, bien definidas en torno a una trama de obligaciones y garantías que siguió siendo fuerte, a medio camino entre la lucha contra unas autoridades —en muchos casos, nuevas autoridades mercantiles— y la apelación a la ley de otras que, nuevas o viejas, eran consideradas legítimas por la *common people*.

¿Adónde quiero llegar con todo esto? A plantear cómo la forma del derecho *de* la cosa, entendido como uso *de* la cosa y no como derecho *a* la cosa, virtualmente ilimitado y vendible, nos da la pista de lo que pueda significar la libertad hoy, en un contexto en que las “leyes sin ley” del capitalismo avanzado han abstraído, una vez más, los fundamentos prácticos de su funcionamiento: lo han abstraído de la codificación jurídica positiva que acotaron los estados modernos, las corporaciones, los sindicatos, los grupos de interés social, los partidos políticos —siempre de manera conflictiva, dada la no-superposición de todos estos planos. Lo han abstraído de otra abstracción, ciertamente, y para ello han tenido que construir, tras muchas luchas institucionales y sólo en una fase muy tardía del capitalismo, una versión neoliberal doblemente abstracta —desprovista de las instituciones que la tradición del movimiento obrero y del republicanismo socialista había construido, abstracción incluso del sufragio universal entendido tradicionalmente. Una construcción que es genuina condición de posibilidad de la subjetividad híbrida de “los mercados”, el único sujeto, paradójicamente, que en nuestros días se conjuga sólo en plural: el “nosotros los mercados”, único “nosotros” realmente existente, se construye contra la libertad de los comunes y su ambigua pero eficaz trama institucional, contra el Estado y contra toda mediación jurídica¹².

El diseño actual de este espacio de conflicto no dista mucho de la caracterización que he presentado: por un lado, persiste la dependencia del modelo del estado del bienestar y de sus libertades —las viejas instituciones de la democracia

¹² Todo ello me parece compatible con el dato histórico de que el derecho civil moderno fue decisivo para la conversión del derecho de uso en derecho exclusivo de propiedad.

liberal moderna, ambiguas pero realmente existentes—; por el otro, se hace patente el *espacio de fricción entre las modernas “leyes sin ley” y la novísima “ley sin leyes”*. Las primeras coinciden, aproximadamente, con las libertades consideradas “burguesas” por la tradición de los partidos comunistas —conectadas, a juicio de Lenin, con las mediaciones jurídicas “socialchovinistas” y “oportunistas”, por citar dos calificativos empleados por el mismo Lenin, que los comunes de generaciones posteriores, cabe pensar que Rosa Luxemburgo y Jean Jaurès inclusive, fueron capaces de construir. Sobresalen (1) el sufragio universal —el mismo que hizo posible, entre otras conquistas, el *New Deal* o el título tercero de la Constitución de Weimar—, (2) el convenio colectivo, (3) la sanidad pública y (4) la enseñanza obligatoria. La segunda se ajusta a lo que hoy llamamos “ley de los mercados”.

Mi diagnóstico, apoyado en los trabajos de G. Rudé y E. P. Thompson, es poco original: la práctica de los comunes se vio perjudicada por la economía política clásica —liberal, fisiócrata, partidaria de los derechos de propiedad como dominio exclusivo sobre las cosas—, la cual, a su vez, favoreció a las denominadas “leyes sin ley”, a la configuración paulatina de una jurisprudencia —posterior al periodo napoleónico— con la que, pese a todo, la economía política clásica *no* coincidía, y todo ello pese a las resistencias de los comunes, de los jueces proclives a sancionar la vigencia de los derechos comunales y de los ardidés cotidianos que los *commoners* pusieron en práctica para defender sus derechos espaciales y de uso. En cuanto la subjetividad jurídica moderna se abrió paso, dejó de ser posible, pongamos por caso, sostener legalmente el inveterado derecho de paso de los cabezas de familia pobres por los espacios comunes, pero no porque el juez intuyera que la ley era un apéndice del capital (y el capital no es ajeno al tránsito) y la aplicara capitalistamente, sino porque la categoría “cabeza de familia pobre” se había vuelto demasiado indeterminada; se había vuelto jurídicamente inclasificable. Pertenecía a unas coordenadas comunes en las que los derechos todavía se predicaban de los espacios y la propiedad no se precisaba.

En este combate, los *commoners* estaban perdiendo posiciones: perdían derechos desde un punto de vista material, pero, al mismo tiempo, les era paulatinamente escamoteada su común subjetividad, esto es, su *comunidad*. El

ejercicio de sus libertades perdía, paulatinamente, la perspectiva del uso y de la encarnación en las cosas —en el camino y el pantano, pero también en el mercado— y veía cómo se alejaba la referencia a su fin último: la reproducción social, la vida buena, si bien no estrictamente aristotélica, y la libre disposición *del* espacio. La libertad del desposeído del usufructo, y de aquellos incapacitados para el ejercicio de sus facultades naturales, sólo podía, llegados a este punto, ser restaurada como dominio sobre la cosa, bien por efecto de una sentencia favorable —insisto en que es posible hallarlas—, bien a través de la conversión al movimiento de cercado como nuevo repertorio social. Valga la novedad histórica, es cierto que algunos viejos *commoners* recurrieron a sus propios cercados clandestinos, así como al contrato de arrendamiento con los nuevos propietarios. Lo cierto es que, ante el cambio demográfico y de prácticas de explotación de los recursos, y ante las dificultades que la abundancia de población sin empleo, en un sentido no-asalariado del término, cabía preguntarse, ¿libertad para qué? Desde luego, no libertad para lo mismo que sus mayores, y desde luego no la misma clase de libertad, dado el cambio de signo jurídico, amparado a su vez en que las liberales “leyes sin ley” se utilizaban, de manera progresiva, para favorecer al ciclo económico-político —ideológicamente cifrable, ahora sí, como capitalista liberal.

Son conocidos los vínculos entre el movimiento de cercados y la creación del proletariado. Sin embargo, los precedentes jurídicos no autorizan, sin más, un diagnóstico catastrófico: muchos *commoners* siguieron —amparados en sentencias judiciales locales— ejerciendo su derecho de usufructo, y aunque los derechos se habían convertido, en buena medida, en objetos a la venta —generando diferencias de clase entre aquellos que vendieron a buen precio y aquellos que liquidaron, precipitados por el hambre y por la dificultad para subsistir en años de escasez—, pueden encontrarse todavía referentes jurídicos comunes, esto es, documentos en los cuales se utiliza la expresión “derechos nuestros” de una manera que me parece inconmensurable a cómo decimos hoy que los derechos de cada uno de nosotros, en tanto que derechos iguales, conforman “nuestros derechos”. En algunas partes de su vida, dice Thompson¹³, «los pobres todavía se sentían autónomos y en ese sentido

13 E. P. Thompson, *Costumbres en común*, ob. cit., p. 206.

libres». Cabe decir, *usuarios* autónomos, no *sujetos* autónomos impermeables a la distribución espacial de sus libertades.

Una mirada genealógica a la libertad de los comunes podría resaltar, por tanto, el punto en que ésta enlaza con el problema de la subsistencia, con la libertad para fijar el precio de los bienes de subsistencia en términos de preservación del propio cuerpo. La libertad de los comunes no tiene la forma del derecho moderno, pero sí reclama, muy modernamente, la institución de espacios de indisponibilidad en materia de economía política. No en vano, la importancia de la acción social de los comunes es mayor en la práctica que en la filosofía política del periodo, aunque es cierto que el tema de la propiedad y sus efectos sobre la fijación de precios estaba presente en la filosofía política inglesa desde finales del siglo XVII —en J. Locke y D. Hume, también en autores posteriores como E. Burke o A. Smith. La originaria libertad de los comunes, no-enajenable en tanto que no-cosa, está a medio camino entre la inveterada *common law*, el *Book of Orders* de 1630 (que regulaba las transacciones comerciales, sancionaba la avaricia del productor y autorizaba al comprador pobre a influir en la determinación del intercambio), las costumbres comunales (nunca extensibles a más de un par de comarcas, mera *lex loci*, no derecho) y, por la parte contraria, compuesta por fisiócratas y nuevas autoridades, la incipiente sanción del derecho exclusivo de propiedad. Me parece que es precisamente esta condición problemática lo que hace de las prácticas de los comunes un buen reflejo de la realidad de los albores del capitalismo: motín y dependencia del padre, acción social concertada e ira, todo ello inseparablemente vinculado a un contexto económica y socialmente fluctuante.

Afrontemos ahora, desde el terreno ganado por nuestra breve investigación sobre lo común como conjunto de prácticas de los *commoners*, las modernas implicaciones de esta pregunta: ¿libertad para qué? ¿Libertad para consumir, para elegir entre una ilimitada y flexible oferta de bienes de consumo, libertad de movimiento, de pensamiento, de acción local, de expresión cultural y lingüística, de uso sexuado del cuerpo? ¿Libertad como sistema de garantías de que, de hecho, podemos contar con algo? ¿Libertad contra Badiou, esto es, para que no pueda consumarse la posibilidad de todos los posibles, posibilidad que uno bien podría leer

hoy como la principal aspiración del capital financiero¹⁴? El propio Adam Smith¹⁵ se quejaba en *The wealth of nations* de la incapacidad de las instituciones para liberarse de la reciprocidad con los comunes: «las leyes concernientes al grano pueden compararse en todas partes a las leyes concernientes a la religión. La gente se siente tan interesada en lo que se refiere, bien a su subsistencia en esta vida, bien a su felicidad en la vida futura, que el gobierno se ve obligado a ceder ante sus prejuicios». Dicho de otra manera, la economía moral de los comunes no se construye jurídicamente, pero tampoco es ajena al derecho y a las instituciones. De alguna manera, prefigura la relación futura entre sociedad civil y Estado, una siempre conflictiva y nunca estrictamente vertical, tal como acredita la probada eficacia de las prácticas comunes. El republicanismo democrático, valga la traslación, siente una desconfianza similar ante el Estado y el mercado, ante la ley de la eficiencia económica y el derecho posesivo.

Dicho esto, cabe preguntarse por la naturaleza de los comunes del siglo XXI: ¿existe alguna clase de afinidad entre la economía moral de los comunes y la economía moral (post-weberiana) de los nuevos movimientos sociales, incluso allí donde rige en su seno un sistema de dependencias y una cierta resistencia a abandonar el paternalismo tantas veces criticado, muchas veces con razón, por los adversarios ideológicos del Estado de bienestar? ¿Es posible pensar las modalidades de acciones populares, propias de la resistencia a la nueva economía política del siglo XVIII, en paralelo, pongamos por caso, con la economía moral de los movimientos del 15 de mayo? Si así fuera, no hablaríamos, por tanto, de indignación. Más bien, trataríamos de iluminar ese espacio de fricción entre la ley, la costumbre, la economía moral y los cambios económicos actuales en que es posible pensar una economía de la emancipación.

No se trata ya de un proletariado que anhele comunismo, ni de un comunismo del común *natural* (del aire y del agua) o del común *artificial* (del trabajo

14 La sugerencia es de Pablo López. Asimismo, debo mucho a su trabajo «Fuerzas asimétricas: espacio civil y poder público», presentado en el Congreso *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración? (1784-2010)*, celebrado en la Universidad Complutense de Madrid en abril de 2010.

15 A. Smith, *The wealth of nations*, 1776, libro IV, cap. 5.

inmaterial, los códigos, los lenguajes, etcétera¹⁶), ni de reivindicar las inmemoriales leyes inglesas o de renunciar en bloque al derecho procesal —por supuesto— sino de hacer notar que la tradición de los comunes no tiene por qué seguir siendo pensada en términos de abolición del estado o de abominación de las instituciones modernas. Se trataría, por el contrario, de interpretar las posibilidades que éstas le prestan a los comunes del siglo XXI, en un contexto particularmente conflictivo para la estatalidad contemporánea y para la acción concertada en la esfera de la sociedad civil¹⁷. Tal fue el caso de la economía política clásica, que hubo de vencer toda clase de resistencias por parte de los comunes, y tal vez debería ser así en nuestros días, a través de una renovada economía moral de los ciudadanos comunes que asumiera su condición de sujeto político decisivo y su extrañeza en la propia tierra (sociedad civil). Asunción de una subjetividad, en suma, que sólo puede pensarse como cuerpo de acciones que intensifiquen la posesión de espacios comunes, sin por ello defender, automáticamente, un modelo republicano excluyente como el que Hardt y Negri rechazan frontalmente, por constituir, dicen, una suerte de metástasis política del derecho exclusivo de propiedad. Existen grados de libertad entre la sociedad civil y el Estado que desmienten tanto a Lenin como a Badiou.

No en vano, existen precedentes muy interesantes en la tradición republicana:

16 Cfr. M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011, pp. 134-135, para la cuestión de la experiencia del común, la cual proporcionaría, según los autores, «un marco para salir del atolladero epistemológico creado por la oposición entre lo universal y lo particular».

17 Pongamos por caso la experiencia social del consumo y de las instituciones que lo rigen. Si consideramos genuina y eficazmente postmoderna la transición de la pregunta del consumidor estándar del mundo moderno (¿cuál es el mejor teléfono para la vida que llevo, cuál es el más útil para mí?), a la pregunta propiamente postmoderna (¿qué vida se adapta mejor a mi nuevo teléfono inteligente, qué vida es más adecuada a mi Facebook?), entonces la postmodernidad multiflexible y post-hedonista, trasunto económico de la infinita posibilidad de los posibles, no puede coincidir con una inflación de las instituciones, sino, una vez más, con su dislocación. Dicho de otra manera, la minimización del sujeto viene dada por su adaptación, sin mediaciones, al objeto de consumo, toda vez que éste se ha emancipado de la satisfacción de necesidades. «El hombre produce al hombre», sólo que en un contexto no emancipatorio. La fusión del sujeto con la vida que el objeto produce no es emancipatoria, a la manera de una difuminación de los modos de subjetivación de la moderna república de la propiedad, que la nueva izquierda denuncia por “aparentemente igualitarios”, sino mediante la mera subsunción de la función del objeto en la vida plenamente moldeable/flexible del sujeto. De ahí la pregunta decisiva, en materia de producción de carácter social, a la que conduce la postmodernidad: “¿está mi vida a la altura de mi Facebook? Si no lo estuviera, ¿cómo puedo cambiar de vida?”

la lucha contra las leyes que permitían el acaparamiento de grano (y el subsiguiente control de los precios por molineros, comerciantes e intermediarios) fue llevada a cabo, fuera cual fuera el resultado, por los comunes y por las instituciones, a partir de la mutua desconfianza pero también de la posibilidad de espacios de colaboración. El intenso acento republicano de las luchas por el sufragio universal, por la elevación de las clases domésticas a la condición de sujetos políticos —las mujeres, fundamentalmente, en virtud de la cancelación efectiva de la distinción tradicional entre ley civil y ley de familia—, o de las jornadas de mayo de 1886 en pos de la jornada laboral de ocho horas, sugiere, en una compleja articulación con las instituciones realmente existentes, que sólo somos *comunes*¹⁸ en la “sociedad civil”.

18 No creo que Engels anduviera muy alejado del ideal de la república democrática al enumerar con entusiasmo, en su introducción a la edición alemana de *La guerra civil en Francia* de K. Marx (1891), los logros de la Comuna de 1871: «El 26 de marzo fue elegida, y el 28 proclamada la Comuna de París. El Comité Central de la Guardia Nacional, que hasta entonces había tenido el poder en sus manos, dimitió en favor de la Comuna, después de haber decretado la abolición de la escandalosa “policía de moralidad” de París. El 30, la Comuna abolió el servicio militar obligatorio y el ejército permanente, y declaró única fuerza armada a la Guardia Nacional, en la que debían enrolarse todos los ciudadanos capaces de empuñar las armas. Condonó los pagos de alquiler de viviendas desde octubre de 1870 hasta abril de 1871, abonando en cuenta para futuros pagos de alquileres las cantidades ya abonadas, y suspendió la venta de objetos empeñados en las casas municipales de préstamos. El mismo día 30, fueron confirmados en sus cargos los extranjeros elegidos para la Comuna, pues 'la bandera de la Comuna es la bandera de la República mundial'. El primero de abril se acordó que el sueldo máximo que podría percibir un funcionario de la Comuna y, por tanto, los mismos miembros de ésta, no podría exceder de 6.000 francos (4.800 marcos). Al día siguiente, la Comuna decretó la separación de la Iglesia y el Estado y la supresión de todas las partidas consignadas en el presupuesto del estado para fines religiosos, declarando propiedad nacional todos los bienes de la Iglesia; como consecuencia de todo esto, el 8 de abril se ordenó que se eliminasen de las escuelas todos los símbolos religiosos, imágenes, dogmas, oraciones, en una palabra, “todo lo que cae dentro de la órbita de la conciencia individual”, orden que fue aplicándose gradualmente. [...] El 12, la Comuna acordó que la columna triunfal de la Place Vendôme, fundida con el bronce de los cañones tomados por Napoleón después de la guerra de 1809, se demoliciese, al ser símbolo de chovinismo e incitación a los odios entre naciones. Esta disposición fue cumplimentada el 18 de mayo. El 16 de abril, la Comuna ordenó que se abriese un registro estadístico de todas las fábricas clausuradas por los patronos y se preparasen los planes para reanudar su explotación con los obreros que antes trabajaban en ellas, organizándolos en sociedades cooperativas, y que se planease también la organización de todas estas cooperativas en una gran Unión. El 20, la Comuna declaró abolido el trabajo nocturno de los panaderos y suprimió también las oficinas de colocación, que durante el Segundo Imperio eran un monopolio de ciertos sujetos designados por la policía, explotadores de primera fila de los obreros. Las oficinas fueron transferidas a las alcaldías de los veinte distritos de París. El 30 de abril, la Comuna ordenó la clausura de las casas de empeño, basándose en que eran una forma de explotación privada de los obreros, en pugna con el derecho de estos a disponer de sus instrumentos de trabajo y de crédito», en K. Marx y otros, *La Comuna de París*, Madrid, Akal, 2010, pp. 85-86.

Por otra parte, la permeabilidad entre Estado y corporación en el marco de la sociedad civil (Hegel), y la red de dependencias que caracteriza a las acciones de la tradición republicana, no impiden pensar la renovación productiva del conjunto de mediaciones que nos facultaron para pensar como garantizados, en el contexto europeo, el derecho laboral moderno o la libertad de prensa, los cuales permitieron, asimismo, proyectar como potencialmente *imposible* la destitución del sistema de obligaciones y reciprocidades que, con todas las reservas que exige la persistencia de la injusticia y la desigualdad, las tradiciones del movimiento obrero, del feminismo y del republicanismo, entre otras, fueron capaces de tejer.

En términos más familiares, lanzo una pregunta ya clásica en el ámbito de la teoría crítica contemporánea: ¿en qué afecta el modelo político de la crisis a la práctica de la libertad, a saber, el adelgazamiento de la esfera pública; la inversión de las políticas públicas en aplicación de un conjunto de recetas macroeconómicas procedentes del mundo supralunar —no sujeto, como sabemos por Aristóteles, a los principios de generación y corrupción—, en la conversión del ciudadano en cliente a través de la privatización de los servicios básicos —agua, red eléctrica, transporte—, los cuales, precisamente, perfilan la instancia pública, esto es, el espacio civil en que toman cuerpo las iniciativas que llamamos específicamente políticas?

En nuestros días asistimos a declinaciones del gobierno de la sociedad civil que no pretenden anular la iniciativa de los gobernados y que, sin embargo, afectan profundamente a nuestras prácticas. Modos de gobierno que, en ocasiones, nos obligan a ser libres, a enfrentarnos con decisiones relevantes en nuestras vidas: firmar o no una hipoteca, escoger una escuela u otra en función de determinados criterios de calidad y de accesibilidad, tener uno, dos, tres o cuatro hijos, etcétera; decisiones que terminan por restringir la práctica de la libertad, precisamente por la ausencia de mediaciones jurídicas y de un sistema de garantías, a la “libertad” de elegir entre una pluralidad de opciones de consumo, la libertad de contratar una hipoteca, la libertad de viajar a presunto bajo precio a un número más o menos

determinado de ciudades extranjeras, la libertad de tener mil amigos en la red social, y tantas otras del mismo tenor. ¿Permiten estas libertades, inseparables del actual modo de producción (de subjetividad) inmaterial, pensar la idea de comunismo como *consumación*, precisamente, *de la libertad*? ¿Es productivo cancelar la red de necesidades y dependencias que hacen de las personas, en la esfera de la sociedad civil, sujetos de acciones posibles? ¿Consiste la baza del comunismo del siglo XXI en la prolongación de la libertad (metafísica, no política) que la minimización del moderno imperio del derecho racional lleva tres décadas produciendo, por mor de los célebres “menos es más” y “cuanto peor, mejor”?

Attention Workingmen!

MASS-MEETING
TO-NIGHT, at 7.30 o'clock,
AT THE
HAYMARKET, Randolph St., Bet. Desplaines and Halsted.

Good Speakers will be present to denounce the latest atrocious act of the police, the shooting of our fellow-workmen yesterday afternoon.

THE EXECUTIVE COMMITTEE.

Achtung Arbeiter!

Große
Massen-Versammlung
Heute Abend, halb 8 Uhr, auf dem
**Heumarkt, Randolph-Straße, zwischen
Desplaines- u. Halsted-Str.**

☛ Gute Redner werden den neuesten Schurkenstreich der Polizei, indem sie gestern Nachmittag unsere Brüder erschoss, geißeln.

Das Executiv-Comite.

Concluyo (sin una respuesta precisa a estas preguntas). He mostrado mi desconfianza hacia la franja espasmódica de la tradición comunista¹⁹. Asimismo, he confesado que no puedo pensar el problema de la libertad desde los referentes del comunismo tradicional, y he asumido como propia la limitación que supone una declinación republicana de lo común, de sus prácticas y de su rendimiento social —no constituyente, por tanto, sino *comúnmente* productivo—, también allí donde es imperativo reconocer y criticar las dependencias del modelo del estado de bienestar, de la nostalgia y del populismo. De igual manera, es decisivo recordar que el republicanismo no es un estatismo, sino la articulación institucional del primado de la sociedad civil. La defensa de la permeabilidad de Estado y sociedad civil, así como la reivindicación de la importancia de la función estatal, no debe postergar un dato decisivo: *el ideal republicano democrático no consiste en una fundamentación de la intervención estatal*, como tampoco, *eo ipso*, en una teoría del estado de derecho. La tradición republicana no coincide con un modelo democrático que trate de salvar los fenómenos estatales, sino con la consideración y fomento de la sociedad civil como esfera privilegiada de lo político, esto es, *la cancelación efectiva de la distinción entre sociedad civil y sociedad política*. Gramsci es, en este sentido, un maestro del republicanismo, hasta el punto de hacer de Marx un verdadero campeón de la filosofía civil:

[su] pensamiento no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto [...] sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) un voluntad social [...] y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía²⁰.

Estas limitaciones, propias también de las teorías de la democracia radical, no deberían, sin embargo, ser obstáculo para pensar que la libertad (política, no metafísica) puede y debe instituirse, en nuestros días, como repertorio social de la *common people*, como “libertad común” que, enfundada en el cuerpo de la autodeterminación individual, pelea por instituir espacios, pongamos por caso, en

19 Me refiero, entre otros, a los comunistas del cuerpo glorioso, de la clandestinidad constitutiva, de la doctrina de la sustracción *a/de* lo político y del ilusionismo del neoproletariado.

20 A. Gramsci, citado en M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid, Trotta, 1998, p. 124.

los que sea *imposible* la modificación arbitraria de las condiciones laborales en tiempos de recesión económica; en la producción de un blindaje tal de los derechos que no sean susceptibles de intercambio por dinero o por privilegios —de tal manera que no puedan devenir “cosas” a las que uno renuncia a cambio de otras o, en su defecto, cosas cuyo mantenimiento se vuelve “insostenible” en tiempos de crisis—, a riesgo de perder la condición de la ciudadanía.

En última instancia, respecto del Capital y del Estado, una trayectoria garantizada de lo posible que, como indisponible libertad para obrar, constituye, hoy más que nunca, *una práctica muy poco común*²¹.

21 Me tomo muy en serio una objeción de J. M. Forte a mi exposición, según la cual los derechos de los *commoners* serían “el último coletazo del mundo feudal ligado a los derechos de la tierra y al derecho de resistencia. ¿No es todo ello algo “insostenible” e incompatible con el derecho moderno de propiedad? Y en el fondo, toda esta historia ¿no se trataría de la clásica compensación cuya otra cara de la moneda era una vida y una existencia servil e intolerable para una subjetividad moderna?”. Mi argumento es, efectivamente, negativo: existen, contra Lenin y contra Badiou, datos históricos que nos permiten pensar articulaciones eficaces del derecho de resistencia en clave de prácticas comunes. Dichas prácticas enlazan con la tradición republicana, y configuran de esa manera un marco político que, sin caer en la tentación de la traducción radical, respeta la moderna permeabilidad entre estado y corporación, bien contra la intervención estatal arbitraria bien contra la colonización de la sociedad civil por el mercado. En efecto, el recurso a los *commoners* es arriesgado por anacrónico, pero al menos abre una vía que el comunismo del siglo XX periclitó injusta y criminalmente: el primado de la sociedad civil como espacio legítimo de la autodeterminación individual y colectiva.