

# Bienes comunes<sup>\*</sup>

## Common goods

Luis Lloredo Alix  
 Universidad Autónoma de Madrid  
 ORCID ID 0000-0002-5483-7346  
[luis.lloredo@uam.es](mailto:luis.lloredo@uam.es)

Cita recomendada:

Lloredo Alix, L. (2020). Bienes comunes. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 19, pp. 214-236.  
 doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5709>

Recibido / received: 09/04/2020  
 Aceptado / accepted: 12/09/2020

### Resumen

Los conceptos de bienes comunes, bienes comunales, comunes, procomún o similares han inundado el escenario de la discusión filosófico-política de los últimos años. El debate ha (re)surgido en la arena de la teoría económica, pero se ha trasladado al ámbito jurídico, sociológico y filosófico, dando lugar a una proliferación de sentidos o acepciones de los términos mencionados, que además se deben a tradiciones de pensamiento diversas. En estas páginas se propondrá un mínimo mapa conceptual de los «bienes comunes», en el que se expondrán las principales tensiones sobre las que pivotan las diferentes teorías de lo común, se sintetizarán las áreas donde la teoría y la praxis de los comunes han sido más fructíferas, y se diferenciarán cinco grandes familias de significados.

### Palabras clave

Bienes comunes, comunes, bienes comunales, anarquismo, propiedad, público-privado, anticapitalismo, ecologismo.

### Abstract

*The concepts of common goods, commons, communal goods, and other similar notions, have become ubiquitous in current political philosophy. The debate has (re)emerged especially among economists, but has also been active within legal theory, sociology and philosophy. As a result, many senses of commons or common goods have arisen, giving place to different traditions. Hereafter I will draft a modest conceptual map of the commons-theories. I will expose the main political and conceptual tensions throughout which these theories oscillate and I will outline the principal areas where both the theory and the practice of commons have been most successful. I will end with a distinction of five different commons-conceptions.*

### Keywords

*Common goods, Commons, communal goods, anarchism, property, public-private, anticapitalism, ecologism.*

\* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto BICOM: «Bienes comunes: articulación cívica y jurídica» (CAM-UAM), dirigido por Ricardo Cueva y Luis Lloredo, cuya referencia es SI/PJI/2019-00474. Agradezco a mis colegas del equipo de investigación, que me hicieron muchas y juiciosas observaciones en un seminario que celebramos en el mes de mayo de 2020. También estoy en deuda con José María Sauca, que me dio la oportunidad de presentar el trabajo en un provechoso seminario del Workshop en Cultura de la Legalidad celebrado en el mes de junio.

SUMARIO. 1. Introducción. 2. Historia contemporánea de los bienes comunes. 3. De los comunes al *commoning*: las múltiples facetas de lo común. 4. Cinco grandes concepciones sobre «lo común». 4.1. Los bienes comunes como «bien común» (I): la concepción teológica. 4.2. Los bienes comunes como «bien común» (II): la concepción económica. 4.3. Los bienes comunes como «*common goods*»: la concepción jurídica. 4.4. Los bienes comunes como «bienes comunales»: la concepción comunalista. 4.5. Los bienes comunes como «*commoning*»: la concepción política. 5. A modo de conclusión: ¿es compatible el derecho con los comunes?

## 1. Introducción

Comunes, bienes comunes, comunales, procomún, *commons*, *commoning*, son algunas de las diversas expresiones que se han (re) introducido en el vocabulario jurídico-político contemporáneo, dando lugar a lo que ya podría considerarse un nuevo paradigma, tanto en sentido político como epistemológico (Laval y Dardot, 2015). Como siempre sucede en estas ocasiones, no todos los usos que se hacen de dichos términos resultan congruentes entre sí, ni todas las veces se respeta el núcleo semántico que, por razones históricas, conceptuales o ideológicas, le correspondería a la idea de los comunes. De alguna manera, la popularidad del vocablo –con todas sus variantes– ha terminado produciendo que tanto políticos como académicos lo quieran emplear a toda costa, convirtiéndose a menudo en un mero expediente retórico (Rendueles y Subirats, 2016, pp. 10-15). Esto hace que a veces resulte difícil saber qué es exactamente un bien común, o qué quiere decir en concreto la apelación a «lo común».

En estas páginas trataré de ofrecer un mínimo mapa conceptual, en el que propondré distinguir varios usos distintos, aunque interrelacionados, del concepto de bienes comunes. Debo advertir que se trata de una labor condenada al fracaso desde su mismo inicio, ya que el universo de usos de todas estas expresiones es demasiado rico y polifacético como para poder trazar distinciones nítidas. Además, la historia que acompaña a la noción de «lo común» es muy densa y de larga data (Linebaugh, 2013; Gierke, 1868), por lo que el mapa que pretendo sugerir será inevitablemente parcial y fragmentario. Como no creo que sea posible un buen análisis sin un mínimo soporte histórico, comenzaré con unas breves notas sobre el resurgimiento contemporáneo de los bienes comunes, que entronca a su vez con una larga tradición (§2). A continuación, expondré algunas facetas sobre las que se ha planteado la posibilidad de una gestión comunal –comunes digitales, espacios urbanos, cuidados–, que a su vez ponen de manifiesto una reorientación del discurso, cada vez más proclive a hablar de *commoning*, subrayando así que lo común no depende de ciertas cualidades de las cosas, sino más bien de prácticas tendentes a «comunalizar» espacios de la vida (§3). Una vez bosquejado así el acervo de usos, distinguiré cinco grandes sentidos de los bienes comunes en nuestros días (§4). Terminaré con una brevísima coda sobre comunes y derecho (§5).

## 2. Historia contemporánea de los bienes comunes

La historia de los bienes comunes es tan antigua como la humanidad. La organización comunal de los campos fue la regla socioeconómica predominante durante la larga época en que las civilizaciones fueron eminentemente agrarias (Altamira, 1890, pp. 53 ss.; Rexroth, 1974). Se trata de una forma de gestión de los recursos que se ha transmitido a nuestros días de manera más o menos vestigial –ahí están los casos

del *auzolan* vasco, la *Gewere* germánica o la *andecha* asturiana—, aunque algunas variantes se han mantenido con cierta vitalidad en aquellas regiones del mundo sometidas otrora al dominio colonial, donde existe todavía una fuerte presencia indígena: los ejidos en México, las mingas en Bolivia o los quilombos en Brasil (Comunaria.net, 2017). La prevalencia de la propiedad comunal empezó a quebrarse en los albores de la modernidad, con el surgimiento de nuevos poderes de índole privada o estatal que, actuando por separado o de consuno, iniciaron un imparable proceso de mercantilización y cercamiento de las propiedades que hasta entonces habían sido colectivas. Esto motivó, entre otras cosas, la diatriba intelectual entre la noción franciscana del *usus* —que predicaba el goce directo de los bienes, en régimen de acceso abierto— y la escolástica tardomedieval, que empezó a teorizar la propiedad privada como un derecho absoluto de excluir a los demás del uso y disfrute de determinados recursos (Ciervo, 2012, pp. 45 ss.).

El resto de la historia es bien conocido. Pese a no pocas resistencias, las revoluciones liberales se auparon sobre un pacto económico-social que entronizaba la noción absoluta de propiedad, que además pasaba a concebirse según una implacable lógica binaria: o pública —es decir, estatal— o privada. Este proceso de cercamiento y expropiación no hizo sino agudizarse durante los siglos XIX y XX, pese a los numerosos movimientos que, desde orientaciones socialistas, comunistas, anarquistas o indigenistas, trataron de revertir las nefastas consecuencias sociales y ecológicas que semejante proceso estaba acarreado (Roa, 2017). Pero contar esta historia con detalle exigiría demasiado tiempo, por lo que a continuación me centraré únicamente en el último periodo, a saber, las dos primeras décadas del siglo XXI.

Desde un punto de vista contemporáneo, el debate sobre los comunes se reabrió oficialmente —aunque venía labrándose al menos desde los años noventa— en 2009, con motivo de la concesión del Premio Nobel de Economía a Elinor Ostrom, por su trabajo acerca de los comunes, los mecanismos de cooperación y las instituciones de acción colectiva. El libro clave de Ostrom, *Governing the Commons*, supuso un hito como catalizador de una abundantísima literatura en diversos ámbitos de las ciencias sociales —economía, sociología, derecho—, ya fuera como comentario, apostilla o crítica a su concepción de los bienes comunes, ya fuera como invitación a pensar sobre el ámbito de lo común desde otras tradiciones de pensamiento o marcos epistemológicos. En cualquier caso, me parece importante subrayar que el trabajo de Ostrom no fue «pionero», como se suele escuchar a veces, sino que más bien sirvió para recolocar en la agenda académica, sobre todo en sede económica, un viejo tema de la filosofía política (Esposito, 2012, p. 21 ss.). No en vano, la voz «comunes» nos remite a tradiciones de pensamiento como la del comunismo, el comunitarismo o el comunalismo que, sin identificarse necesariamente con ella, se desarrollaron para dar respuesta a problemas parecidos a los que están detrás del auge contemporáneo de «lo común».

La investigación de Ostrom trataba de rebatir una de las asunciones más arraigadas de la teoría económica neoclásica, según la cual las instituciones de propiedad común o colectiva —pastos, bosques, ríos, montes, etcétera— tienden a la sobreexplotación y, por consiguiente, al agotamiento del recurso. Se trata de una idea popularizada bajo el nombre de «tragedia de los comunes» por Garret Hardin, un ecólogo estadounidense de inspiración malthusiana, que elaboró su teoría mediante la metáfora de un pastizal de propiedad común (Hardin, 1968). Al no existir restricciones para su uso, por tratarse de un bien no excluyente, los pastores emplearían el predio como alimento de sus respectivos rebaños de forma abusiva, siguiendo de forma egoísta y unilateral sus respectivos intereses, hasta el punto de superar la capacidad reproductiva del ecosistema, que quedaría condenado a la desertización. En cambio, si el campo hubiera estado bajo un régimen de propiedad

privada, el dueño se habría hecho cargo de mantener el recurso, estableciendo derechos de uso basados en una correlativa prestación económica, que, a su vez, habría tenido un doble efecto: 1) el de la disuasión, porque no todos los potenciales usuarios habrían sido capaces de pagar la cuota, lo cual habría evitado la masificación propiciada por el libre acceso, y 2) el de la responsabilidad propiciada por el autointerés, puesto que el propietario individual habría tenido cuidado de no sobreexplotar el terreno, al depender su ganancia de la sostenibilidad de la propiedad.

La mayor parte de las críticas se ha enfocado en censurar el primero de estos dos supuestos. Se ha subrayado así la inequidad de un modelo económico que estaría diseñado únicamente para los propietarios y para los que, no siendo propietarios, disponen de un nivel de renta suficiente como para convertirse en consumidores y productores capaces de generar alguna suerte de plusvalía. Sin embargo, a la luz de la deriva del capitalismo especulativo de las últimas décadas, cabría también impugnar el segundo supuesto, a saber, la candorosa idea del «propietario-cuidador». En efecto, la proliferación de empresas de inversión sin finalidad productiva alguna –los fondos de inversión libre, de capital riesgo o los llamados fondos buitres–, que se basan en la compraventa abusiva y lucrativa de deuda, o que se dedican a crear empresas-pantalla destinadas a obtener ventajas fiscales mediante una compleja ingeniería financiera, o que invierten especulativamente en iniciativas empresariales para después abandonarlas, una vez alcanzado un determinado umbral de beneficios, demuestran que la privatización no conduce necesariamente a un mejor cuidado de los recursos, sino incluso a lo contrario: a la explotación sistemática de los trabajadores, al desmantelamiento de proyectos económicos y al expolio de los ecosistemas (Harvey, 2014, p. 213 ss.). En este sentido, no sólo es que la universalización del modelo «propietarista» sea desigualitaria, sino que tampoco es eficiente ni sustentable en términos ecológicos.

Pero esto no debería sorprendernos. Si hacemos caso de la clásica exposición histórica de Werner Sombart acerca de los orígenes del capitalismo, veremos que uno de los síntomas más evidentes de la aparición del espíritu de lucro subyacente a dicha concepción económica fue, precisamente, el auge de la piratería: el motor que impulsaba a los piratas no era ni la subsistencia ni el afán productivo, sino la voluntad de enriquecimiento (Sombart, 1998). Y éste es un fenómeno que se repite hoy a escala global de la mano de ese tipo de empresas a las que acabo de aludir. Lo importante a nuestros efectos es que la distinción entre esos dos tipos de críticas contra la tragedia de los comunes es significativa, porque delimita dos concepciones notablemente distintas de «lo común». Por un lado, están aquellos que, como Christian Felber o Jean Tirole, apuestan por reconstruir la economía capitalista en clave más humana, reivindicando explícita o implícitamente un modelo empresarial responsable y sometiendo los principios del libre mercado a determinados fines o prácticas tendentes al «bien común»: producción ecológicamente sustentable, paridad de género en las empresas, justicia salarial, economía cooperativa (Felber, 2012, pp. 58-59; Tirole, 2017). Por otro lado, están aquellos que, como Ugo Mattei, Massimo De Angelis o Silvia Federici, se declaran abiertamente contrarios al capitalismo, en tanto que no se trataría de un modelo desigualitario por razones contingentes –es decir, que podría haber sido de otro modo– sino que es el fruto de una constitución económica, social y cultural de raíz patriarcal, antidemocrática y extractivista, lo cual lo hace incompatible con una idea verdaderamente revolucionaria de los comunes (Mattei, 2015, p. 14; De Angelis, 2017, p. 357 ss.; Federici, 2018).

Más adelante sintetizaré las diferentes corrientes que cabe diferenciar en la literatura sobre bienes comunes. Pero, de momento, regresemos a la metáfora del pastizal. Ermanno Vitale ha señalado, con razón, que Hardin no tenía en mente esa defensa de la privatización neoliberal que le imputan las corrientes críticas (Vitale,

2013, pp. 7-10). Primero, porque su enfoque era el de un científico que se limitaba a señalar las aporías de la escasez en un mundo cuyos recursos son limitados y cuyas formas de organización no están pensadas para hacer frente a la sobreexplotación de los ecosistemas naturales. Y segundo, porque la propuesta de Hardin no iba en la línea de la privatización, sino más bien –aunque sus «soluciones» eran más bien vagas– de la estatalización: para evitar la tragedia de los comunes, es necesario articular sistemas de coerción públicos y eficientes. Sea como sea, esto nos ayuda a definir con más claridad la apuesta de los comunes y volver al planteamiento de Ostrom con el que arrancábamos. Y es que, precisamente, los comunes se definen como aquellos bienes que no están sujetos ni a las reglas del mercado ni a la gestión coercitiva del Estado; que no se ubican ni en la categoría de la propiedad privada ni de la propiedad pública, sino que se basan en los principios de uso, libre acceso, cooperación y autogestión. En este sentido, poco importa si el propio Hardin no aspiraba a alentar el proceso de liberalización masiva al que llevamos asistiendo desde los años setenta del siglo XX. El hecho es que buena parte de esas políticas privatizadoras se han apoyado intelectualmente en la supuesta imposibilidad de construir espacios de gestión comunal de los recursos y en la presunta ineficiencia del Estado para desarrollar un modelo de gestión y protección de los mismos.

En efecto, la metáfora de Hardin, junto a algunas otras que pueblan el imaginario de la teoría económica contemporánea –el dilema del prisionero, el problema del «gorrón» o *free-rider*, así como la imagen opuesta del Leviatán–, han contribuido enormemente a generar esa visión de las cosas, según la cual no queda más remedio que movernos en la asfixiante dicotomía de lo público o lo privado. El peligro de esas metáforas es que frecuentemente no están basadas en una investigación empírica de cómo funcionan de facto los regímenes de autogestión, sino que simplemente apuntalan prejuicios ideológicos de forma gráfica y persuasiva (Ostrom, 2011, pp. 36-69). Por otra parte, como ha destacado Ugo Mattei, la alternativa dilemática entre lo público y lo privado no es más que una cortina de humo que encubre la realidad histórica y sociológica del Estado moderno, que nació y se desarrolló como un agente privado más, operando sobre la base de intereses particulares, a veces en competencia y a veces en connivencia con otros poderes privados (Mattei, 2013, pp. 50-60). El hecho es que, en la actualidad, estos poderes privados hacen uso de los Estados para desarrollar sus negocios de forma más lucrativa, ya sea empleando las estructuras estatales de forma episódica a través del soborno, el chantaje u otras formas de corrupción, ya sea determinando la agenda político-legislativa mediante *lobbies* y un eficaz control de los medios de comunicación, o cooptando el entramado institucional en un sentido integral, a base de múltiples dispositivos socioculturales que tienden a formar élites políticas y económicas que transitan sin solución de continuidad desde lo público a lo privado y viceversa. Todo ello hace que las distinciones público-privado y Estado-mercado sean más bien ilusorias: vivimos en un capitalismo de la inmanencia, donde la dominación se ejerce desde todos los intersticios del sistema, como una presencia ubicua que no se coloca en un plano trascendental, sino que impregna todas las esferas (Hardt y Negri, 2005, p. 20 ss.).

Frente a esta concepción dilemática, Ostrom dedicó buena parte de su vida a estudiar numerosos casos de gestión comunitaria de recursos, con el fin de demostrar que es perfectamente posible diseñar instituciones de acción colectiva basadas en la cooperación no mediada por el Estado. En su clásico *Governing the Commons* expuso varias de estas experiencias de índole local, casi todas ellas relacionadas con el uso y la gestión cooperativa de bienes naturales: campos de labor, montes, acequias, cuencas fluviales, bosques, pesquerías, etcétera. Los casos analizados iban desde pequeñas comunidades de un centenar de personas hasta instituciones que rondaban los quince mil individuos. Pero, más allá de la exposición descriptiva de una serie de

experiencias, el propósito de Ostrom era identificar las condiciones empíricas que hacen posible el éxito de tales prácticas, con el fin de elaborar un catálogo de principios que deben respetarse para instituir marcos de acción colectiva eficaces y duraderos. La mayoría de estos principios, si no todos, tenían que ver con la importancia de la comunicación y la deliberación. O, dicho de otro modo: Ostrom descubrió que, para desarrollar sistemas de producción o gestión comunal, hacen falta instituciones ampliamente participativas, donde la comunicación y la deliberación colectivas desempeñan un papel fundamental. Con ello refutaba un presupuesto cuestionable en el que se apoyaba la metáfora de Hardin, a saber: la presunción de que los pastores usan el predio sin comunicarse entre sí. Según Ostrom, cuando los «comuneros» dialogan entre sí, discutiendo y poniéndose de acuerdo respecto a las reglas que deben gobernar el uso de los recursos –así como las sanciones aplicables en caso de incumplimiento– el sistema tiene probabilidades mucho más altas de alcanzar niveles óptimos de apropiación y de perdurar en el tiempo (Ostrom, 2011, p. 309 ss.).

### 3. De los comunes al *commoning*: las múltiples facetas de lo común

La conclusión anterior demostró ser interesante por varias razones. Primero, porque sugiere que la clave de una gestión eficaz de los bienes comunes no depende necesariamente de la existencia de comunidades basadas en la posesión de rasgos culturales, étnicos o religiosos homogéneos, sino de una serie de diseños institucionales que permiten generar redes de organización operativas, incluso entre sujetos o poblaciones dispares. En pocas palabras: que no siempre es necesaria la preexistencia de una comunidad culturalmente determinada como soporte ontológico de la gestión comunal de determinados bienes. Esto le ha valido alguna que otra crítica desde perspectivas decoloniales, que le reprochan falta de radicalidad en su crítica al individualismo, desatención a una fecunda tradición de pensamiento «comunitario» que es consustancial a muchos pueblos indígenas, así como una suerte de blanqueamiento de la idea de comunidad, que en el planteamiento de Ostrom quedaba des-sustancializada y desvinculada de una idea robusta de solidaridad social (Puello-Socarrás, 2015). Pero, al mismo tiempo, esa visión institucional de lo común le permitió a Ostrom escapar de la tentación comunitarista y ejercer como plataforma de planteamientos republicanos y autogestionarios, que han hecho de su propuesta una fuente de inspiración para numerosos proyectos político-sociales, más allá de la lógica liberalismo-comunitarismo. Beben de ella, por un lado, enfoques deliberativos más bien reformistas, aunque críticos con el individualismo posesivo del sistema capitalista, que han tratado de concretar la institucionalización de lo común a través de la ética del discurso y la racionalidad comunicativa (Ramis, 2017, p. 339 ss.). Y beben de ella, por otro lado, corrientes que se anclan *lato sensu* en la tradición libertaria o asamblearia (Hardt y Negri, 2019).

El enfoque institucional de Ostrom es interesante, además, porque resulta útil para diferenciar corrientes distintas respecto al concepto de bienes comunes. Por un lado, estaría la perspectiva de quienes entienden lo común de forma esencialista, como un atributo de determinados bienes que, por su naturaleza intrínseca, no pueden ser apropiados privadamente –el sol o el aire, por ejemplo– y deberían ser blindados en tanto que «bienes comunes de la humanidad» (Gordillo, 2006, pp. 11-19). También cabrían aquí las tesis que restringen las formas de gestión comunal a aquellas poblaciones o culturas que aún mantienen lazos de solidaridad fuertes –algunos pueblos indígenas– y que, por tanto, tienen una concepción no individualista de las relaciones sociales. Por otro lado, en cambio, estarían aquellos que entienden lo común como el fruto del *commoning* –comunizar–, no tanto como un hecho preexistente o como una cualidad intrínseca de determinadas cosas, sino como el resultado de una serie de prácticas e instituciones que aspiran a trabajar en común y

resignificar comunitariamente los espacios o los bienes que, desde la lógica tradicional, eran percibidos como privados o estatales. En este sentido, tal y como expresan Laval y Dardot, «lo común debe ser pensado como una co-actividad, no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión» (2015, p. 57).

Desde la perspectiva esencialista, lo común es más bien un atributo de cierto tipo de cosas o cierto tipo de culturas y sólo respecto de ellas puede prosperar. Tanto en uno como en otro caso subyace el riesgo de una interpretación conservadora o meramente reformista de lo común. En efecto, desde este planteamiento, el discurso sobre lo común se acepta sólo de forma selectiva, como una corrección puntual de la lógica público/privado. La teoría económica, por ejemplo, suele ser bastante celosa en la distinción de clases de bienes sobre la base de los criterios de la exclusividad (la posibilidad de excluir del uso a quien no es propietario) y la rivalidad (un bien es rival cuando su consumo por parte de un individuo reduce su disponibilidad para los demás). En torno a ambos ejes se ha propuesto una clasificación que diferencia entre bienes privados, públicos, comunes y bienes club. No vale la pena introducimos en los pormenores de la distinción, porque ello nos llevaría a penetrar en una casuística compleja y un tanto resbaladiza. Pero, sobre todo, porque la propuesta descansa en un supuesto que, a la vista de las prácticas de apropiación del capitalismo contemporáneo –los cercamientos o *enclosures*, como se suelen denominar–, ha dejado de ser válido: la imposibilidad de mercantilizar determinadas cosas como el mar o el aire, que resultaba evidente a ojos de los jurisconsultos romanos, ha quedado en entredicho desde el momento en que las empresas compran islas o privatizan playas, y los Estados gravan con impuestos el aprovechamiento de recursos básicos como el sol. Así las cosas, reservar la etiqueta de comunes para aquellos bienes que se consideran «inapropiables» es una vía poco prometedor, porque la deriva biopolítica y extractivista del capitalismo ha demostrado que todo, absolutamente todo, es susceptible de apropiación, ya sea privada o estatal (Caffentzis y Federici, 2014).

Desde la perspectiva del *commoning*, definir algo como común no depende de las «propiedades» intrínsecas de la cosa, sino de la voluntad política por concebir determinados bienes o espacios como objetos de disfrute por parte de toda la comunidad, y sobre la base de los principios del uso, el libre acceso y la autogestión cooperativa. La contribución filosófica de Roberto Esposito fue muy clarificadora a este respecto. En su clásico estudio sobre la comunidad, apoyado en una investigación que se retrotraía hasta el origen etimológico de la palabra –del latín *munus*: don o deuda–, el filósofo italiano mostró cómo la comunidad debe entenderse en tanto que labor colectiva, como una suerte de trabajo de todos para con todos los demás, como una deuda que todos tenemos respecto de los otros y que no termina de saldarse nunca. En ese sentido, la comunidad no es un hecho, sino un proceso, un vacío que debe llenarse una y otra vez a través de la creación de lazos de solidaridad. Pero, atención, se trataría de lazos de solidaridad que no se apoyan en una pertenencia compartida, en una suerte de esencia transpersonal, sino en un hacer en común (Esposito, 2012, pp. 22-30). Todo esto explica que el discurso sobre los bienes comunes haya ido cediendo el paso a una retórica sobre *lo común* –en singular–, sobre los *comunes* –no sólo bienes–, o incluso sobre el *commoning*, una expresión que podría traducirse como comunizar, y que trata de subrayar las ideas de proceso y de co-producción (Rendueles y Subirats, 2016, p. 106). Se trata de una reinención del comunismo, si se quiere, pero que huye a partes iguales del estatismo hiper-burocratizado típico del siglo XX y del comunitarismo identitario de determinadas formas de posmodernidad (Laval y Dardot, 2015, p. 69 ss.).

Buena parte de este desplazamiento semántico se debió al descubrimiento de los «comunes inmateriales» –información, cultura, conocimiento–, que pusieron de

manifiesto la posibilidad de trasladar los principios de la gestión comunitaria más allá del ámbito agrario o rural. Tengamos en cuenta que, mucho antes del debate contemporáneo que estoy bosquejando en estas páginas, hubo una larga y fecunda tradición comunalista inspirada por ideales libertarios, cuyo denominador común se encontraba, precisamente, en una reivindicación más o menos «bucólica» de las pequeñas comunas, donde es factible la práctica del apoyo mutuo, de relaciones estrechas de vecindad y de una gestión sostenible de los recursos (Abad de Santillán, 1993). Además de esta tradición libertaria, el comunalismo tenía una larga historia, en Occidente y fuera de Occidente, siempre vinculado a la noción de propiedad comunal, así como a formas de producción pre-capitalistas (Altamira, 1890). Tanto en uno como en otro caso, la idea de bienes comunes solía asociarse a formas colectivas de apropiación de la tierra, el agua o los bosques y, en ese sentido, no parecía tener mucho recorrido en el seno de nuestra sociedad globalizada e hiper-industrializada. Por ello, la propuesta de extender la esfera de lo común a otros problemas como el de la propiedad intelectual, la cultura o la investigación, abrió un horizonte de expectativas que ha favorecido la tendencia a hablar de «común» o «comunes», y no de «bienes comunes», una locución que parecía circunscribir la agenda del *commoning* a los objetos materiales.

El entusiasmo con los comunes «digitales» o «cognitivos» se explica por el aura de libertad que rodeó a la sociedad digital en sus comienzos, así como por los principios de gratuidad y libre acceso que originalmente estaban en la base de Internet. Licencias de *Creative Commons*, software libre, plataformas de *Open Access*, enciclopedias colaborativas como Wikipedia... El éxito de éstas y otras experiencias similares dio alas a una mirada más bien esperanzada respecto a las posibilidades de los comunes digitales. El estallido de varios movimientos sociales que se tejieron gracias a la creación de redes de comunicación y participación política a través de la web –*Occupy*, los Indignados, la primavera árabe, etcétera (Castells, 2012)– también contribuyó a generar un cierto optimismo respecto a la aplicación de los bienes comunes en el ámbito tecnopolítico. Además, como ha escrito Rendueles, «por razones cognitivas profundas, somos mucho más colaborativos y generosos con la información y los bienes inmateriales que con los bienes materiales» (2017, p. 53).

Todo ello hizo que, junto a las vivencias de gestión comunal analizadas inicialmente por Ostrom, se disparase la cantidad de prácticas comunitarias en el ámbito de la información, así como el número de análisis teóricos sobre los desafíos de los *commons* en el entorno digital. Como casi siempre ha ocurrido en relación con los comunes, muchos estudios sobre la materia incurrieron en cierto embeleso romántico con el trabajo «cognitivo» como forma paradigmática de trabajo en el capitalismo de la información –pero no todo trabajo es cognitivo–, o con la potencialidad de la red como plataforma para una cultura basada en la cooperación y en el *sharing* de ideas e información (Benkler, 2015; Bollier, 2016, pp. 113-126). Ahora bien, la sociedad digital ya tiene una historia cuyo saldo no siempre es positivo. Así es como han surgido planteamientos más realistas, cuyo objetivo es censurar el fenómeno de los «nuevos *enclosures*», es decir, ese proceso de des-democratización de la red, privatización y mercantilización de la información al que estamos asistiendo en los últimos años.

Sea como fuere, lo cierto es que el discurso y la praxis de los comunes empezó a inundar numerosas parcelas de la vida. Surgieron así propuestas de «comunizar» las ciudades, que pretenden trasladar las clásicas reivindicaciones comunalistas a los espacios urbanos, en el entendido de que el capitalismo contemporáneo ha terminado expropiando los lugares que antaño eran de uso libre y compartido en nuestras ciudades: plazas, jardines, calles, etcétera (Madrilonia.org, 2011, pp. 17-19). En efecto, ámbitos de libre acceso que, hasta hace no mucho, eran empleados sin



mediación de las autoridades públicas, han acabado convertidos en pasto exclusivo para el comercio, el negocio turístico-hostelero, las empresas de infraestructuras, el ocio lucrativo, las casas de apuestas y la especulación inmobiliaria (Harvey, 2013, pp. 117 ss.). El resultado de este proceso es que los espacios supuestamente «públicos» tienden a convertirse en meros lugares de paso, estratégicamente dispuestos para optimizar el consumo privado. Lejos de ser el ágora de deliberación, encuentro y puesta en común que debería representar, lo público ha pasado a ser una simple agregación de espacios privados.

Contra esta peligrosa deriva han surgido numerosos movimientos ciudadanos de índole municipalista o libertaria que, a través de prácticas como los bancos de tiempo, los huertos urbanos, las asambleas de barrio, las federaciones vecinales, los grupos de consumo agroecológico, la *okupación* o la reivindicación por una vivienda digna, han puesto sobre la mesa la necesidad –y la factibilidad– de reconstruir el tejido urbano mediante espacios de producción y reproducción comunitaria (Federici, 2018). Como ha señalado David Harvey, las dificultades de articular un modelo político, económico y social del procomún se ponen particularmente de manifiesto en el «derecho a la ciudad», porque nos movemos en dimensiones que superan, con mucho, la barrera de los quince mil comuneros hasta donde llegaban los ejemplos de Ostrom. De hecho, siguiendo al mismo Harvey, la gestión comunitaria de la ciudad exige, paradójicamente, la creación de «cercamientos» en no pocas ocasiones: por poner dos ejemplos, la autonomía vecinal o la prohibición de operaciones inmobiliarias en zonas verdes son dos bienes comunes que sólo pueden garantizarse mediante alguna clase de cercamiento o «blindaje» institucional (2014, pp. 132 ss.).

Esto último es interesante, porque pone de manifiesto que, más allá de la retórica, es probable que la expansión de lo común requiera utilizar las estructuras jurídico-políticas del Estado de forma estratégica y selectiva. Ahora bien, al igual que ya hemos visto en otras partes de este texto, aquí se oponen dos modos distintos de entender las políticas de lo común. Por un lado, estaría la vía netamente anarquista, encarnada por figuras como Murray Bookchin o Janet Biehl, que han defendido un municipalismo confederal de múltiples niveles, basado en los principios de la democracia directa, la autogestión y la delegación escalonada de autoridad, aunque sólo durante breves periodos y sometida siempre a revocación (Biehl, 2015; Bookchin, 1992, pp. 257 ss.). No por casualidad, esta versión de anarquismo fue definida por Bookchin como «comunismo», porque el objetivo del municipalismo libertario es «alcanzar la comuna de comunas» (Bookchin, 2015, p. 55). Por otro lado, en cambio, podrían identificarse perspectivas heredadas de otras tradiciones –socialdemócratas, comunistas o republicanas–, cuya agenda teórico-práctica insiste en la necesidad de aprovechar el entramado institucional del Estado como vehículo para «comunizar» determinados bienes o parcelas de actividad (Rodotà, 2014). Dentro de estas orientaciones, a su vez, podrían distinguirse aquellas que apuestan por el empleo de la institucionalidad jurídico-estatal con una intención meramente «táctica» –pero con un horizonte «estratégico» que propende a la disolución del Estado (Mattei, 2015, p. 4)–, de otros que más bien aspiran a reinventar las estructuras estatales en clave comunal. Como ya habrá podido entreverse, se vuelve a plantear aquí una compleja gradación de posturas en torno al clásico eje reforma-revolución.

El último aspecto que me gustaría traer a colación tiene que ver con la aportación del feminismo al debate sobre los comunes. Antes he señalado, de pasada, que la comunalización del tejido urbano exigía no sólo una transformación del espacio o la creación de instancias «productivas» autogestionarias, sino también un replanteamiento de la esfera «reproductiva». Éste es un aspecto en el que ha incidido especialmente Silvia Federici, poniendo el acento en el papel de las mujeres en la defensa o la reconstrucción de los comunes. Las mujeres, razona Federici,

fueron las grandes olvidadas en la teorización marxista del proceso de acumulación originaria que dio pie al capitalismo contemporáneo, ya que ellas son quienes tradicionalmente se han ocupado –y siguen haciéndolo– del complejo y fatigoso trabajo de la reproducción social, que es *conditio sine qua non* de la producción económica (Federici, 2004).

Pero ese trabajo reproductivo no sólo se refiere a la crianza y los cuidados en general –mayores, enfermos, animales–, sino a todo lo que concierne a la alimentación, el vestido, la vivienda: ellas fueron y son quienes cocinan, compran o cosechan, cosen o tejen, limpian, organizan la economía familiar, y un largo etcétera de actividades invisibilizadas sin las que sería imposible el mantenimiento de la vida. Desde este punto de vista, tanto en la historia como en la actualidad, las mujeres son uno de los principales motores en la defensa de lo común. Entre otras cosas, porque la expropiación de los espacios comunes fue determinante para ratificar la separación típicamente moderna entre el ámbito público y privado, una división que contribuyó al confinamiento de las mujeres en la esfera familiar y que apuntaló el sistema de dominación patriarcal de forma extraordinariamente eficaz.

La misma Federici ha dedicado parte de sus investigaciones a estudiar varios casos de lucha contra la expropiación de tierras y la reconstrucción de los comunes a través de cultivos urbanos vecinales en África, donde son las mujeres quienes capitanean estos procesos (Federici, 2011). Tampoco es casual, en este sentido, que buena parte de las cabezas de los movimientos ambientales de los pueblos indígenas sean femeninas, o que las luchas por las semillas y la soberanía alimentaria hayan sido impulsadas mayoritariamente por mujeres (Shiva, 2016). De alguna manera, han sido ellas quienes han percibido con mayor agudeza la violencia que acompañaba a los procesos de expolio de bienes comunes como el agua, la tierra o las semillas, ya que de éstos depende la reproducción de la vida. Esto explica iniciativas como las redes de semillas o las comunidades de cuidados –redes colectivas de crianza, por ejemplo–, que se han convertido en prácticas de lucha anticapitalista y de creación de lazos comunales con una gran trascendencia. Las redes de semillas, que se organizan como una forma de resistencia contra su mercantilización por parte del complejo industrial agroalimentario, son un claro ejemplo de *commoning* desarrollado por mujeres (Ezquerria, Rivera y Álvarez, 2017).

Las redes de crianza colectiva, por último, constituyen uno de los aspectos más interesantes del comunismo contemporáneo. Tenemos tan interiorizado el individualismo de la sociedad capitalista, tan desvalorizado el trabajo de las mujeres y tan postergadas las necesidades de la infancia, que tendemos a percibir como «natural» que la crianza se desarrolle a puerta cerrada, fuera del espacio público, allí donde las criaturas «alteren» lo mínimo posible el desarrollo de las actividades productivas y donde no «perturben» un espacio público que está definido en clave adultocéntrica. Pero este confinamiento de la crianza no es en absoluto auto-evidente o natural, sino más bien el fruto de una estructura política que recluye a las mujeres en el ámbito privado, desconectándolas de vínculos afectivos que deberían ser indispensables en esa etapa, de conocimientos que exigen un gran caudal de sabiduría y apoyo colectivos –la lactancia, por ejemplo– y condenándolas, en suma, a sobrellevar en soledad un proceso que es física y psicológicamente extenuante. Los grupos de crianza compartida son una de esas «experiencias emergentes» que, frente a la aporía de la maternidad que acaba de señalarse, apuestan por la democratización de los cuidados como un bien común, es decir, como alternativa a la naturaleza individualista de los cuidados privados, así como a la lógica asistencialista del Estado (Ezquerria, Rivera y Álvarez, 2017, pp. 81-85).

La nómina anterior no agota, ni mucho menos, los ámbitos sobre los que se ha desplegado el discurso de los comunes. Además de las áreas y las perspectivas señaladas, podría recordarse que la teoría del procomún se ha empleado de forma particularmente intensa por los movimientos ecologistas, como herramienta para reivindicar una protección más eficaz de la naturaleza, en muchas ocasiones desde enfoques no antropocéntricos. Esto quiere decir que, más allá de la defensa comunal de las tierras, los bosques o los ríos con miras a una explotación sostenible de tales recursos, el ecologismo de los comunes apunta a considerar la naturaleza como un bien en sí mismo, no sólo como un medio para alcanzar el bienestar humano. Vandana Shiva, a quien citaba hace un momento en relación con las semillas, es un buen ejemplo de esta orientación (Shiva, 2001). Las narrativas del «buen vivir» de los pueblos andinos –*sumak kawsay* en quechua, *suma qamaña* en aymara–, que tienen ciertas afinidades con la retórica europea de los bienes comunes y que han alcanzado carta de naturaleza jurídica con las constituciones de Ecuador y Bolivia (2008 y 2009), también son un buen ejemplo de cómo «lo común» se ha proyectado respecto de cuestiones medioambientales. Pero ni siquiera así cerramos el catálogo de asuntos que pueden abordarse desde los *commons-studies*: incluso algo tan aparentemente privado como el amor ha sido reconstruido desde la óptica de los comunes, tal y como refleja el proyecto colaborativo *copylove*.

#### 4. Cinco grandes concepciones sobre «lo común»

En las páginas anteriores he tratado de exponer los lineamientos principales del debate contemporáneo sobre los comunes. A lo largo de dicho recorrido, se han puesto de manifiesto algunas de las tensiones que cabe identificar entre las heterogéneas corrientes que hoy en día abanderan el discurso de los comunes. Desde el eje reforma-revolución hasta la oposición capitalista-anticapitalista, pasando por la dualidad esencialismo-constructivismo, todas las propuestas y movimientos comunales han terminado posicionándose más allá o más acá de cada uno de los polos de esas bipolaridades. Como es evidente, las adscripciones no suelen ser categóricas y las combinaciones de criterios son múltiples –aunque existen algunas afinidades más naturales que otras–, de manera que el acervo de posturas en torno a los comunes es enormemente variado.

Sumemos a lo anterior el hecho de que la elaboración teórica de los *commons* está íntimamente entrelazada con el activismo político-social. En efecto, buena parte de su florecimiento académico se debe a varios episodios de movilización popular durante las últimas décadas: la revuelta zapatista de finales del siglo XX en Chiapas, las guerras del agua del año 2000 en Cochabamba, los movimientos de *Occupy* en Estados Unidos y del 15-M en España, o las protestas contra la privatización del servicio público del agua en Italia. Todas estas experiencias, cada una desde sus respectivos contextos, contribuyeron a colocar en la agenda la problemática del expolio de lo común y la correlativa necesidad de reconquistar espacios de acción colectiva no mediatizados por el Estado ni por el mercado. En este sentido, los comunes se han ido teorizando sobre la marcha –como toda filosofía de la praxis– y su concepto está inevitablemente marcado por tintes ideológicos. Por todas estas razones, la propuesta de clasificación que se ofrece a continuación no es un catálogo de acepciones o posicionamientos nítidos, sino más bien un mapa de grandes «familias» de corrientes, a las que no siempre será posible reconducir los autores o las teorías de forma unívoca.

##### 4.1. Los bienes comunes como «bien común» (I): la concepción teológica

La primera familia de teorías que cabe identificar es la que interpreta el discurso de los *commons* en términos de la doctrina del bien común. Es una forma de

reduccionismo, porque tiende a neutralizar la novedad que supuso la apuesta contemporánea de los bienes comunes, reenviándola a una vieja categoría teológica que tiene una larga historia, pero que se encuentra paradigmáticamente en la definición de la ley de Tomás de Aquino (Murphy, 2018). Desde la perspectiva tomista, el bien común es un fin último al que debe tender la comunidad política en su conjunto, en el entendido de que tal cosa puede determinarse de manera armónica y unitaria para toda una sociedad. Se asemeja, en ese sentido, a otras nociones como la de interés general, la de utilidad social o la de justicia en el sentido aristotélico del término.

La doctrina del bien común ha tenido prolongaciones destacables más allá de la órbita teológica, como, por ejemplo, en el eudemonismo germánico o en el utilitarismo anglosajón. Pese a las enormes diferencias entre el enfoque religioso del tomismo y estas dos últimas, todas ellas suscriben una visión que podría denominarse «generalista» del bien común, que además corre en paralelo a una concepción más bien racionalista y universalista de la lógica de la acción colectiva. Los comunes, en cambio, serían prácticas o bienes concretos, circunscritos a comunidades específicas que definen comunicativamente sus principios de actuación colectiva y que no pueden extrapolarse sin más a todo un país –menos aún a toda la humanidad– (Mattei, 2015; Laval y Dardot, 2015, pp. 32-39). Mientras que la idea del bien común presupone la posibilidad de identificar un elenco de principios o reglas universales definibles para alcanzar la justicia social, de arriba hacia abajo, la teoría de los bienes comunes parte de una concepción contextual, constructivista y deliberativa de la justicia, según la cual ésta debe configurarse mediante la participación de las personas y las cosas afectadas en cada situación.

Pese a esta divergencia de base, lo cierto es que se han producido hibridaciones –no siempre conscientes– entre estas dos tradiciones de pensamiento. Algunos autores han tratado de contrarrestar el potencial subversivo de los bienes comunes mediante la acusación de adanismo, según la cual habría bastado con retornar a la vieja doctrina del bien común, supuestamente más noble y menos vaporosa desde el punto de vista teórico (Vitale, 2013, pp. 79 ss.). Otros intelectuales, aprovechando el auge del debate sobre los comunes, han intentado reconstruir éstos en los términos del «bien común de la humanidad» (Houtart, 2012), generalmente bajo la presunción de que, si queremos transitar desde los modelos «micro» elaborados por Ostrom, o desde las experiencias «sectoriales» de *commoning* descritas en el epígrafe anterior, es necesario dar un salto a la idea de universalidad. Desde una perspectiva similar, el papa Francisco I ha tratado de reorientar las demandas ecologistas hacia la noción de los bienes comunes globales: en su Encíclica *Laudatio Si*, la argumentación sobrevuela inteligentemente por muchos de los temas que han sido abordados por la teoría y la praxis de los *commons* –urbanismo social y sostenible, respeto de la biodiversidad, etcétera–, para reconducirlos a la retórica de los bienes globales y, finalmente, a la doctrina del bien común (Francisco, 2015).

Otro caso de interpretación en esta clave, inspirado en un cristianismo progresista, es el de Riccardo Petrella, que propuso un concepto del bien común de cuño solidarista en una fecha tan temprana como 1997; algo meritorio, si tenemos en cuenta que se produjo una década antes del estallido bibliográfico de los comunes en los primeros años del siglo XXI (Petrella, 1997). También desde una posición solidarista, crítico con el capitalismo y próximo al activismo de base –pero más o menos fiel a los principios de la doctrina social cristiana– se encuentra la lectura de Imanol Zubero, que no desvirtúa la idea de los comunes en nombre de un bien común supuestamente universal –como sí sucede en los otros casos–, pero que se afana por establecer puentes entre ambas tradiciones (Zubero, 2012). En casi todos los

ejemplos citados en este apartado, con la excepción de Vitale, se trata de reorientaciones del discurso sobre los comunes que parten de posicionamientos religiosos, en algunos casos con tintes meramente reformistas y en otros casos –los menos– desde enfoques anticapitalistas.

#### 4.2. Los bienes comunes como «bien común» (II): la concepción económica

La segunda familia de teorías que podría singularizarse es la de aquellos economistas que han tratado de explorar las posibilidades de reinventar la economía del libre mercado en una clave más «humana», introduciendo las categorías de bien común o bienes comunes como paliativo frente a las injusticias del sistema. El ejemplo más evidente de esta tendencia es la «economía del bien común» de Christian Felber, que también podría haberse consignado en el apartado anterior –con algunos matices– porque suscribe la idea de un «bien común» en el sentido de «interés general». Éste se concreta, eso sí, en una serie de principios de actuación para las empresas: producción ecológica, paridad de género, establecimiento de límites salariales –mínimos y máximos– incentivo a las inversiones no especulativas, etcétera. Tal y como lo plantea Felber, su modelo teórico es una alternativa «al capitalismo y al comunismo», una suerte de tercera vía, pero que no cuestiona los pilares del sistema de mercado, ya que sigue considerándolo valioso en líneas generales, sobre todo por el efecto saludable de una libre competencia moderada. No se problematizan, por ejemplo, la presunta independencia de la economía respecto de la política, ni el imperativo del crecimiento, ni el colonialismo, ni el extractivismo en los que se asienta el sistema capitalista. Se fomentan algunas prácticas cooperativas entre las empresas y se proscriben el lucro excesivo, pero, en definitiva, lo que se pretende es una amortiguación de la dinámica predatoria del capitalismo neoliberal, no la construcción de un modelo radicalmente nuevo. El instrumento mediante el que, a su juicio, podrían enderezarse las consecuencias perjudiciales del sistema –en lo ecológico y en lo social– es el «balance del bien común», una herramienta para medir el grado de sostenibilidad, igualdad de género, transparencia, democracia interna o responsabilidad socio-medioambiental que despliegan las empresas en todos los niveles: producción, suministros y proveedores, clientes, empleados e inversiones. La efectividad de la propuesta radica en que los saldos positivos del balance del bien común repercutirían en beneficios fiscales u otra clase de ventajas que las empresas obtendrían como premio a su buen desempeño (Felber, 2012, p. 53 ss.).

Quizá la iniciativa de Felber sea más intuitivamente operativa, en lo que se refiere a sus vías de implementación, que otras teorías económicas «alternativas». Adopta, además, el lenguaje del bien común que tanto se ha popularizado en los últimos años, lo cual le confiere un cierto atractivo. Sin embargo, no se aparta demasiado de otras propuestas más antiguas como las de Amartya Sen, cuyo propósito era, en definitiva, introducir ciertas prácticas éticas en el seno de un modelo económico cuyos pilares no se ponían en tela de juicio (Sen, 1987). De algún modo, el auge del discurso sobre los comunes y la antropología «cooperativista» –que además es paralela a la reivindicación de la emocionalidad y el altruismo promovidas por el «giro afectivo»– han dado pie al florecimiento de numerosas variantes alternativas de pensamiento económico. Algunas de éstas proponen críticas estructurales al paradigma desarrollista, productivista, hiper-competitivo y predatorio del capitalismo, como en el caso de la economía feminista, la economía ecológica o la economía del decrecimiento. Sin embargo, han proliferado otras tendencias más bien reformistas, cuya aportación no suele ir más allá de una modificación «cosmética» del lenguaje –que adopta la retórica de la cooperación, lo común, lo colectivo– y de un correlativo cambio de acento, pero que sigue sin cuestionar los elementos nucleares del sistema (Landerretche, 2016).

Así las cosas, como han escrito Calle, Suriñach y Piñeiro, las economías colaborativas son «terrenos en disputa», reivindicados tanto por corrientes neoliberales –en el supuesto de que la colaboración genera más eficiencia y mayor competitividad– como por otros movimientos vinculados al procomún (2017, pp. 28-29). En ese sentido, conviene recordar que no siempre la colaboración implica cooperación y que, por lo tanto, no todas las apelaciones a lo colaborativo logran trascender el marco del capitalismo. El ejemplo del *crowdfunding* es ilustrativo: si bien es un mecanismo ocasionalmente útil para financiar proyectos mediante la contribución de muchas personas sin la mediación estatal, también es una técnica que «apuntala la ideología del emprendimiento» y que, además, sólo suele resultar operativa para aquellos que ya cuentan con un capital cultural y social considerable (Rendueles y Sádaba, 2015, pp. 42-47). Lo mismo podría decirse de la *sharing economy*, cuando ésta se concreta en prácticas tan precarizantes como *Uber* o los espacios de *co-working* (Quarta, 2016, pp. 85-97).

### 4.3. Los bienes comunes como «common goods»: la concepción jurídica

En líneas generales, tanto el primero como el segundo grupo de familias tienden a plantear los comunes en términos de bien común –en singular–, ya sea por respeto a la tradición teológica, ya sea por la inercia de una teoría económica que sigue anclada, *lato sensu*, en un molde de pensamiento utilitarista. En cambio, el tercer apartado de «lecturas» que me gustaría diferenciar sí asume más conscientemente el discurso de los bienes comunes. Se trata de una serie de propuestas que parten de una exégesis atemperada de las investigaciones de Ostrom y apuestan por introducir la categoría de los comunes como un *tertium* en la clásica dicotomía de los bienes públicos y privados. El objetivo de esta estrategia suele ser salvaguardar de manera reforzada determinados aspectos de la realidad, en el entendido de que la protección estatal resulta insuficiente y de que la vía privada conduce a una mercantilización indeseable. En definitiva, lo que propugna esta vía es el blindaje de algunos bienes básicos para la humanidad como el agua, los bosques u otros recursos naturales, evitando así que el Estado caiga en la tentación de privatizarlos. Éste es un discurso que ha calado especialmente en algunos planteamientos ambientalistas que, desde una lógica antropocéntrica –la protección de la naturaleza en aras del bienestar humano y de su sostenibilidad–, defienden una suerte de sacralización de determinadas entidades naturales.

Para entender a qué me refiero, puede ser útil la distinción entre bienes comunes y comunes (*common goods* vs. *commons*) que propone Massimo De Angelis: cuando entendemos lo común en tanto que *common goods*, nos referimos a algunas particularidades estructurales de *ciertas* cosas, que exigen un tratamiento especial a través de la técnica económico-jurídica de los bienes comunes; en cambio, cuando entendemos lo común en tanto que *commons*, nos referimos a un sistema social complejo que tiene que ver con «el hacer común de los comuneros, o el comunalizar» (De Angelis, 2017, pp. 34-35). En el primer caso, los bienes comunes son tales por la dificultad «objetiva» de excluir a otros de su uso –los pastos, los bosques, el mar, el sol–, pero no necesariamente por la voluntad político-social de hacer, producir o cuidar en común. En el segundo caso, los comunes son tales porque una comunidad decide, de forma «intersubjetiva», definir algo como común y actúa en consecuencia, estableciendo una serie de lazos de gestión cooperativa sobre el bien o el espacio del que se trate.

Pues bien, este tercer grupo de familias adopta la versión más conservadora de los *commons* –la «objetiva»–, entendiéndolos como un catálogo más o menos cerrado y escueto de bienes comunes que necesitan una salvaguarda superior a la normalmente brindada por el Estado. Es un planteamiento paradójico, porque suele

apostar por la técnica del cercamiento –los consabidos *enclosures*, que históricamente fueron el instrumento para privatizar las tierras comunales– como una forma de defensa de lo común. En la mayoría de los casos, esta concepción se limita a ofrecer una protección particularmente garantista de ciertos comunes por parte del Estado, pero sin incorporar las dosis de democracia participativa que serían necesarias para trascender el paternalismo estatal (Marella, 2012, p. 75). En este sentido, ha sido una tesis habitual entre algunos juristas, que han saludado con recelo el estallido de la retórica «*benecomunista*» y que han denunciado su uso indiscriminado, proponiendo restringirlo a unas pocas cosas como glaciares, cuencas fluviales u otros recursos sensibles para el ecosistema.

Como gráficamente ha escrito Ugo Mattei, esta aceptación un tanto «tibia» de los comunes no es sino una forma de «domesticarlos», que trata de establecer una divisoria entre los buenos y los malos usos de la expresión, censurando su *vis expansiva* –de los comunes a lo común– y aferrándose al mantenimiento de la dicotomía público-privado con una leve corrección (Mattei, 2015, p. 13). Un buen ejemplo de esta visión es el de Luigi Ferrajoli:

se pasa de la configuración holística de tales bienes, como declinación en plural de la noción de "(bien) común", hasta incluir entre ellos a las entidades más disparatadas [...]. Tengo la impresión de que estos usos retóricos, que aluden con la misma palabra a nociones dotadas de referencias empíricas de diverso género [...] contradicen la gramática del derecho, corriendo el riesgo de dilapidar la capacidad explicativa del concepto y de anular toda posibilidad de hacerlo valer de forma garantista (Ferrajoli, 2013, pp. 227-228).

A menudo, estas críticas subrayan la inutilidad de expandir el discurso de los comunes, en el entendido de que bastaría con la clásica reivindicación de derechos «a algunos bienes fundamentales» (Moroni, 2015, p. 176). Nada hay nuevo bajo el sol, vienen a decirnos. Pero creo que, sin caer en el adanismo, las teorías de los *commons* sí aportan un nuevo enfoque: no es que los derechos fundamentales y los bienes comunes sean incompatibles –de hecho, pueden enriquecerse mutuamente (Rodríguez Palop, 2017)–, pero parten de tradiciones distintas. Los derechos son una herramienta jurídica nacida al amparo de una cultura individualista y su lógica intrínseca sigue siendo la de la reclamación subjetiva. En esto se ha apoyado Fernando Atria para sostener que los derechos sociales son, en realidad, una suerte de oxímoron: el socialismo se vio obligado a formular sus demandas mediante el lenguaje de los derechos, en aras de una mayor eficacia simbólica de sus aspiraciones, pero ello le obligó a renunciar a la ontología comunitaria de la que provenía (Atria, 2004). Los *comunes*, en cambio, parten de una concepción inextirpablemente colectiva de las relaciones sociales y de la acción política. Desde este punto de vista, reconducir la retórica de los comunes a la «gramática de los derechos», como si sólo ésta fuera posible y como si aquella fuera prescindible, es una forma de empobrecer, cuando no de amputar, la radicalidad de los *commons*.

#### 4.4. Los bienes comunes como «bienes comunales»: la concepción comunalista

La apreciación anterior me sirve para dar paso a los dos últimos grupos de familias, que sí han transitado a concepciones decididamente anticapitalistas y que sí apuestan por una expansión de lo común en detrimento –y no sólo como complemento– de lo público y lo privado. Por otra parte, son propuestas que suelen desconfiar del derecho, en la medida en que la tradición jurídica occidental se basa en la construcción de una técnica hiper-profesionalizada, cuyo objetivo no es sino neutralizar determinados espacios de la acción política y social, escamoteando la deliberación pública mediante el reenvío a la decisión experta (Lloredo, 2019).

Si interpretamos esto en términos de la teoría de los comunes, podría decirse que el derecho mismo fue objeto de cercamiento en los albores de la modernidad, un proceso que consistió en la «expropiación» del derecho a las diversas comunidades que integraban el régimen poliárquico medieval, invalidando sus respectivas autoridades –normativas y jurisdiccionales– en favor de las instituciones del Estado o de algunos estamentos privados: ahí está el origen del derecho mercantil. Este fenómeno implicó la práctica abolición de los sistemas consuetudinarios comunitarios, la eliminación de toda forma colectiva e informal de administración de justicia (Engels, 2009, p. 285) y la elevación a quintaesencia de una *summa divisio* entre el derecho público y privado. Como ha escrito Mattei, «la locución *común*, desvinculada de la noción de bien, vehicula un significado no sólo contrario a la idea de dominio, sino también a la idea de derecho. En cierto modo, las instituciones del común serían instituciones permanentemente constituyentes y nunca constituidas, siempre articuladas en oposición a una estructuración cristalizada del poder» (Mattei, 2015, p. 3). Así las cosas, se entiende la suspicacia de alguien como Ferrajoli –un paladín de la «razón jurídica»– al contemplar el discurso sobre lo común.

Ahora bien, dentro de este posicionamiento anticapitalista y receloso frente al derecho, pueden diferenciarse dos grandes perspectivas. La primera, que es de la que se trata en este apartado, tiende a plantear la lucha por los comunes en clave de «comunalismo». Y el comunalismo, a su vez, es un concepto que tiene al menos dos vertientes, por supuesto vinculadas entre sí. Por un lado, es uno de los ejes del anarquismo, tal y como veíamos en la propuesta de urbanismo sostenible de Bookchin o en la reivindicación de las comunas autogestionadas de Abad de Santillán. Por otro lado, el comunalismo se refiere a aquel modo de vivir de las sociedades preindustriales y premodernas, en el que el aprovechamiento y la titularidad comunal de las tierras desempeñaba un papel fundamental. Los bienes comunales aparecían detalladamente regulados en las *Siete partidas* de Alfonso X, en la *Charter of the Forest* inglesa, en las costumbres sobre la *Allmende* o la *Marca* germánicas, en la *derrota de mieses* de la Europa medieval, o en el *mir* ruso, por citar sólo algunos ejemplos (Míguez, 2014, pp. 15-18). Se trata de una forma de organización socioeconómica que empieza a desaparecer con el proceso de privatización y estatalización de la edad moderna y que hoy sólo subsiste en algunas instituciones residuales, pero que está siendo objeto de una destacable rehabilitación historiográfica –tengamos en cuenta que el marxismo clásico había rechazado casi cualquier forma de comunalismo desde planteamientos productivistas– y de una paralela reevaluación de sus virtudes y potencialidades contemporáneas (Roa, 2015). De hecho, buena parte del fenómeno de las «nuevas ruralidades» se asienta en una revitalización de ese tipo de prácticas, fundamentalmente desde perspectivas agroecológicas o ecofeministas.

Éste es un resurgir que se ha verificado en Europa, pero que tiene especial intensidad en América Latina, donde a menudo se reivindica el uso de la expresión «bienes comunales» frente a la de «bienes comunes», en el entendido de que aquella tiene resonancias comunitarias y agrarias que la aproximan más fielmente a la idiosincrasia de muchos pueblos originarios. Asimismo, esta preferencia terminológica emana de la sospecha de que el enfoque de los bienes comunes –a la Ostrom– encierra presupuestos liberales perfectamente compatibles con el capitalismo. En síntesis, lo que se afirma desde esta perspectiva es que, sin «comunidad», sin «lazos de solidaridad recíproca», no pueden erigirse prácticas de «lo común» consecuentes y sinceras (Jiménez Martín y Puello-Socarrás, 2017, p. 40). Por emplear la terminología libertaria, que es inequívocamente afín a este enfoque, una democracia de los comunes exige cultivar y fortalecer el principio de la ayuda mutua. El propio Rafael Altamira, uno de los referentes más clásicos en la historiografía de la propiedad



comunal, arrancaba su estudio diferenciando terminológicamente entre colectividad y comunidad:

no toda colectividad vive comunalmente [...]. Colectividad es también una asociación por acciones [...]. Decir colectividad es decir muchos, envuelve la idea de pluralidad; decir comunidad es decir muchos, encierra el concepto de algo que es para todos de un modo igual, de algo, en fin, que les es común (Altamira, 1890, p. 26).

#### 4.5. Los bienes comunes como «commoning»: la concepción política

La última familia que me gustaría identificar es la más radical, en el sentido literal de la palabra. Al igual que en el caso anterior, rechaza el discurso del bien común en singular, desde la convicción de que sólo pueden construirse espacios de autogestión comunitaria con la participación activa de las colectividades concernidas y, por tanto, de que sería ilusorio, engañoso o tramposo plantear la existencia de un «bien común» potencialmente universal. Si existiera semejante cosa, sólo podría alcanzarse desde abajo, partiendo de los contextos y las comunidades concretas. Asimismo, al igual que en la tradición comunalista, este tipo de teorías desconfía del derecho como forma de organización social. La diferencia con la familia esbozada en el epígrafe anterior estriba en que la visión política de los comunes trata de huir de la posible tentación comunitarista, a saber, de una concepción ontológica de la comunidad. Como su nombre indica, la concepción política entiende que lo común es más bien un proceso o punto de llegada, el fruto de una actividad política de cooperación, y no un punto de partida o un presupuesto identitario –un sujeto: la comunidad– respecto del cual puedan predicarse una serie de propiedades –unos objetos: los bienes comunes–. Por esta misma razón, la mayoría de teorías que cabe subsumir en este bloque prefieren hablar de comunes y no de «bienes» comunes, en el entendido de que lo común no es un «bien» o un «atributo» que le corresponde a una comunidad previamente dada, sino un sistema social complejo cuya finalidad es, precisamente, constituir y reconstituir esa comunidad. Algunos, como Laval y Dardot, prefieren incluso volver a conjugar «lo común» en neutro y en singular, con el fin de no objetualizarlo –*reificarlo*– y de mantener, por ende, la naturaleza *generativa* del concepto. Para ellos, en efecto, lo común es «el principio político a partir del cual debemos construir comunes y hacer con ellos para preservarlos, extenderlos y conseguir que sobrevivan» (Laval y Dardot, 2015, p. 59)

Desde este punto de vista, más aún que de bienes comunes, o comunes a secas, estas teorías suelen hablar de *commoning*, es decir, de «comunizar». El cambio de categoría gramatical –de un sustantivo a un verbo– es relevante, porque nos lleva a la idea de proceso y de actividad. Detrás de ello subyace una perspectiva republicana radical, en el sentido de que lo común se concibe no como un modo de «ser», sino como un modo de «hacer», de crear y estructurar democráticamente la colectividad. Pero no sólo en lo que atañe a la deliberación y la toma de decisiones «institucionales», sino también en las esferas de la producción y el intercambio, es decir, en el ámbito que solemos entender como «económico», ya que ésta no es un área ajena a la política. Para estas teorías, el objetivo de la acción colectiva ha de ser «comunizar», es decir, volver comunes los espacios o las cosas que, en la concepción tradicional, pertenecían al mercado –lo privado– o al Estado –lo público–, y de volverlos comunes mediante formas de participación densas, en clave directa y deliberativa. Esto quiere decir que, más allá de las corrientes republicanas «discursivas», que tienden a plantear lo común como una forma novedosa de reconstruir la esfera pública habermasiana (Ramis, 2017), creo que el principio del *commoning* es más radical y requiere imbuir de co-participación todos los niveles, desde la producción hasta la toma de decisiones colectivas, desde lo rural a lo urbano, desde el mundo agrario al industrial, desde las tareas de cuidado hasta el trabajo

cognitivo. Y creo que, siguiendo parcialmente el enfoque de Hardt y Negri, ésta es una forma de replantear el postulado comunista en clave asamblearia (Hardt y Negri, 2019).

Desde la perspectiva política que estoy intentando bosquejar, la idea del *commoning* plantea un reto considerable, quizá el mayor que deben afrontar las teorías de los comunes. Y es que hablar de comunes, sin una comunidad que les dé sustento, probablemente no sea más que mera palabrería, una suerte de cambalache terminológico que poco aporta a la categoría de lo público con la que ya contábamos. La cuestión radica, entonces, en cómo construir comunidades en contextos altamente diversos desde el punto de vista económico, social o cultural. Si renunciamos a la estrategia comunitarista, en el entendido de que las comunidades no son realidades ontológicas dadas, sino más bien el fruto de un proyecto político tendente a generar redes de cooperación y ayuda mutua, se suscita la pregunta de cómo tejer lazos de solidaridad recíproca entre personas que, de facto, tienen numerosas diferencias entre sí: clase, raza, género, lengua, etcétera. En definitiva, lo que anima a estas propuestas es la preocupación por tejer comunidades en un mundo plural, donde no existen «sujetos» fijos ni monolíticos de los cuales pueda manar espontáneamente el impulso revolucionario. En el ámbito europeo, ésta fue la inquietud que movió a Hardt y Negri a elaborar el concepto de «multitud», un sujeto político que vive en un perpetuo momento constituyente, integrado por múltiples grupos, personas o colectivos que nunca diluyen sus conflictos recíprocos, que forjan alianzas contingentes en favor de la lucha social, pero que nunca se dejan atrapar por hipóstasis colectivas como las de pueblo o nación. Porque éstas, en efecto, no serían sino formas de ahogar la diferencia, redirigiendo las «singularidades» hacia una «identidad» única que, en realidad, es la imposición del interés de un grupo hegemónico (Hardt y Negri, 2005, p. 120 ss.).

Ahora bien, es en Latinoamérica donde la reflexión sobre el reto de construir comunidades en contextos heterogéneos ha sido más fructífera. No podía ser de otro modo, si tenemos en cuenta que, junto a los vectores de conflicto típicos de cualquier sociedad, en las naciones latinoamericanas se entrecruzan además los diversos sustratos coloniales que, superpuestos o hibridados con las culturas originarias, multiplican exponencialmente los actores, perspectivas y singularidades que componen el tejido colectivo. No por casualidad, el sociólogo boliviano René Zavaleta habló de sociedades «abigarradas» para caracterizar a culturas en las que conviven simultáneamente formas de organización capitalista y economías de subsistencia; sentimientos de acendrada pertenencia colectiva junto a manifestaciones de un individualismo recalcitrante; grupos con una marcada identidad indígena junto a indígenas que reniegan de sus orígenes; sectores criollos, africanos o mestizos en infinidad de combinaciones, y urbes mastodónticas cuyos barrios viven conforme a modos de vida rurales, junto a áreas fuertemente rurales donde no hay ni una casa sin antena parabólica. Esto es lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha denominado «lo *ch'ixi*» un vocablo de origen aymara que significa «jaspeado», «gris manchado», y que ella utiliza para caracterizar esa irreductible disparidad de las sociedades latinoamericanas, que no han respondido eficazmente a los ideales de la «hibridación» o la «multiculturalidad», sino que mantienen una heterogeneidad irredenta e indomesticable. En este contexto, la construcción de comunidades no puede depender de una supuesta ligazón natural a la tierra ni de la recreación romántica de una cultura «comunitaria» refractaria al capitalismo, sino de un esfuerzo *político* por crear espacios de trabajo, producción, intercambio, consumo, conocimiento o cuidados fuera del mercado, partiendo siempre desde abajo y manteniendo en el horizonte el principio de «lo *ch'ixi*»: la alteridad no puede reducirse en nombre de supra-comunidades presuntamente homogéneas (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 65 ss.).

A la vista de todo lo anterior, parece evidente que la concepción política de los comunes ha sido reivindicada desde posiciones anticapitalistas, ya sea como una forma de reconstruir el comunismo –el caso de Hardt y Negri (2011)–, ya sea desde enfoques feministas –el caso de Federici–, ya sea desde perspectivas anti-coloniales –el caso de Rivera Cusicanqui–. Otros autores, como Ugo Mattei, han insistido en que el discurso de los comunes supone una tercera vía –pero anticapitalista– que invalida el clásico binarismo izquierda-derecha (Mattei, 2015, *passim*). Creo que lo que anima esta apreciación es un cierto populismo que cabe entender en el contexto de las movilizaciones producidas en Italia tras el referéndum sobre la privatización del agua, y que aspiraba a erigir un frente político transversal, apoyándose para ello en la *narrativa* alternativa de los bienes comunes. Sin embargo, se trata inequívocamente de una postura de izquierdas, en tanto que entiende los comunes como un proyecto *político* radicalmente anticapitalista, y no sólo como una categoría *económica* o *jurídica* que viene a «amortiguar» los excesos del neoliberalismo. El caso de Mattei es interesante, porque se trata de un jurista que, pese a su origen disciplinar, rechaza el enfoque puramente jurídico y abraza sin ambages la concepción política de los comunes. En este sentido, al igual que los autores citados en el epígrafe anterior, desconfía del derecho occidental, en la medida en que se trata de una técnica forjada al alero de una cosmovisión antropocéntrica, individualista y capitalista que, al sancionar las nociones de propiedad y soberanía como conceptos jurídicos básicos –entre otros presupuestos epistemológicos, como la dualidad cartesiana sujeto-objeto–, dio lugar a una forma extractivista de relacionarnos con el ecosistema que está en la base de la catástrofe ecológica (Capra y Mattei, 2017).

##### 5. A modo de conclusión: ¿es compatible el derecho con los comunes?

Ya que lo he traído a colación, se impone un último interrogante: ¿qué papel le está reservado al derecho en la visión política de los comunes? ¿Son compatibles los comunes con las instituciones jurídicas? Si el derecho es percibido con recelo por estas tesis –al igual que sucedía con las concepciones comunales–, ¿qué medio cabe emplear para institucionalizar las prácticas de lo común? Pues bien, en líneas generales, las propuestas políticas de los comunes suelen reivindicar un uso «contra-hegemónico» del derecho, es decir, una suerte de «reprogramación» de las reglas jurídicas vigentes, por muy capitalistas, coloniales y patriarcales que éstas sean en su origen o en su formulación oficial. De lo que se trataría es de resignificar y de emplear tácticamente las instituciones, en favor de la defensa de ciertos bienes comunes, o en aras de construir espacios de producción y reproducción comunitaria.

En este sentido, se han empleado varios conceptos clásicos del derecho privado como la personalidad jurídica, que se está utilizando como técnica para atribuir subjetividad a algunas entidades naturales como glaciares o ríos –el Wanganui en Nueva Zelanda o el Atrato en Colombia–, o para subjetivizar a la naturaleza en sentido amplio, como ha ocurrido en las experiencias constitucionales de Bolivia y Ecuador, donde se ha llegado a sancionar los «derechos de la Pacha-Mama». Otros ejemplos interesantes son el de las servidumbres ecológicas o el del usufructo, que está siendo reivindicado como una herramienta jurídica alternativa a la propiedad. También en el derecho público existe una amplia panoplia de estrategias de «profanación» del ordenamiento vigente –a través de instituciones como la propiedad comunal, el concejo abierto, el constitucionalismo dialógico o el litigio estratégico– para transitar de un modelo social-asistencial, de impronta weimariana, a un derecho público «participativo» que pueda conjugarse con una democracia de los comunes (Luccarelli, 2013).

Ahora bien, la clave para poner en práctica el uso contra-hegemónico del derecho reside en que sean las propias comunidades quienes desarrollen estrategias

jurídicas para la creación y defensa de espacios de solidaridad colectiva. De lo que se trata, entonces, es de «comunizar» el derecho desde abajo, forjando prácticas normativas autogestionadas que, eventualmente, puedan emplear las técnicas o las reglas del derecho del Estado, pero que eviten caer en la lógica expertocrática de la cultura jurídica occidental. Aquí está la diferencia con otros movimientos históricos como el «uso alternativo del derecho», que también propugnaba la utilización del ordenamiento con fines sociales, pero radicando su manejo en una élite judicial que venía a convertirse en una «vanguardia» ilustrada de la movilización social (Quarta y Spanò, 2016, p. 15). Una vez más, es en Latinoamérica donde encontramos experiencias interesantes a este respecto. Podrían citarse numerosas praxis jurídicas alternativas, pero parece oportuno mencionar el movimiento del «empoderamiento jurídico» y la «abogacía comunitaria». Se trata de un modo de entender la praxis del derecho que aspira a superar la brecha existente entre el derecho oficial –frecuentemente opaco y opresivo– y la ciudadanía, mediante el «empoderamiento» de las comunidades respecto a las posibilidades de emplear el derecho como herramienta de emancipación, mediante un ejercicio comprometido de la abogacía y, sobre todo, mediante la participación activa de la comunidad en la definición y desarrollo de los procesos en los que resulta parte interesada: el litigio estratégico, las audiencias colectivas o la consulta previa derivada del convenio 169 de la OIT son algunas de las posibilidades que cabe explorar desde este punto de vista, pero ni mucho menos las únicas (Almeda Menjón et al., 2019, *passim*).

En definitiva, de lo que se trata es de cultivar un acercamiento político al derecho, con la finalidad de «inocularlo» de prácticas comunitarias. Del mismo modo que veíamos en páginas anteriores respecto a la ciudad, la red, los cuidados o la tierra, el objetivo sería «comunizar» el derecho, extrayéndolo del dominio exclusivo de los expertos –y del monopolio estatal– e inyectándolo de instancias de participación colectiva. Este proceso, combinado con una transformación ecológica del derecho, que implicaría mutaciones epistemológicas profundas, es la única vía transitable para arribar a una cultura jurídica que de verdad sea compatible con la concepción política de los comunes. Como han escrito Capra y Mattei, en su ya citado *Ecología del derecho*:

el derecho es siempre un proceso de *commoning*, es decir, una acción colectiva de largo alcance en la que las comunidades, que comparten una finalidad y una cultura, institucionalizan su propia voluntad colectiva de mantenimiento del orden y la estabilidad en aras de la reproducción social (2017, pp. 41-42).

O, como también sostienen más adelante: «el proceso de profesionalización del derecho ha arrebatado la ley a las comunidades, expropiándolas del "bien común" más fundamental: el control de su propio ordenamiento jurídico» (Capra y Mattei, 2017, p. 141). Después de todo, en realidad, ésta no es sino una forma de radicalizar las conclusiones a las que había llegado Elinor Ostrom: recordemos que, según los estudios empíricos en los que ésta se apoyó, la piedra de toque para el funcionamiento exitoso de las experiencias de gestión colectiva era que los comuneros elaborasen sus propias reglas, sus instituciones y sus formas de resolución de conflictos. En otras palabras: que fuesen los artífices de su propio derecho.

## Bibliografía

- Abad de Santillán, D. (1993 [1936]). Comunalismo y comunismo. En D., Abad de Santillán. *Historia y vigencia de la construcción social de un proyecto libertario* (pp. 54-58). Barcelona, España: Anthropos.
- Almeda Menjón, M. et al. (Comp.) (2019). *Empoderamiento jurídico y abogacía comunitaria en Latinoamérica. Experiencias de acceso a la justicia desde la comunidad*. Buenos Aires, Argentina: ACIJ.
- Altamira, R. (2018 [1890]). *Historia de la propiedad comunal*. Pamplona, España: Analecta Editorial.
- Atria, F. (2004). ¿Existen derechos sociales? *Discusiones*, año IV, 4, pp. 15-59.
- Benkler, Y. (2015). *La riqueza de las redes. Cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*. Barcelona, España: Icaria.
- Biehl, J. (2015). *Las políticas de la ecología social. Municipalismo libertario*. Barcelona, España: Virus Editorial.
- Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Bookchin, M. (1992). *Urbanization without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*. Montréal-New York: Black Rose.
- Bookchin, M. (2015). *Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo*. Tlatelolco, México: Ediciones La Social.
- Caffentzis, G. y Federici, S. (2014). Commons against and beyond Capitalism. *Community Development Journal*, 49(SI), pp. 92-105.
- Calle Collado, Á., Suriñach Padilla, R. y Piñeiro, C. (2017). Comunes y economías para la sostenibilidad de la vida. En *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas* (pp. 15-45). Madrid, España: Libros en Acción.
- Capra, F. y Mattei, U. (2017). *Ecología del diritto. Scienza, politica, beni comuni*. Sansepolcro, Italia: Aboca.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid, España: Alianza.
- Ciervo, A. (2012). *I beni comuni*. Roma, Italia: Ediesse.
- Comunaria.net (2017). Introducción. Repensar los comunes para alimentar otros mundos. En *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas* (pp. 7-11). Madrid, España: Libros en Acción.
- De Angelis, M. (2017). *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London, Reino Unido: Zed Books.
- Engels, F. (2009). *La guerra campesina en Alemania*. Madrid, España: Capitán Swing.
- Esposito, R. (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Argentina-Madrid, España: Amorrortu.
- Ezquerro, S., Rivera, M. y Álvarez, I. (2017). Diálogos entre la Economía feminista y la Economía de los comunes: la democratización de los cuidados. En *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas* (pp. 69-90). Madrid, España: Libros en Acción.
- Federici (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2011). Women, Land Struggles, and the Reconstruction of the Commons. *Working USA. The Journal of Labor and Society*, 1089-7011, 14, pp. 41-56.
- Federici, S. (2018). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland, Estados Unidos: Kairos.
- Felber, C. (2012). *La economía del bien común. Un modelo económico que supera la dicotomía entre capitalismo y comunismo para maximizar el bienestar de nuestra sociedad*. Barcelona, España: Deusto.
- Ferrajoli, L. (2013). *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e come progetto politico*. Roma-Bari, Italia: Laterza.

- Francisco I (2015). *Laudatio Si. Sobre el cuidado de la casa común. Carta Encíclica de S. S. Francisco*. Madrid, España: San Pablo Comunicación.
- Gierke, O. von (1868). *Das deutsche Genossenschaftsrecht. 1. Band: Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*. Berlin, Alemania: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gordillo, J. L (2006). *La protección de los bienes comunes de la humanidad. Un desafío para la política y el derecho del siglo XXI*. Madrid, España: Trotta.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 3859, pp. 1243-1248.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio*. Barcelona, España: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid, España: Akal.
- Hardt, M. y Negri, A. (2019). *Asamblea*. Madrid, España: Akal.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid, España: Akal.
- Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Houtart, F. (2012). *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*. Ciudad de Panamá, Panamá: Casa Editorial Ruth.
- Jiménez Martín, C. y Puello Socarrás, J. F. (2017). Las disputas en torno a lo común. Experiencias comunales de gobierno desde abajo como alternativas contrahegemónicas. En A. Robayo, C. Jiménez, J. F. Puello-Socarrás y M. Rodríguez (eds.), *Lo común. Alternativas políticas desde la diversidad* (pp. 29-50). Bogotá, Colombia: Agenda Común para la paz desde los territorios.
- Landerretche, O. (2016). *Vivir juntos. Economía, política y ética de lo comunitario y lo colectivo*. Santiago de Chile, Chile: Debate.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona, España: Gedisa.
- Linebaugh, P. (2013). *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Lloredo Alix, L. (2019). Derecho y democracia: juntos, pero no revueltos. En G. Lariguet, O. Pérez de la Fuente, H. Seleme y R. González de la Vega (eds.), *Democracia. Perspectivas políticas e institucionales* (p. 1-40). Buenos Aires, Argentina-Montevideo, Uruguay: B de F.
- Luccarelli, A. (2013). *La democrazia dei beni comuni. Nuove frontiere del diritto pubblico*. Roma-Bari, Italia: Laterza.
- Madrilonia.org (2011). *La Carta de los Comunes. Para el cuidado y disfrute de lo que de todos es*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Marella, M. R. (2012). Il diritto dei beni comuni oltre il pubblico e il privato. En G. Allegri, M. R. Allegri, A. Guerra y P. Marsocci (a cura di), *Democrazia e controllo pubblico dalla prima modernità al web*. Napoli, Italia: Editoriale Scientifica.
- Mattei, U. (2013). *Bienes comunes. Un manifiesto*. Madrid, España: Trotta.
- Mattei, U. (2015). *Il benicomunismo e i suoi nemici*. Milano, Italia: Einaudi.
- Míguez Núñez, R. (2014). De las cosas comunes a todos los hombres: notas para un debate. *Revista Chilena de Derecho*, 41-1, pp. 7-36.
- Moroni, S. (2015). Suolo. En E. Somaini (a cura di), *I beni comuni oltre i luoghi comuni* (pp. 163-176). Torino, Italia: IBL Libri.
- Murphy, T. (2018). Bien común – Common Good. *Eunomia. Revista en cultura de la legalidad*, 14, pp. 191-205.
- Ostrom, E. (2011). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Petrella, R. (1997). *El bien común. Elogio de la solidaridad*. Madrid: Debate.
- Puello-Socarrás, J.F. (2015). No diga bienes "comunes". ¡Diga: bienes comunales! Lo común sin comunidad en el nuevo liberalismo de E. Ostrom. *Subversiones intelectuales*, 54, pp. 30-37.

- Quarta, A. (2016). Privati della cooperazione. Beni comuni e *sharing economy*. En A. Quarta y M. Spanò (a cura di), *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni* (pp. 85-97), Milano, Italia: Mimesis.
- Quarta, A. y Spanò, M. (2016). Introduzione. Il comune che c'è. En A. Quarta y M. Spanò (a cura di), *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni* (pp. 7-19), Milano, Italia: Mimesis.
- Ramis, Á (2017). *Bienes comunes y democracia. Crítica del individualismo posesivo*. Santiago de Chile, Chile: Lom Ediciones.
- Rendueles, C. y Sádaba, I. (2015). Los bienes comunes en un entorno de fragilidad social: el caso del *crowdfunding*. En L. Alonso, *El procomún y los bienes comunes. Dossieres de Economistas sin Fronteras*, 16, (pp. 42-47). Madrid, España: Economistas sin Fronteras.
- Rendueles, C. y Subirats, J. (2016). *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?* Barcelona, España: Icaria.
- Rendueles, C. (2017). Las condiciones institucionales de una reconstrucción de los bienes comunes en sociedades mercantilizadas. En *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas* (pp. 47-56). Madrid, España: Libros en Acción.
- Rexroth, K. (1974). *Communalism. From its Origins to the Twentieth Century*. New York, Estados Unidos: Continuum Books.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Roa Llamazares, C. (2015). *Historias de la lucha por el común. Bienes comunales, carrera imperialista y socialismo de Estado (1880-1930)*. Madrid, España: La Catarata.
- Roa Llamazares, C. (2017). *La defensa de los comunales. Prácticas y regímenes agrarios (1880-1920)*. Madrid, España: La Catarata.
- Rodotà, S. (2014). *El derecho a tener derechos*. Madrid, España: Trotta.
- Rodríguez Palop, M. E. (2017). Reformular los derechos desde una visión relacional. El fin de la inmunidad y la autosuficiencia. *Derechos y Libertades*, 36, pp. 135-166.
- Sen, A. (1987). *Sobre ética y economía*. Madrid, España: Alianza.
- Shiva, V. (2001). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Barcelona, España: Icaria Antrazyt.
- Shiva, V. (2016). *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology, and Politics*. Kentucky, Estados Unidos: University Press of Kentucky.
- Sombart, W. (1998). *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid, España: Alianza.
- Tirole, J. (2017). *La economía del bien común*. Madrid, España: Taurus.
- Vitale, E. (2013). *Contro i beni comuni. Una critica illuministica*. Roma-Bari, Italia: Laterza.
- Zubero, I. (2012). De los "comunales" a los "commons": la peripecia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro. *Documentación social. Revista de Estudios Sociales y Psicología aplicada: Los bienes comunes. Cultura y práctica de lo común*, 165, pp. 15-49.