



Los comunes y la gobernanza mundial

Hacia un contrato social mundial

serie CUADERNOS DE PROPUESTAS

Arnaud Blin
Gustavo Marín
abril 2012

FⁿGM
Foro por una nueva
Gobernanza Mundial



Sumario

| | |
|---|----|
| PRESENTACIÓN..... | 3 |
| 1. Entrar en los “comunes” ¹ | 5 |
| 2. Los comunes no son los bienes comunes, pero pueden devenir..... | 7 |
| 3. Los comunes frente al estado y al mercado..... | 8 |
| 4. Comunes, propiedad privada, propiedad común..... | 10 |
| 5. Los comunes están vinculados a la justicia y a la sustentabilidad..... | 12 |
| 6. Hacia un contrato social mundial..... | 13 |
| 7. Los comunes : eje de la ciudadanía mundial..... | 14 |
| 8. Los comunes y el sentido colectivo de la libertad, la justicia et la dignidad..... | 16 |
| 9. Propuestas para avanzar..... | 18 |
| 10. Pistas de trabajo..... | 20 |

1. Utilizamos la palabra “comunes” como equivalente a la palabra en inglés “commons “. De hecho, la dos tienen la misma raíz en latín: cum

imagen de portada: La Victoire, René Magritte

PRESENTACIÓN

Silke Helfrich

Los *comunes* (Commons en inglés) se basan en una filosofía en común alrededor de la que surge una gran diversidad de prácticas, reglas e instituciones. En el fondo es una filosofía muy simple y hasta obvia en algunos aspectos: los medios de subsistencia que existen en nuestro entorno natural y cultural deben ser garantizados y administrados de manera conjunta, desde una perspectiva de responsabilidad colectiva. Ahora bien, la historia y la actualidad demuestran que esa responsabilidad *puede* ser compartida, más aún cuando todas las personas y grupos sociales movilizados en la tarea son considerados de manera justa e igualitaria. Para ello es fundamental mantener y regenerar permanentemente un marco colectivo propicio para la justicia social y la igualdad.

Sólo un proceso concreto de cooperación permite crear condiciones satisfactorias de justicia y de igualdad. Dicho proceso es denominado *comunización*. Conceptualmente la *comunización* designa una acción llevada adelante dentro de un sistema de interrelaciones en donde los sujetos actúan siguiendo principios de interdependencia con los otros sujetos y con los elementos que los rodean. En los hechos, la *comunización* requiere de instituciones y, más particularmente, de personas imbuidas de la filosofía de los comunes dentro de esas instituciones. Podemos encontrar personas portadoras de *comunización* en todas las instituciones.

A menudo se argumenta que los *comunes* sólo pueden funcionar dentro de sociedades fuertemente estructuradas y que sus principios no podrían transferirse a la arquitectura global de la gobernanza. Si es verdad que sólo podemos crear lo que primero somos capaces de pensar, sería bueno ir sacando esa afirmación de nuestras cabezas. ¿Por qué razón la lógica organizacional de los *comunes* debería limitarse a la escala actual de sus prácticas y de su proceso social? ¿Podemos atrevernos a afirmar que los principios de la *comunización*² pueden llegar a ser pensados en todos los niveles de la arquitectura de la gobernanza? En realidad, poco importa si nos hallamos en contextos elementales, complejos o estructurados. Es cierto que es más sencillo establecer consensos dentro de un grupo reducido de personas, pero eso no impide en absoluto poder desarrollarlos en grupos más grandes y heterogéneos.

Para ampliar la reflexión es importante entender bien, en primer lugar, el funcionamiento de los *comunes* y adoptar un modo de pensamiento y de acción que pueda abrir perspectivas, nuevas formas de institucionalización y un nuevo marco legislativo adaptados a los fundamentos de los comunes. De allí la importancia de la contribución conceptual y de los serios interrogantes que plantea este *Cuaderno de Propuestas*.

2. No confundir con los principios definidos por Ostrom para la gestión colectiva de recursos en vínculo con instituciones estables.

Pensar y sobre todo poner en práctica una gobernanza basada en los *comunes* (algunos hablan de “comunanza” o de “comunia”) será inevitablemente un proceso de largo aliento. Los *comunes* son procesos sociales, producidos por las interconexiones y las relaciones de cooperación que surgen dentro de la sociedad. Su modelización escapa a los algoritmos tradicionales. En este sentido, es imposible reproducir los principios de la *comunización* sobre la base de operaciones simples y lineales. Hay que dotarse previamente de una concepción sensible y dinámica de las relaciones sociales. En los hechos, esto no resulta para nada obvio. Si tomamos por ejemplo la delicada cuestión de los derechos de propiedad, el desafío de los *comunes* se convierte en poder abordarla desde el ángulo de una relación social.

Para ir más lejos aún y poder innovar tenemos que hacer abstracción de los límites que habitualmente encuadran nuestra imaginación, incluyendo las teorías tradicionales de la gobernanza que se basan en un pensamiento construido alrededor del Estado-nación. Arnaud Blin y Gustavo Marín aceptan el desafío estimulante no sólo de explorar nuevas pistas de regulación de las sociedades, sino además avanzar pistas de transformación desde la perspectiva de los *comunes*.

Los bienes que compartimos van más allá de las divisiones inherentes a las fronteras político-administrativas. Una cuenca hidrológica o una colonia de peces por ejemplo no están limitadas por una frontera nacional ni por ningún otro tipo de propiedad territorial. La atmósfera nos protege a todos... ¡o no protege a nadie! Los conocimientos, los saberes y las ideas se difunden ahora por todo el planeta en un segundo. De aquí en adelante, estas realidades tienen que ser tomadas en cuenta por las estructuras de la gobernanza.

En el fondo, la cuestión no radica solamente en saber cómo podemos pasar de la escala de los grupos locales y de las redes a la de la comunidad mundial, sino en saber de qué manera inscribir el pensamiento emergente de los *comunes* en nuestros sistemas jurídicos, en nuestras estructuras de protección social, en la educación y en los sistemas económicos. En el futuro, uno de los desafíos es permitir que las instituciones faciliten la *comunización* en lugar de limitarla. Surgen al respecto más preguntas que respuestas. Arnaud Blin y Gustavo Marín tienen el mérito de sacarlas a la luz y llevarnos por buen camino. Habrá que seguir luego ese rumbo con perseverancia, lucidez y determinación.

Silke Helfrich (Alemania) es autora y activista independiente sobre los comunes. Es miembro fundadora del Commons Strategies Group. Fue representante regional de la Heinrich Böell Foundation en México/Centroamérica por varios años y fue editora de *Wem gehört die Welt*, traductora y editora de *Elinor Ostrom: Was mehr wird, wenn wir teilen* y editora junto a David Bollier de *Commons: Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Silke Helfrich und Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.) <http://www.transcript-verlag.de/ts2036/ts2036.php>. Silke Helfrich blogea en www.commonsblog.de

1.

Entrar en los “comunes”

La gran revolución en curso –de hecho sólo la primera revolución mundial en la historia– está transformando profundamente la forma tradicional en que la humanidad se ha organizado. Hoy, el estado ya no dispone de medios para asegurar la sustentabilidad de la humanidad, ni puede evitar que él mismo, otros estados o actores privados vulneren irremediablemente nuestro tesoro más preciado: nuestro planeta. Esta impotencia repentina del actor más poderoso del panorama mundial la ha provocado la entrada precipitada de la mundialización, que ha superado a velocidad exorbitante a los actores tradicionales de la política internacional y rescrito las reglas del juego económico. Al hacerlo, también ha provocado la necesidad de concebir y defender lo que se puede describir como el *interés mundial*, uno que debe inevitablemente prevalecer sobre los “intereses nacionales” individuales, anticuados e ineficaces, que llevan siglos determinando la dirección de los asuntos internacionales.

Este naciente interés mundial difiere de los intereses nacionales no sólo en su alcance –no se trata de una agregación de intereses nacionales– sino también en sus postulados. Los intereses nacionales están intrínsecamente basados sobre la competición tanto por los recursos como por el poder, en lo que se presenta como una forma de darwinismo político en donde los “más aptos” dominan y aprovechan de los más débiles. En este esquema, los “Otros” sólo se conciben en función de si constituyen o no un freno a los propios intereses nacionales.

Una de las discusiones más acertadas sobre este punto fundamental la presentó a mediados del siglo XX el jurista alemán Carl Schmitt, quien postuló que cada sociedad se define por su oposición a las otras. Como tal, la política en sí misma se define a través de la dicotomía amigo/enemigo, con el estado incorporando históricamente la forma más completa de la política. Pero según Schmitt, el estado es una construcción transitoria de la política y cuando deja de tener el monopolio de determinar quién es amigo y quién enemigo, perece. En otras palabras, esto significaría que los efectos potenciales (y a largo plazo) de la mundialización serían los de anihilar la noción misma de amigo/enemigo, con ella la

política y en última instancia el mismo estado. Sin embargo, los procesos históricos no son lineales ni pueden ser determinados de antemano.

La intuición y la doctrina de Schmitt se vuelven aún más relevantes con los cambios que han surgido en los últimos años, cuando la noción tradicional de amigo/enemigo se ha vuelto cada vez más compleja con la prevalencia creciente de la interdependencia mundial y, todavía más importante, cuando ha emergido una consciencia mundial sobre la vulnerabilidad de nuestro planeta y la necesidad de hacer frente a esta amenaza existencial de la única manera posible: colectivamente.

Es preciso, por tanto, evitar toda visión ilusoria de esta interdependencia mundial puesto que uno de los rasgos característicos del periodo histórico abierto desde fines del siglo 20 es la mutación de la dicotomía clásica amigo/enemigo, la cual está cambiando de naturaleza. La nueva consciencia mundial del destino común de la humanidad no sólo va acompañada de nuevas confrontaciones sociales, políticas, culturales que mantienen abiertos los desafíos de construir un mundo en paz. Además, los riesgos y daños ecológicos han alcanzado niveles tales que el mismo destino común de la humanidad está puesto en juego.

Es a través de esta brusca percepción de nuestra vulnerabilidad y nuestra diversidad que el concepto de “bienes comunes” y luego sencillamente “los comunes” ha surgido en los últimos años. Aunque deteriorados por los efectos devastadores de las políticas y prácticas neoliberales, “los comunes” aparecen cada vez más como el referente en todo lo que se refiere a la política, con ramificaciones profundas que llegan hasta la raíz misma de la filosofía política. En otras palabras, esta idea nos empuja cada vez más a preguntarnos, colectivamente, qué tipo de sociedad -mundial- queremos.

David Bollier destaca que “como sistema de gobernanza, los comunes aportan valores esenciales de los que carecen el estado neoliberal y el sistema del mercado: la capacidad de fijar y hacer cumplir límites sustentables sobre los mercados;

*la capacidad de internalizar las 'externalidades' que producen los mercados; y la capacidad de declarar que ciertos recursos son inalienables –o sea, prohibidos a los mercados.*³”

Así, al sugerir que ciertos recursos pueden ser considerados como portadores de derechos inalienables, lo que en esencia dice Bollier es que los comunes nos permiten imaginar otro paradigma para la acción política, a escalas que van de acciones micro-políticas a acciones políticas mundiales. Este es un argumento poderoso pues, hasta ahora, la teoría política o se ha confinado en la práctica a entidades políticas cerradas, ya sean ciudades-estado, reinos, repúblicas o imperios, o restringido teóricamente a estados mundiales autoritarios impuestos por arriba, como la monarquía de Dante o el Leviathan de Hobbes. Si un sistema de gobernanza mundial basado en los comunes es potencialmente realizable, esto significaría de hecho un gran avance revolucionario en la historia humana pues sería el primer ejemplo de un sistema mundial de gobernanza construido desde abajo.

El teórico político del siglo XX Leo Strauss definió la acción política simplemente como una cuestión de preservación y/o de cambio. “*Cuando se trata de preservación,*” sugirió, “*se trata de evitar que ocurra algo peor. Cuando se trata de cambio, se trata de cambiar para algo mejor.*”⁴ Nuestro objeto de estudio nos conduce precisamente entre estos dos ámbitos: cuidar nuestra Madre-Tierra, proteger el medio ambiente y su integridad, por un lado, y cambiar nuestros modos de gobernanza para asegurar nuestra libertad colectiva de acceder a los comunes, por el otro.

El hilo conductor de este documento se basa en el postulado que los comunes pueden actuar como concepto central que potencialmente podría cambiar nuestro panorama social y político al empujarnos a desarrollar nuevos modelos de gobernanza mundial. Empezaremos por examinar cómo, en las dos últimas décadas, las reglas del juego han cambiado radicalmente. Luego, retrospectivamente, abordaremos cuestiones fundamentales que están en la raíz de la filosofía y la acción políticas. Enseguida examinaremos la idea de un *contrato social mundial* y terminaremos con una discusión sobre cómo el concepto mismo de los comunes nos permitiría abrir el camino por cual avanzaremos en hacer realidad estas ideas.

3. David Bollier, “The Commons, Political Transformation, and Cities,” en <http://bollier.org/commons-political-transformation-and-cities>

4. Leo Strauss, “Lecture on Plato’s Meno”, Universidad de Chicago, Primavera 1966. Audio puesta a disposición por el Centro Leo Strauss de la Universidad de Chicago en: <http://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts>.

2.

Los comunes no son los bienes comunes, pero pueden devenir

Antes de entrar en aguas turbias, intentemos primero definir lo que queremos decir por “comunes”. Mientras “bienes comunes” –en la mayoría de los idiomas se prefiere este concepto al de “comunes”– es un concepto relativamente directo, “los comunes” resulta un poco más complicado captar. Una definición usada a menudo es la que se encuentra en el informe de la Estrategia Mundial para la Conservación de 1980: *los comunes son la propiedad conjunta o el uso conjunto de una extensión de tierra o de agua por los miembros de una comunidad. Los comunes globales, según el mismo informe, incluyen aquellas partes de la superficie de la tierra que se encuentran fuera de la jurisdicción nacional –especialmente el mar abierto y los recursos vivos que contiene– o que se tiene en común –principalmente la atmósfera.* Aunque sea útil para captar la esencia del concepto, la definición de comunes mundiales como bienes que están fuera de la jurisdicción nacional puede ser demasiado restrictiva. Además, a esta definición le falta una parte integrante de los comunes: “el cercamiento”. Entonces, aunque ninguna definición sea enteramente suficiente o englobante, como siempre con tales conceptos, la definición de David Bollier nos parece más satisfactoria: Los comunes “se refieren a la amplia variedad de recursos donde el pueblo tiene la propiedad colectiva, pero están siendo rápidamente cercados: privatizados, comercializados en el mercado y maltratados.”⁵

Aquí hay dos conceptos importantes, el de la *propiedad colectiva de los recursos* y el de *cercamiento*. El concepto de los recursos, refiriéndose a los comunes, es mucho más amplio que el que se entiende usualmente. Estos recursos pueden ser físicos (ríos o bosques por ejemplo) y espaciales (mares y espacio) pero también pueden ser digitales (cibespacio, software) o culturales (arte, literatura o matemáticas). Se refiere tanto a recursos vitales, como el agua potable, y a más triviales, como el acceso a olas grandes para los surfistas.

El segundo ejemplo, aunque parezca descabellado, ilustra el problema a nivel micro: a diferencia de la mayor parte de los espacios para deportes, el número de sitios con olas aptas para el surf es finito. Al mismo tiempo, el número de surfistas alrededor del mundo está creciendo exponencialmente, creando así un excedente relativo al número de sitios y la necesidad de regular el problema. Entre las soluciones encontradas se hallan los sitios auto-gestionados por los surfistas en base a cuotas (estableciendo cuántas veces uno puede surfear); en otras intervienen los gobiernos, como en Fiyi, donde las autoridades permitieron que el sitio principal (“Cloudbreak”) se manejara de manera privada, cobrando hasta 4.000 dólares diarios. La tercera solución ha consistido en buscar nuevos sitios a través del mundo, que abundan en particular en las costas africanas. Este ejemplo de un “común” curioso, la ola para el surf, además de mostrar las variedades de comunes existentes en el mundo, revela brevemente cómo una no entidad se puede volver de pronto común, y cómo difieren los enfoques para gestionar los comunes.

En este caso particular, los principales interesados, los surfistas, constituyen un grupo más bien ecológico y pacífico. Pero una de las respuestas es “cercar” el común, en este caso mediante la privatización. Esta historia genera también una cadena de procesos interesantes: los precios exorbitantes practicados en el “Cloudbreak” redujeron severamente el turismo en la isla y muchos comercios locales cerraron, tantos, que el gobierno tuvo que revocar su decisión y volver a permitir el acceso a las olas a todos, ricos y pobres.

5. David Bollier, “Reclaiming the Commons,” *Boston Review*, Verano 2002. En la definición original, y habida cuenta del contexto del artículo, Bollier se refiere al “pueblo americano”.

3.

Los comunes frente al estado y al mercado

El gran historiador árabe Ibn Khaldun postuló en el siglo XV un paradigma de historia política que giraba en torno a los ciclos perpetuos e implacables que ven a las sociedades ascender, descomponerse y desaparecer, para volver a nacer bajo alguna otra forma. Un siglo después en Europa, Maquiavelo modificó radicalmente la creencia política general de aquellos tiempos con una teoría similar que fijó los parámetros del pensamiento político moderno y sus correspondientes prácticas. Durante los quinientos años que siguieron, varios de estos ciclos han revolucionado las prácticas políticas a través del mundo y cada revolución, a menudo dolorosa y violenta, generó nuevas oleadas económicas que han transformado el panorama social y cultural de continentes enteros.

El imperio y la iglesia que dominaban en Europa dieron paso al estado laico en el siglo XVII y los regímenes aristocráticos dieron paso, a través de las revoluciones estadounidense y francesa, a la llegada de la democracia en los siglos XIX y XX. Al mismo tiempo, el mercantilismo fue arrasado por el capitalismo, sociedades urbanas industrializadas remplazaron a las agrícolas y la movilidad social le dio un vuelco total a la estructura de clases. En cada ciclo, el darwinismo político y económico fue triunfando: los imperios, resquebrajados, no pudieron mantenerse ante los estados modernos, mientras los estados totalitarios, los que prometían el paraíso como los que materializaban el infierno, resultaron demasiado débiles frente al reclamo de libertad y al dinamismo económico ofrecido por las democracias (liberales). Durante aquellos cinco siglos, por la fuerza o la razón, la mayor parte del mundo siguió el camino de Occidente. Hasta el siglo XXI y la nueva emergencia de China, los que no siguieron ese mismo camino fueron relegados.

Hoy estamos en medio de una revolución mundial, en otro ciclo. Esta revolución, como las anteriores, es de proporciones épicas. Pero lo que le da una característica singular es su dimensión completamente mundial. En

sólo veinte años, el occidente triunfante que a principios de los años noventa había anunciado su victoria “definitiva”, se encuentra confrontado a lo que probablemente será el último capítulo de sus quinientos años de hegemonía. Aunque sigan fuertes, Europa y los Estados Unidos han dejado de ser los únicos promotores e impulsores de la política mundial. Al mismo tiempo, aunque triunfante, el modelo democrático ha mostrado serias limitaciones, por no decir carencias graves, pero sigue pretendiendo que ningún otro modelo ha demostrado ser superior.

El capitalismo, después de su triunfo sobre el desventurado modelo comunista, ha respondido con éxito parcial al problema del crecimiento económico mundial, pero ha sido pésimo en lo que se refiere a la búsqueda de justicia social y económica. Mientras los sistemas políticos han avanzado, aunque lentamente, en dar respuesta a una de las principales preguntas de la historia, cual es cómo limitar la concentración y el abuso del poder del estado, el capitalismo ha ido en sentido contrario, ofreciéndole a una casta privilegiada una fuente de poder aparentemente ilimitada. Sin embargo, el capitalismo y su ideología, el neo-liberalismo, aparecen hoy debilitados, no porque hayan fallado totalmente, sino porque su éxito ha sido incompleto.

En el siglo XIX, Alexis de Tocqueville observó, aparentemente contra la lógica, que los regímenes políticos empiezan a resquebrajarse no cuando devienen más autoritarios, sino cuando se abren, lo que muestra sus deficiencias, que aparecen entonces intolerables. Se trata de una lógica que precede muchas revoluciones, como en Francia y en Rusia. La misma lógica vale para las prácticas económicas neoclásicas. Hoy por ejemplo, y al contrario de lo que se lee y se oye en general, la pobreza ha retrocedido de manera significativa a escala mundial: de hecho, la pobreza mundial se redujo a la mitad entre el 1990 y el 2010.⁶ Pero al mismo tiempo, la brecha entre los muy ricos y los pobres se ha vuelto

6. Este descubrimiento sorprendente viene del Grupo de investigaciones sobre el desarrollo del Banco Mundial. Si confirmado, significaría que el Objetivo de Desarrollo del Milenio de reducir por mitad la pobreza mundial para 2015 se ha logrado con cinco años de anticipación. Aunque China sea en gran parte responsable de este giro positivo, otras partes de Asia y América Latina también han progresado notablemente. Sin embargo, las razones de esta inflexión dividirán seguramente a los economistas.

significativamente más profunda. En consecuencia, que se pueda o no atribuir la disminución de la pobreza al genio del capitalismo, la desigualdad y la injusticia que también genera lo hacen insustentable e inaceptable. Es evidente que las dos alternativas de modelos de organización a escala mundial sean, por un lado, el estado muchas veces excesivo (y muchas veces también incompetente), y por otro lado, el mercado sobrevalorado y errático, los dos incompetentes a muchos niveles. Inevitablemente, la colusión del estado y de las fuerzas del mercado han empeorado una situación ya deteriorada, como lo demuestran las recientes crisis económica y financiera que han revelado hasta puntos insospechados el elevado grado de egoísmo, avaricia, irresponsabilidad, corrupción, cobardía y falta de previsión que impregnan los peldaños superiores de los gobiernos y de las instituciones financieras, particularmente en Estados Unidos y Europa.

Examinemos brevemente estos dos entes, el estado y el mercado. El estado, o más precisamente el estado-nación como lo conocemos hoy, es una invención del siglo XVII que no se materializó realmente hasta un siglo después. Durante los últimos doscientos años, ha podido hasta cierto grado responder a los retos del tiempo, aunque sea con enormes diferencias entre estados particulares, con algunos muy por debajo de lo que se debe esperar de los gobiernos. Desde 1945, y aún más desde 1991, no hay ningún estado-nación que haya pretendido arriesgarlo todo para alterar el *statu quo* geopolítico en su beneficio propio, fenómeno novedoso que ha pasado en gran medida desapercibido, dando como resultado una seguridad mundial considerablemente superior a la del pasado. En efecto, a pesar de lo que puedan decir los dirigentes políticos o los medios de comunicación, el mundo de hoy es un lugar mucho más seguro de lo que había sido durante siglos. En ciertas regiones del mundo—Europa del norte o Canadá, por ejemplo— el estado, a pesar de las dificultades y pudiendo hacerlo mejor, ha logrado crear lo que se podría llamar una “buena sociedad”, o sea un espacio que combina justicia social, libertad individual, seguridad (inclusive contra el estado mismo) y bienestar económico, salvo la felicidad, es decir casi todo lo que uno puede esperar por derecho, independientemente de su nivel social.

Sin embargo, aunque en poco tiempo el estado como modelo político y las relaciones entre los estados se han hecho más fluidas, un conjunto de nuevas dificultades y cuestiones han surgido, donde el estado como tal se ha mostrado totalmente impotente y ha tenido un impacto negativo en la evolución de la situación. De hecho, las problemáticas relacionadas con el medio ambiente, la justicia económica y social, las migraciones, los re-

ursos mundiales, los bienes comunes, por mencionar algunas, están resultando fuera del alcance del estado.

Según algunos, allí donde el estado es irrelevante o ineficaz, el “mercado” resolverá todo. A la diferencia del estado, que es una construcción (política) con un cuadro y objetivos definidos, el mercado no sería más que un mecanismo. Pero en esta fase histórica no se trata de un mecanismo cuya función sería solamente la de facilitar el intercambio. Se trata del mercado capitalista. Como tal, su única ley es la ganancia y, bajo el disfraz de la libertad y de la finalidad de servir al consumidor, este mercado genera una actividad predatoria intensa que favorece a los ricos y poderosos y aplasta a los débiles y a los pobres. Como el gobierno, el mercado capitalista tiene propensión a generar y concentrar el poder, del que luego abusan los que han logrado acapararlo. Como el gobierno y contrariamente a los argumentos proclamados por el neoliberalismo, no se trata de darle un cheque en blanco, sino de imponerle un conjunto de controles y contrapesos. Como los imperios coloniales del siglo XIX, que buscaron colonizar nuevos territorios para aumentar su poder, el mercado capitalista tiende a moverse hacia territorios en donde puede imponer su voluntad más fácilmente. Desde hace mucho tiempo esto viene siendo un elemento básico de las prácticas comerciales y económicas, pero en muy poco tiempo, ha progresado cualitativa y cuantitativamente tanto, que es posible que el comportamiento errático del mercado altere el *statu quo* geopolítico a un grado inédito. El mercado capitalista tiene, en el siglo XXI, la capacidad, esta vez mundial, de dañar en un grado tal como en el pasado sólo un Robespierre, un Napoleón o un Hitler podía provocar. Paradójicamente para lo que no es más que un mecanismo, el mercado capitalista ha dado a luz una ideología que ha venido a remplazar tanto al nacionalismo como al comunismo como la ideología más potente de la época.

Tanto el modelo liberal democrático como la ideología neoliberal han forjado una ética del egoísmo, el primero por la exacerbación del individualismo, la segunda por la eliminación de todas las barreras de acceso a las riquezas económicas, promoviendo además su búsqueda egoísta y afirmando el consumo como la finalidad misma de la vida. Al mismo tiempo, los estados han conducido políticas centradas en lo que se llama “el interés nacional”. El espíritu de competencia, subproducto de esta ética y elemento central de la democracia (competencia por los votos) así como del mercado capitalista (con su doctrina de las ventajas comparativas), han socavado el sentido de comunidad y su inclinación hacia la cooperación.

4.

Comunes, propiedad privada, propiedad común

Otro elemento central de la democracia y del capitalismo que ha contribuido a la atomización de las sociedades es la inviolabilidad de la propiedad privada. John Locke, de lejos el filósofo político más influyente de la época moderna, lo afirmó muy claramente en lo que se refiere a los derechos naturales de los individuos: “Cada hombre nace con un doble derecho: Primeramente, de libertad para su persona; y sobre ésta no tiene poder hombre alguno. En segundo lugar, el derecho ante cualquier otro hombre de heredar, con sus hermanos, los bienes de su padre.”⁷ Y en lo que se refiere a por qué los hombres se conforman en sociedad, escribió: “La razón de los hombres de entrar en régimen social es la preservación de su propiedad y su fin, al escoger y autorizar un poder legislativo, es que se hagan leyes y establezcan medidas como guardas y valladares de las propiedades de toda la sociedad, para limitar y moderar el dominio de cada parte y miembro de ella.”⁸ Resulta interesante que haya sido otro pensador del siglo XVII, James Harrington, que previó con acierto que es el poder el que produce la propiedad (en lugar de lo contrario), hecho demostrado posteriormente, y con voracidad, por el capitalismo y el totalitarismo.⁹

Desde que Locke escribió su tratado a fines del siglo XVII –al mismo tiempo que emergía el estado moderno– la propiedad se ha vuelto un elemento central del pensamiento político liberal y de sus prácticas correspondientes. Grabada en el mármol, la propiedad es un elemento inseparable de la libertad, de la concepción de la democracia y de los sistemas jurídicos. Y con la llegada del capitalismo, la inviolabilidad de la propiedad privada en el pensamiento liberal ha venido a suplantar la misma libertad individual en caso de conflicto entre las dos. El capitalismo se ha basado en la inviolabilidad de los medios de producción privados afirmando que “la propiedad es un valor”, como lo postulara Frédéric Bastiat en el siglo XIX. Durante todo el siglo XX, el comunismo buscaba barrer las libertades

individuales con la “colectivización” de la propiedad, es decir, confiscando la propiedad de los individuos y dándola al estado, reforzando así la idea que atacar la propiedad privada es atacar la libertad, y afianzando la proclamación formulada por primera vez por Proudhon, quien afirmaba que “la propiedad es un robo”.

Aun así, el mundo global del siglo XXI es un lugar muy diferente al de la Inglaterra pre-industrializada de John Locke en el siglo XVII y el problema de la “propiedad” es significativamente diferente hoy de lo que podía haber sido en lo que era en esencia una sociedad agraria. Hasta el mismo gran campeón del mercado, Adam Smith, advirtió en *La riqueza de las naciones* (1776) que “Dondequiera que haya gran propiedad, existe una gran desigualdad. Para cada hombre muy rico, debe haber al menos quinientos pobres, y la afluencia de unos pocos supone la indigencia de la mayoría.”¹⁰

Hoy es evidente que una nueva definición de “la propiedad” es necesaria para responder a los requisitos del tiempo presente y enfrentar los abusos de aquellos que reivindican la inviolabilidad de la propiedad. La escasez, único elemento avanzado por los teóricos al estilo de Locke que justificaban la creación y la protección de la propiedad individual, es ahora, en el contexto actual, un pilar central para comprender la propiedad como proceso colectivo, cuyo destino es proteger a los individuos y a las comunidades contra el saqueo de recursos escasos. Mientras la propiedad privada a pequeña escala debe permanecer como un derecho fundamental defendido por la sociedad y el estado, ya que no incide en el bienestar de la sociedad en general, la propiedad capitalista, así como la propiedad “colectiva” tomada por el estado o en su poder, violan los derechos colectivos de los individuos y de las comunidades de tener acceso gratuito y equitativo a bienes comunes y más generalmente a los comunes.

7. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 1689.

8. *Ibíd.*

9. En su obra *Oceana*, 1656.

10. Adam Smith, *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1776.

Así el derecho a la propiedad privada se ha vuelto patas arriba y, por el mecanismo del mercado y la protección de políticas neo-liberales, ha empujado los más ricos, en nombre de la libertad, a negar a otros el derecho y la libertad de acceder y disfrutar de los bienes comunes más fundamentales. En muchos casos el estado ha intervenido por la fuerza para negar acceso a los comunes, tal como se ha puesto de manifiesto recientemente en China respecto a Internet. Mientras Locke se proyectaba en el “estado de naturaleza” como occidental empeñado en defender lo que era un elemento básico de la sociedad europea, la propiedad individual (que permitía obtener riquezas, estatus y poder según el tamaño de las posesiones territoriales), debemos ahora considerar otras tradiciones, por ejemplo las de los aborígenes australianos o la Confederación Iroquesa de las Seis Naciones americana, que consideraban la “propiedad” como esencialmente colectiva (en el sentido original, no totalitario) que se debía compartir entre todos igualmente y dentro del pleno respeto de su medio ambiente natural.

Mientras libertad y propiedad puedan estar indisolublemente ligadas, nuestra definición de lo que supone la propiedad debe evolucionar de una visión muy estrecha de la propiedad individual a un entendimiento más amplio de la propiedad colectiva, una que no sólo conlleva derechos, como la propiedad privada, sino también responsabilidades, una que no se reduce a una visión “negativa” de la propiedad, que *no pertenece a nadie*, sino más bien que *pertenece a todos*, distinción sutil con consecuencias significativas tanto en la teoría como en la práctica. En este sentido, la emergencia de los comunes como concepto clave en el pensamiento político contemporáneo podría resultar crucial para alterar nuestra concepción básica de la propiedad. Esto a su vez podría ser un peldaño formidable hacia la construcción de un sistema de gobernanza verdaderamente mundial.

5.

Los comunes están vinculados a la justicia y a la sustentabilidad

Un problema fundamental planteado por Federico Hegel a comienzos del siglo XIX, es que las respuestas a las principales preguntas de la filosofía política –que siempre son las mismas cualesquiera el tiempo y el espacio– están determinadas por la época en que se plantean. En otras palabras, Aristóteles, Confucio o Al-Farabi, Maquiavelo o Hobbes, Locke o Rousseau, todos lidiaron con el mismo problema fundamental pero sus respuestas fueron en gran parte determinadas por el contexto político en que vivían. (Hegel, fiel a sí mismo, después de revelar este hecho, pretendió trascenderlo). Hoy, en 2012, nuestro problema es similar al de ellos y nuestras preguntas básicamente las mismas: ¿cómo cambiar por algo mejor lo que globalmente es una sociedad en estado de fracaso?

Sin embargo, lógicamente, nuestras respuestas podrían diferir de las suyas. Hoy la rápida y profunda evolución demográfica y tecnológica del mundo ha cambiado radicalmente algunas características fundamentales de la humanidad. El mundo sencillamente no puede avanzar, tal vez ni siquiera sobrevivir, con un sistema inconsistente de sociedades cercadas que compiten entre ellas por el poder y la riqueza. Hoy la cuestión esencial de la filosofía política no sólo trata de cómo crear una “buena sociedad” sino de cómo crear una buena *sociedad mundial*, una que no sea solamente justa y segura sino también sustentable. En términos filosóficos y prácticos, este paso (de gigante) para la humanidad no es un paso únicamente cualitativo o cuantitativo. Plantea problemas de orden totalmente nuevo, complicados por el hecho que no se puede hacer tabla rasa del viejo orden y reconstruir uno enteramente nuevo.

Hay entonces dos problemáticas. La primera es filosófica. La segunda es práctica, o en esencia, política. La primera tiene que ver con nuestra visión de lo que podría ser la “buena sociedad mundial”. La segunda trata de los procesos por los que, con todos los obstáculos de la realidad, se pasa de esta visión hacia su aplicación en la práctica. En otras palabras, cómo se transforman las ideas políticas en acción política y en instituciones. Quizás se necesite aquí señalar que nos hemos concentrado esencialmente en la política más que en

la economía. Esto porque por naturaleza, la economía –o más precisamente, la economía política– está esencialmente determinada por la organización política y las políticas, y no al revés. Visto así, el concepto de los comunes y de la comunización ofrece percepciones más claras sobre las dos problemáticas: primero al señalar un “bien” universal importante para todos (los comunes), que conlleva valores como la justicia y la equidad, y es vital para defender nuestra libertad colectiva; segundo, al proporcionar un elemento tangible en torno al cual se pueden desarrollar nuevas formas de gobernanza independientemente de aquéllas que ya existen.

Esto nos lleva a varias preguntas fundamentales: ¿Por qué está fracasando la sociedad mundial? ¿Qué es algo “mejor”? ¿Cómo se llega ahí y cómo identificar un camino para conducirnos?

Ya hemos empezado a tocar a la primera pregunta. Mas, en pocas palabras, el tema principal es doble. Tiene que ver con la justicia y tiene que ver con la sustentabilidad. Con la justicia, porque mientras una porción de la humanidad prospera, otra, más grande, se relega a los márgenes. Aunque esto no sea nada nuevo en la historia, ahora se está volviendo cada vez más intolerable porque la magnitud de las injusticias es pasmosa, y también porque la libertad y la igualdad, que forman parte de nuestros valores colectivos, no son promovidos por el modelo que se supone debe hacerlo, al contrario. Los medios de comunicación y de información modernos sólo nos hacen comprender aún mejor este sentido de injusticia intolerable. La sustentabilidad, aunque no sea para nada un fenómeno nuevo, también ha surgido como tema central por la magnitud de los problemas creados en este ámbito. No será necesario detenerse en una problemática bien conocida con la que lidiamos todos a diferentes grados en lo cotidiano, sino sólo para enfatizar que por primera vez en la historia, la humanidad se enfrenta no sólo con su finalidad como especie, sino también con la horrenda perspectiva de no poder detener la destrucción del medio ambiente y su capacidad de sostener a las generaciones futuras.

6.

Hacia un contrato social mundial

Volvemos así a una de las interrogantes fundamentales de la filosofía política: ¿Cómo protegernos contra nosotros mismos? Para contestar esta pregunta eterna y algo elusiva, varios filósofos políticos incluyendo a Locke, Hobbes, Rousseau y, más recientemente, John Rawls, han postulado un estado de naturaleza teórico cuando no histórico, del que surge el hombre (y la mujer) quien, bajo un contrato voluntario, forma parte de la sociedad que lo/la protegerá de los otros y preservará su vida, libertad y propiedad.

La teoría política moderna clásica, ante todo la de Locke, postula dos etapas que preceden la formulación de un contrato social: el *estado de naturaleza* y el *estado de guerra*. En el contexto cada vez más mundializado de los siglos XIX y XX, con los viejos sistemas geopolíticos fallando uno tras otro, el estado individual –cuyos números crecieron exponencialmente para llegar hoy a 200 unidades– pasó a actuar como el individuo en el estado pre-social: gozando de su propia libertad pero incapaz de garantizarla y de salvaguardar su seguridad física en un mundo que se volvió rápidamente muy peligroso para todos. El resultado condujo en el siglo XX, fiel a la lógica de Locke o de Hobbes, a un estado de guerra mundial y ninguno de los intentos de formulación de una suerte de contrato –que sea el Pacto de la Sociedad de Naciones, el Pacto Kellogg-Briand o la Carta de las Naciones Unidas– consiguió contener los conflictos mundiales, al contrario de la manera en que la constitución de un estado-nación podría lograr este objetivo al interior de las fronteras territoriales y jurídicas de un país individual.

En esencia, las dos Guerras Mundiales y la Guerra Fría precipitaron al mundo entero en un estado de guerra física o latente. Después de 1991, el mundo pasó de un estado de guerra a lo que es de hecho un estado de naturaleza, cambio no anodino. En las palabras de Locke, “Y esta es la obvia diferencia entre el estado de naturaleza y el de guerra, los cuales, por más que los hubieren algunos confundido, son entre sí tan distantes como un estado de paz, asistencia mutua y preservación lo sea de uno de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua.”¹¹ El problema

principal es que el “estado de naturaleza” funciona sin garantía alguna y puede fácilmente revertir al estado de guerra. Hoy, además con pocos conflictos (armados) serios, el mundo parece ser un lugar más pacífico que lo ha sido en muchísimo tiempo, tal vez como jamás lo ha sido. Pero el contexto mundial como tal conoce pocas leyes y tiene aún menos instituciones para hacerlas cumplir; es altamente inestable y volátil e incapaz de impedir que elementos malvados –sean terroristas, regímenes políticos o el mundo financiero “sin rostro”– trastornen el edificio, este edificio vuelto aún más vulnerable por la interdependencia que vincula todos los elementos que lo constituyen.

Los grandes poderes que tradicionalmente, por fuerza o diplomacia, pretendían preservar el equilibrio, (cuando decidieron no romperlo), ya no tienen la capacidad de hacerlo, y al paso del tiempo, tendrán aún menos capacidad de incidir en el curso de los acontecimientos. Las instituciones diseñadas en 1945 en torno a las Naciones Unidas para evitar otra guerra también han mostrado sus límites, principalmente porque giran alrededor del estado y más concretamente de unos pocos estados que controlan el sistema entero. Hoy a pesar de algunos logros la ONU sufre de una escandalosa carencia de fondos y está bajo presión, no tiene ningún medio de aplicación de sus resoluciones y en definitiva depende de la buena voluntad de los cinco miembros del Consejo de Seguridad que no tienen intención alguna de renunciar a su poder.

Así llegamos a la raíz del problema: la humanidad ha llegado a un punto en la historia en que debe imperativamente encontrar manera de establecer un *contrato social mundial* o su equivalente, que le permita extraerse del ciclo perverso que la arroja del estado de naturaleza al estado de guerra una y otra vez. Sin tal contrato, o perecerá, o irá yendo irreversiblemente hacia la decadencia, el deterioro y la desintegración lenta que arrastrará a los débiles, a los poderosos y al conjunto del planeta. La pregunta es entonces ¿cómo construir ese contrato social mundial?

11. Locke, *óp. cit.*

7.

Los comunes : eje de la ciudadanía mundial

A pesar de todas sus limitaciones y carencias, el estado, el mercado y la democracia no pueden esfumarse o ser eliminados en un abrir y cerrar de ojos. ¿Y lo deben? El estado es la infraestructura básica de toda organización humana y, bajo un sistema democrático potente, puede garantizar hasta cierto punto los derechos fundamentales del ciudadano.

El mercado, *cuando regulado con inteligencia y fuerza*, ofrece un medio para el crecimiento económico, y el crecimiento económico regulado y sustentable es indispensable para la salud y el bienestar general de los pueblos. Evidentemente, el mercado no puede ser considerado como la solución a todos los problemas de la humanidad. El establecimiento de mecanismos de control del mercado es hoy un imperativo de eficacia y de justicia más viable que el dejar hacer y seguir empujando a millares de seres humanos al fascinante imán del consumo, incluso al consumo excesivo y conspicuo de los más ricos.

La democracia debe imperativamente evolucionar, mejorar y adaptarse, pues no hay otro sistema que parezca por el momento proteger los derechos individuales dentro de entidades políticas cercadas. En cualquier caso, el estado-nación, la economía de mercado y el régimen político democrático están aquí para quedarse, al menos por el mediano plazo, por suerte o por desgracia. Pensar de otra manera sería vana ilusión.

Entonces, situados en esta fase de transición histórica, en vez de tratar de deshacer los elementos fundamentales de la organización humana para extraernos de un supuesto estado de naturaleza y establecer un contrato social mundial, debemos al contrario aceptarlos y usarlos como elementos constitutivos sobre los que podemos proyectarnos hacia la etapa siguiente, o sea la vigencia de una verdadera *comunidad internacional* (que no se reduzca como hoy a un término vacío lanzado por todos lados sin ningún criterio por los medios de comunicación y los políticos).

Sin embargo, el pasado reciente nos debe mantener muy prudentes. La paz, o por lo menos la prevención de la guerra, se ha mostrado insuficiente para lograr este objetivo, aún entre de dos guerras mundiales, como lo demostraron en dos ocasiones la Sociedad de Naciones —que empezó como idea audaz y extremadamente novedosa— y la ONU, como ya lo hemos comentado. Europa, que diseñó una suerte de contrato social expresado por la institucionalidad titubeante y burocrática de la Unión Europea, no logró realmente resolver la cuestión de qué trataba ese contrato, quiénes eran los contratantes y por qué era tan importante. No haberlo hecho es la causa principal de su crisis actual y tal vez de su decadencia irreversible. De manera más general, aunque se hable mucho de solidaridad, de responsabilidad o de compasión, sigue siendo evidente que los estados, los regímenes políticos, las empresas privadas y, de hecho, muchos individuos funcionan y seguirán funcionando principalmente, aunque no exclusivamente, a base de un comportamiento descaradamente egoísta, a menudo cruel (ante todo las grandes empresas) y con una visión singularmente miope. Creer un minuto que se podría alterar este hecho es una receta para la decepción o peor, el desastre. Creer, como los economistas clásicos tipo Adam Smith, que este comportamiento conduce al bienestar general ha resultado totalmente erróneo.

Dicho esto, lo que la mayor parte de los partidarios del neo-liberalismo tienden a olvidar es que los pensadores liberales clásicos no postularon la libertad como principio sin restricción. Notablemente, en el pensamiento liberal clásico, un individuo puede gozar de libertad mientras no dañe a los otros. En su ensayo sobre la libertad (1859), John Stuart Mill postuló *“un principio muy sencillo encaminado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que sea obligación o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, o la coacción moral de la opinión pública. Tal principio es el siguiente: el único objeto, que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a*

turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros (...)."¹²

Observemos que Mill se refiere a una *comunidad civilizada*, o sea una que ha abandonado el estado de naturaleza para vivir en sociedad. Por supuesto, se puede debatir infinitamente sobre lo que quiso decir y lo que se entiende por "comunidad civilizada" pero no es aquí nuestro propósito. Mill dice simplemente "*que esta doctrina no alcanza más que a los seres humanos que se hallen en la madurez de sus facultades.*" Se podría avanzar el argumento que, dado el repentino aumento en los últimos veinte años de nuestra consciencia mundial acerca de la importancia del medio ambiente y nuestro deber de protegerlo colectivamente, estaríamos a punto de alcanzar este nivel de madurez (mundial).

Pero en general los estados han –y siguen– explotando, amplía y a menudo de manera discutible, el principio de defensa propia para entablar guerras más o menos legítimas, tal como lo puso de manifiesto en la historia reciente la decisión de Estados Unidos de invadir Irak. De igual modo, según la misma lógica varios gobiernos han promulgado políticas económicas proteccionistas, inclusive aquellos que enarbolan la bandera del libre mercado. Se ha llegado a esta situación porque en general se ha entendido la defensa propia como protección del estado individual en lugar de protección de todos, con la preminencia del denominado "interés nacional", incluido el "interés económico nacional", sobre cualquier otra consideración.

Asimismo, no se podrá concebir la posibilidad de un contrato social mundial sino se supera la primera noción, la protección de uno, y no se pasa a la segunda, la *protección de todos*. En otras palabras, nuestra libertad mundial, es decir nuestra libertad de aprovechar, y así proteger, lo que es común a todos como comunidad mundial, es la que nos incitará a extraernos de lo que básicamente se está volviendo una guerra mundial contra nuestro planeta, contra nuestros "comunes" y contra nosotros.

Pero ¿qué implica este "todos"? Aunque se hable mucho de cultura o civilización universal o pluri-versal, de destino común, de principios éticos mundiales que podrían unir a la humanidad, estos conceptos notables no han, al menos no todavía, resistido la prueba de las fuerzas oscuras del nacionalismo, la avaricia y el resentimiento que parecen prevalecer a pesar de los discursos

grandilocuentes que los cuestionan o denuncian. Para luchar con determinación, obstinación y eficacia contra estas fuerzas, se necesita algo más concreto y palpable que lo que se percibe a menudo como principios no vinculantes y con pocos medios para hacerlos aplicar efectivamente. En este contexto, el concepto de bienes comunes o simplemente "comunes" es algo concreto que podría tener el potencial para servir como el necesario vínculo entre los seres humanos.

El concepto de "comunes" no sólo implica una cuestión física (o en algunos casos "digital") sino más bien una nueva forma de concebirnos y concebir a otros, nuestro medio ambiente y nuestra relación con este medio ambiente. A través de la noción de "comunes" y de "comunización" se transforma radicalmente la ecuación tradicional de la libertad y la propiedad al reafirmar la libertad a nivel mundial –y no sólo individual– extrayendo de esta noción su vínculo tradicional con la propiedad privada. Tal inversión, que equivaldría a un contrato mundial y voluntario, representa un potencial con consecuencias profundas a largo plazo ya que altera nuestro compromiso y nuestra adhesión social a lo que era exclusivamente un contrato "nacional", del que la mayoría de nosotros –a la exclusión de aquellos que cambian o adoptan múltiples nacionalidades– heredamos. Como tal, a nuestra identidad tradicional como individuos y ciudadanos nacionales (en términos estrictamente jurídicos, pues todos nos identificamos también con otras comunidades que las nacionales) se suma una nueva dimensión, una suerte de ciudadanía mundial.

12. John Stuart Mill, *Sobre la Libertad*, 1859.

8.

Los comunes y el sentido colectivo de la libertad, la justicia y la dignidad

A principios del siglo XX, el historiador británico B.H. Liddell Hart desarrolló la teoría que todos los éxitos militares a través de la historia fueron posibles porque el vencedor utilizó un “enfoque indirecto”. Se puede debatir la veracidad de esta visión de la historia (militar), pero lo que demostró Liddell Hart es la irresistible fuerza de enfrentar el poder de manera indirecta.

En muchos aspectos, la comunización constituye un enfoque indirecto al rompecabezas de la política mundial. Al atacarse al gigante de las fuerzas del mercado capitalista y del estado, la comunización asume métodos novedosos de resolución de problemas que no se enmarcan dentro de las instituciones existentes, a menudo mal concebidas y mal dirigidas, sino en torno a la naturaleza del problema mismo y donde los actores que lo integran son parte de su solución. En lugar de apoyarse sistemáticamente en el gobierno, ya sea local, regional o nacional, o en las fuerzas elusivas del mercado, la comunización busca comprometer a todos los interesados y reforzarlos en un esfuerzo cooperativo para realizar una tarea o solucionar de un problema. Al hacerlo, la comunización gana en legitimidad y en conocimientos metodológicos, lo que le permite atacarse a retos cada vez más grandes y a escalas cada vez mayores.

En los comunes, los bienes comunes y la comunización no sólo se trata de elementos estáticos que se tendrían que conservar (como los recursos naturales), sino también de una dinámica alternativa de gestión colectiva de recursos compartidos desarrollando modos más eficaces de gestión colectiva. De cierta manera, la “comunización” es una forma de *reafirmar los derechos de autodeterminación de la gente* pero que no gira exclusivamente en torno al estado o las empresas privadas. Los comunes y la comunización, que están vinculados uno a otro inextricablemente, conforman un *proceso de gestión y también de cambio. Constituyen una forma de empoderamiento que fomenta una legitimidad que se apoya en la habilidad de los*

“comunales” para manejar mejor la sociedad –entendida en sus dimensiones local, regional y mundial– con una participación mayor, con la diversidad y la cooperación de múltiples interesados y un mejor entendimiento de los problemas y de las soluciones disponibles.

La gobernanza mundial basada en el estado y en el mercado se apoya esencialmente en una visión amorala maquiavélica de relaciones de fuerza y de política competitiva – en definitiva despiadada. En cambio, la comunización se apoya en la noción aristotélica y confuciana de seres humanos actuando de manera cooperativa, no sólo porque sirve sus intereses individuales, sino porque la humanidad, a pesar de sus defectos, tiende por lo general, aunque no exclusivamente, a actuar así. En otras palabras, porque los seres humanos sí necesitan a otros seres humanos, porque sí tienen sentimientos de compasión y de amor entre ellos y porque no tienen motivaciones puramente basadas en los celos, la desconfianza, el resentimiento o el odio, como numerosos gobiernos nos lo quisieran demasiado a menudo hacer creer, sobre todo cuando se trata con “extranjeros”.

El gran filósofo árabe del siglo X, Al-Farabi, resume esta perspectiva que se asemeja a nuestra visión de una “sociedad local y mundial” a la vez: *“El hombre pertenece a la especie que no puede cumplir sus asuntos necesarios o alcanzar su mejor estado salvo mediante la asociación de muchos grupos de ellos en una misma morada. Unas sociedades humanas son grandes, otras de tamaño mediano, aún otras son pequeñas. Las sociedades grandes están formadas por muchas naciones que se asocian y cooperan entre ellas.”*¹³

Así, la comunización confirma lo que los grandes padres fundadores del pensamiento político, en las tradiciones occidental, árabe y oriental entre otras, juzgaban un componente esencial de la humanidad. Al cruzar las fronteras culturales, religiosas y nacionales que tradicionalmente han reprimido nuestra atracción natural recíproca, la co-

13. Al Farabi, *The Political Regime*, in Ralph Lerner y Mushin Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1963, p. 32, traducido aquí al español.

munización conlleva esta propensión a actuar como “animales sociales” a un nivel universal, no por una voluntad divina, sino simplemente demostrando los beneficios que podría traer a todos el actuar conjuntamente.

El estado moderno ha creado y desarrollado el paradigma maquiavélico hasta sus límites. Esto es evidente en las actitudes, por ejemplo, de las dos naciones que hoy encarnan las tradiciones occidental y oriental, Estados Unidos y China. Empero la mundialización ha abierto una brecha que será difícil cerrar. Los comunes constituyen una verdadera oportunidad de abrir esta brecha y encabezar la marcha hacia nuevas formas de gobernanza que trascienden las fronteras enmarcadas por el estado y el mercado. Establecer un contrato social mundial en torno a los comunes podría ser un paso significativo hacia el desarrollo de una sociedad mundial que podría hacer retroceder la propensión natural del estado y del mercado a devorar nuestro sentido colectivo de libertad, justicia y dignidad.

El desarrollo de una sociedad mundial es entonces concebible en la medida en que sea posible monitorear la diversidad de experiencias que giran alrededor de la gestión desde abajo de los comunes. Esta perspectiva puede devenir cada vez más importante a medida que estas experiencias conformen progresivamente un sistema adaptable de gobernanza que se alimenta a su vez de estas experiencias prácticas. Es a través de ellas y siguiendo un conjunto de principios universales vinculantes que sostienen tal sistema de gobernanza mundial que podremos lograr un contrato social mundial.

La elaboración de un sistema de gobernanza en torno a los comunes se apoya entonces sobre la capitalización de estas experiencias y sobre la manera en que se pueden defender estos principios universales. Es bastante sencillo determinar lo que pueden ser estos principios pues giran esencialmente en torno a la libertad y la justicia: la libertad de todos de compartir los comunes de manera justa. Estos principios fundamentales implican otros o los hacen entrar en juego, como la responsabilidad, la dignidad o la solidaridad, pero constituyen una suerte de *principios básicos* sin los que no se puede concebir ningún sistema de gobernanza justa. Qué clases de instituciones, procesos y mecanismos requerirán es más complicado determinar, pero tendrán esencialmente dos funciones: asegurar que se respeten y protejan estos principios e impedir que el estado y el mercado cerquen los comunes.

John Rawls postuló notablemente en su visión de la sociedad justa que los “bienes colectivos” son una parte fundamental del contrato social, estableciendo la primacía de la justicia como el principio que sostiene el contrato para resolver la tensión entre *la identidad de intereses y el conflicto de intereses*:

“Supongamos, para fijar la ideas, que una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que reconocen en sus relaciones ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que forman parte de él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes, se caracteriza típicamente tanto por el conflicto como por la identidad de intereses. Hay una identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos. Hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con objeto de perseguir sus fines, cada una de ellas prefiere una participación mayor a una menor. Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre las diferentes opciones y para suscribir un acuerdo sobre la distribución de los beneficios. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada tanto de los beneficios como de las cargas que genera la cooperación social.”¹⁴

14. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 18

9.

Propuestas para avanzar

El interés creciente acerca de los comunes, no sólo en los círculos intelectuales y políticos innovadores, sino también en sectores cada vez más amplios de los llamados nuevos movimientos y redes sociales, expresa una tendencia profunda hacia la búsqueda de nuevos paradigmas civilizatorios. Cada vez que la humanidad ha enfrentado desafíos cruciales ante crisis que resquebrajan profundamente los cimientos sobre los cuales ha transitado hasta entonces, ideas y movimientos nuevos buscan salidas innovadoras. No todos logran prosperar y en muchas y dramáticas ocasiones, las ideas y movimientos que se postulaban portadores de cambios profundos han llevado a los pueblos a callejones sin salida cuando no a los despeñaderos de la historia. El futuro inmediato de los comunes no está garantizado. Su expansión es necesariamente una lucha compleja y repleta de obstáculos, no sólo por la pesantez de los estados y la capacidad del mercado capitalista para superar las crisis, sino sobre todo, por los resentimientos atávicos que dividen a los pueblos y la inercia de las representaciones y las ideas que impiden ver los caminos hacia otro futuro.

Sin embargo, las diversas iniciativas en curso desarrolladas por los nuevos movimientos y redes sociales son portadoras de ese otro futuro indispensable en esta etapa de la historia de la humanidad. Muchos de estos movimientos y redes se desarrollan subterráneamente o no aparecen en los media tradicionales. Los arquitectos y constructores de Internet, por ejemplo, han permitido que millones de utilizadores, mayoritariamente jóvenes, tejan redes cooperativas de intercambios múltiples y en situaciones críticas, como las recientes movilizaciones sociales que echaron por tierra las dictaduras en Túnez y Egipto, jueguen nuevos roles políticos desechando las lógicas partidarias e institucionales incapaces de canalizar esas reivindicaciones por libertad y justicia.

Asimismo, en vastas zonas rurales y en barrios de grandes ciudades, desde hace más de dos décadas, se ven crecer numerosos emprendimientos de economía solidaria abarcando diversos campos de la agroecología, las tecnologías sustentables, los barrios ecológicos, las construcciones bioclimáticas y muchos más.

Los nuevos flujos migratorios regionales y transcontinentales son también expresión de esta búsqueda de nuevos territorios comunes. Aunque esta afirmación puede resultar paradójica puesto que los migrantes sufren persecuciones y vejaciones múltiples, son portadores de nuevas ciudadanía que desbordan las fronteras y poco a poco, a pesar de las discriminaciones cotidianas, van tejiendo nuevos espacios multiculturales, develando a menudo silenciosamente las concepciones y prácticas de encerramiento en que el modelo dominante ha atrincherado a las diversas clases y capas sociales.

Los comunes van apareciendo así desde abajo, como nuevas perspectivas plurales y cuidadosas de desprenderse de visiones ideológicas y prácticas sectarias que, principalmente en el siglo XX, entramparon las energías de los sectores populares por sociedades solidarias y justas.

Un movimiento pequeño aún pero decidido ha tomado raíz en estos últimos años y ha lanzado varias iniciativas interesantes e innovadoras, notablemente para educar al público, avanzar en nuestra comprensión de los comunes y más generalmente poner los comunes y la comunización en el primer plano de nuestras preocupaciones actuales.

Las propuestas están en gran medida basadas en este enfoque y en esta estrategia, buscando ampliar la esfera a una población más grande, diversa y mundial. Parece imperativo por razones éticas e históricas que un movimiento mundial se arraigue en aquellas regiones del mundo que hasta ahora han sido víctimas del saqueo de los comunes. De igual modo, las diferentes ideas que pueden contribuir a la argumentación intelectual del movimiento de comunización deben venir de diferentes tradiciones y culturas porque es necesario analizar estas cuestiones con ideas nuevas.

El movimiento de comunización ha sido hasta ahora en gran medida llevado adelante por activistas, sobre todo occidentales, entre los cuales muchos son abiertamente de izquierda. Esto a veces desconcierta y puede provocar malentendidos en contextos políticos cada vez más polarizados. Los comunes pertenecen a todos y es necesario invitar a individuos de diferentes medios

con diferentes perspectivas a participar en el proceso. Los comunes atraviesan las barreras culturales, sociales y políticas, lo que significa que es importante que el lenguaje utilizado sobre los comunes sea comprensible para personas de diferentes medios y refleje su diversidad.

Por último, cuando se piensa en propuestas e iniciativas, es importante tener presente que las metas realistas ofrecen mayores garantías para producir resultados que las metas idealistas. Desde un punto de vista intelectual, el idealismo es efectivamente importante para quebrar el *statu quo* pero no se debe ocultar el hecho que poderosos intereses socavarán sistemáticamente todo intento de cambiar las reglas del juego. Dicho esto, en el contexto mundial político actual, nunca ha sido mayor el poder de la llamada opinión pública y una estrategia que busque incidir en ella es la que probablemente dará resultados, razón de más para concentrarse en ese ámbito.

10.

Pistas de trabajo

- Los comunes y la comunización son conceptos nuevos con los que sólo una minoría relativa de expertos y de individuos interesados están familiarizados. Se deben redoblar los esfuerzos para educar al público mediante campañas de concientización a través de los medios de comunicación, Internet y otros vectores de comunicación de masas. ¿Cuál es la diferencia entre los bienes comunes y los comunes? ¿Qué es la comunización? ¿Qué tipos de bienes comunes hay? Estos son los tipos de preguntas a las que la mayor parte de nosotros, niños incluidos, debería poder responder fácilmente. Se necesita multiplicar iniciativas como la lanzada en 2012 por el Instituto de las Naciones Unidas para la Formación Profesional y la Investigación (Ginebra) y la Universidad Notre Dame (Estados Unidos), que proponen cursos en línea sobre los comunes.

- Se debe llevar a cabo una evaluación exhaustiva y regular por expertos sobre las diversas experiencias de gestión de los comunes que se han logrado implementar a través del mundo. Éstas se deben publicar a su vez en un sitio web que podría volverse un centro de recursos para la comunización.

- Ya los “comunales” organizan seminarios, como lo hace la red *On the Commons* basada en Minneapolis. Hace falta más, sobre todo en donde se puedan compartir diferentes tipos de experiencias. Hay que esforzarse en promover participación internacional, de actores y pensadores.

- Se debe constituir un grupo de trabajo *permanente* de pensadores y expertos internacionales sobre los comunes para desenredar las complejas bases teóricas que es necesario desarrollar para que la comunización se presente como una alternativa viable al régimen de gobernanza mundial vigente.

- Los “pensadores” y los “actores” se miran a menudo de lejos, a veces con algo de desprecio. Pero si se quiere avanzar los dos son cruciales. Se les debe incitar a encontrarse lo más seguido posible, a aprender de sus diferentes perspectivas y a trabajar juntos de manera colaborativa.

- Para evaluar el progreso, se podría desarrollar un “índice de comunización” usando indicadores adecuados que a su vez podrían darnos una comprensión más precisa del proceso.

- Como el reflejo del cercamiento está profundamente arraigado en las actitudes opuestas a los comunes, se necesita promover respuestas jurídicas, nacionales e internacionales para contener este proceso.

- En fin, uno de los puntos débiles de este proceso de comunización, es la fragmentación que persiste entre los mismos actores y movimientos portadores de una nueva visión y práctica de los comunes. Paradojalmente, aunque las tecnologías de comunicación y los medios de transporte facilitan las comunicaciones como nunca antes, los contactos directos y las iniciativas conjuntas entre los actores y movimientos son casi inexistentes. Los jóvenes y mujeres que han ocupado los primeros lugares en la lucha contra las dictaduras de Túnez y Egipto no se conocen con los jóvenes estudiantes chilenos que luchan por un sistema educativo accesible y justo. Los pueblos originarios que luchan por salvaguardar los territorios frente a las empresas extractivas y de transporte, que dañan irremediamente la naturaleza en el altiplano andino, no articulan sus esfuerzos con los miles de pescadores artesanales africanos y asiáticos que velan por la protección de los recursos marinos.

Los ejemplos son múltiples y diversos. Quizás uno de los rasgos esenciales de la expansión de los comunes sea su diversidad y no se debe pretender aunar todos los esfuerzos en un sólo receptáculo. Sin embargo, una articulación entre todas esas iniciativas, que supere la fragmentación actual, deviene una tarea histórica indispensable sobre todo porque los sectores dominantes y el mercado capitalista sí han tejido redes globales, y continúan, afianzando su dominio a escala mundial.

Construir los mecanismos de articulación entre los actores portadores de los comunes, asegurando la diversidad del conjunto, requiere inventar y poner en práctica las respuestas a los desafíos del presente, arraigados en los contextos de cada uno, de cada pueblo. Implica reconocer las diferentes sabidurías presentes en todos los continentes, en todos los pueblos, sin pretender que una sola sea la referencia indiscutible. Los fundamentos de una nueva arquitectura de la gobernanza mundial construida a partir del desarrollo de los comunes deben ser elaborados con espíritu crítico y democrático. Esto es indispensable puesto que los cambios de los sistemas políticos capaces de cimentar una nueva arquitectura del poder de lo local a lo mundial, deben ser necesariamente duraderos y sostenibles. Estas tareas pueden parecer utópicas, pero ya están apareciendo en las luchas cotidianas de los que construyen los comunes desde los territorios hasta el mundo.

www.gobernanza-mundial.org



Este cuaderno es publicado con el apoyo de la Fundación Charles Léopold Mayer

fph | Fondation Charles Léopold Mayer
pour le Progrès de l'Homme