

La institución de lo común: ¿un principio revolucionario para el siglo XXI? Entrevista a Pierre Dardot* y Christian Laval**

Por Patrick Cingolani*** y Anders Fjeld****

Recibido: 29 de octubre de 2018 · Aceptado: 10 de enero de 2019
Modificado: 21 de junio de 2019
<https://doi.org/10.7440/res70.2019.06>

Cómo citar: Dardot, Pierre y Christian Laval. 2019. “La institución de lo común: ¿un principio revolucionario para el siglo XXI? Entrevista a Pierre Dardot y Christian Laval”. Por Patrick Cingolani y Anders Fjeld. *Revista de Estudios Sociales* 70: 65-77. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.06>

En *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (2015), el filósofo Pierre Dardot y el sociólogo Christian Laval definen el principio de *lo común* como una actividad experimental e instituyente de autogobierno, profundamente democrática, capaz de crear dinámicas sociales, políticas y económicas opuestas a la racionalidad neoliberal. Previamente, habían estudiado esta racionalidad, en términos de gubernamentalidad, en *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (2013), y después la analizaron en la coyuntura de su reconstrucción poderosa, luego de la crisis financiera de 2007, en *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia* (2017). Inspirados por la puesta en marcha del principio de lo común en numerosas experimentaciones políticas y contestatarias actuales, dispersas en el mundo, los autores inscriben su idea de un comunismo de los comunes en una renovación crítica, transectorial y cosmopolítica del comunismo y de la izquierda.

Común en singular y comunismo

Patrick Cingolani (PC) y Anders Fjeld (AF): En *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, ustedes insisten en la importancia de definir lo común en singular, como principio político transversal con respecto a las luchas actuales, como aprehensión institucional de bienes comunes y como dinámica emancipadora frente al neoliberalismo. Una cuestión central es la del comunismo, en lo que se refiere a sus orígenes, sus formas diferentes y su destino en el siglo XX. Su último libro, *La sombra de Octubre. 1917-2017* (2017), profundiza en esta reflexión. Para empezar, ¿podrían explicar su insistencia en el singular de lo común? Y, partiendo de allí, ¿podrían explicar cómo intervienen ustedes en la tradición comunista para repensar las luchas actuales y la cuestión de la emancipación hoy?

Pierre Dardot (PD): La referencia al plural, los comunes, era de uso corriente cuando publicamos *Común*, en su versión francesa, en 2014; incluso bajo la forma de bienes comunes. En cambio, el uso del singular era raro, para no decir inexistente. Ahora bien, no insistimos en el singular para oponerlo al plural, sino para aclarar la relación entre

* Pierre Dardot es filósofo e investigador de la Universidad París-Ouest-Nanterre-La-Défense, Francia.

** Christian Laval es sociólogo e investigador de la Universidad París-Ouest-Nanterre-La-Défense, Francia.

*** Doctor en Sociología por la Université Paris Diderot, Francia. Profesor de sociología y director adjunto del Laboratoire du Changement Social et Politique (LCSP) de la Université de Paris, Francia. Últimas publicaciones: *Révolutions précaires. Essai sur l'avenir de l'émancipation*. París: La Découverte, 2014; *Le temps fractionné. Multiactivité et création de soi*. París: Armand Colin, 2012. ✉ patrickcingolani@club-internet.fr

**** Doctor en Filosofía Política por la Université Paris Diderot, Francia. Investigador posdoctoral del Centre des recherches interdisciplinaires - Démocratie, institutions, subjectivité (CriDIS) de la Université catholique de Louvain, Bélgica. Investigador asociado al Laboratoire du Changement Social et Politique (LCSP) de la Université de Paris, Francia. Últimas publicaciones: *Jacques Rancière, pratiquer l'égalité*. París: Éditions Michalon, 2018; *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto: Debates sobre la construcción de paz en Colombia hoy* (en coedición). Bogotá: Ediciones Uniandes, 2016. ✉ afjeld@gmail.com

el singular y el plural. Lo que realmente nos interesaba en nuestra arqueología de lo común era tratar de ver cómo un principio atraviesa las luchas actuales. No buscamos superponer, de manera artificial, un principio metafísico a las situaciones que conocemos, que vivimos, sino, al contrario, identificar un principio que parecía estar funcionando en las experimentaciones más interesantes alrededor de la cuestión de los comunes. Fue, sobre todo, a partir de los movimientos de las plazas —y por tanto de los comunes urbanos— que nos planteamos la cuestión de la definición de este principio, y nos dimos cuenta de que había allí algo muy profundo. Para retomar la expresión de los españoles del movimiento del 15M, había una reivindicación de “democracia real”, en el sentido de una democracia que se pretendía y que se decía “verdadera”, en oposición a la democracia representativa, sospechosa de disimular los intereses de una oligarquía. Esto se retomó después en diferentes movimientos, hasta el del parque Gezi, en Turquía.

Cuando estábamos elaborando el libro, teníamos presente todos estos ejemplos, que todavía estaban bastante vivos, con prolongaciones diferentes. Paralelamente, afrontábamos todas las dificultades de propagar tal movimiento en Francia. Me acuerdo de mítines de 150 personas en la plaza de la Bastilla, cuyo fin era emular, en el espíritu de sus iniciadores, lo que pasaba en España. Era un fiasco, en parte por razones que tienen que ver con la situación francesa, obviamente. Pero también por el hecho de que no es posible repetir nada de forma pura y simple; porque no se puede proyectar algo, como si fuera una receta, sobre una situación nacional, completamente particular.

Es importante subrayar estas experiencias porque, contrariamente a los que consideran que lo común sería para nosotros un principio metafísico, nuestra intención nunca ha sido reconectarnos con la herencia de la metafísica occidental para identificar una suerte de principio superior que permitiría juzgar o condenar, según tal o cual situación, una experimentación, sosteniendo que no se ajusta al principio de lo común tal como este fue postulado en su sentido original. Al respecto, insistimos en que se trata de un principio “meta-institucional”. “Meta-” no debe entenderse en el sentido de “por encima”, sino como algo que está en obra en la experimentación de nuevas instituciones. Consideramos, fundamentalmente, que los comunes son instituciones, en un sentido amplio que se inspira más en Cornelius Castoriadis (1975), que en una sociología de lo instituido. Estas instituciones de los comunes se experimentan hoy a gran escala. Aunque a menudo se trata de experimentaciones locales y situadas, tienen, no obstante, un alcance que va más allá de tal o cual población; un alcance que, con frecuencia, es inmediatamente mundial. La articulación que planteamos entre el singular y el plural se encuentra ahí, en esta relación entre los comunes institucionales y el principio que los anima desde el interior y que llamamos *el principio meta-institucional de lo común*.

Nosotros sustantivamos lo común, pero nos mantenemos muy atentos a no absolutizarlo, lo cual sigue siendo un gran riesgo. La tradición en Francia ha sido no sustantivar y más bien relegar lo común al rango de un adjetivo, y, entonces, hablar de los “bienes comunes” o del “bien común” (siendo este último un tópico de la filosofía política desde Aristóteles). Además, “los comunes” se han basado, sobre todo, en un enfoque de tipo económico y jurídico —los dos son a menudo mezclados— que nos parece reductor porque pone el acento sobre las propiedades o las características de ciertas cosas y no sobre la dimensión de la actividad. Si nos pareció tan importante definir este díptico entre *lo común* y *los comunes* fue, en efecto, para insistir en la dimensión de la actividad instituyente.

Christian Laval (CL): El uso teórico de *lo común*, en singular, proviene del trabajo de Michael Hardt y Antonio Negri, que son los primeros en promover este concepto en la década del 2000, a partir de la publicación de su libro *Imperio* (2002). Fue en nuestro intercambio con Negri, con su grupo y con sus amigos, en el marco de un seminario en el Collège International de Philosophie, y por medio de una relación a la vez amigable y conflictual en el plano teórico y político, que desarrollamos nuestra propia concepción. Nuestro primer libro en común, *Sauver Marx?* (2007), está efectivamente dedicado a la crítica de los trabajos de Hardt y Negri. Lo más curioso es que fue el propio Negri quien vino a buscarnos para hacer un trabajo con nosotros. Sin duda sabía que no íbamos a ser sus discípulos, y desde entonces los caminos, en efecto, se han bifurcado. Nuestra concepción de lo común está muy ligada a la institución y a la praxis instituyente, mientras que, por el lado de la corriente *post-operaísta* de Negri,¹ *lo común* es comprendido como una producción espontánea. Si Negri dice que nunca hemos estado tan cerca del comunismo, es porque ve que en las multitudes se desarrollan múltiples formas de interconexión, de *commoning*. El problema es que no tiene en cuenta la creación institucional, el acto de institución.

Esto nos lleva a la pregunta sobre el comunismo, que al mismo tiempo nos acerca y nos separa de Negri. Nos une el hecho de volver a poner la cuestión de lo común en el centro de esta pregunta. Curiosamente, la tradición comunista no ha dicho gran cosa sobre lo común. Siempre lo ha remitido rápidamente a la propiedad colectiva de los medios de producción y nada más. En los raros casos en los que los teóricos comunistas, como Lenin, han intentado definir *lo común*, ha sido para enunciar despropósitos del tipo “todo es común, incluso el trabajo”. Esto es, por cierto, extremadamente inquietante si uno piensa en el hecho de que Lenin lo pronuncia

1 El *operaísmo*, teorizado notablemente por Mario Tronti, es una teoría marxista italiana que pone en el centro de su lectura del capitalismo la autonomía obrera y al antagonismo que se desarrolla dentro de la fábrica. El *post-operaísmo* renueva la categoría “trabajo”, enfatizando en el trabajo inmaterial.

al comienzo de los años 1920, bajo el comunismo del periodo llamado “comunismo de guerra”. Uno tiene la impresión de que Lenin está hablando de un Estado que puede apoderarse de todo.

De todas formas, es curioso parecer ser los pioneros de una investigación que consiste en preguntarse qué quiere decir realmente “lo común”, lo que ha sido en la historia, las formas que ha tomado. Reinventar el comunismo, intentar pensar el comunismo hoy, es para nosotros indisoluble de una interrogación sobre las formas que lo común ha tomado durante siglos. También notamos que el término mismo tiene una increíble riqueza significativa. Había que sacarla, no para encontrar ahí una suerte de origen sagrado, donde todo se encuentra ya en el término mismo, sino para ver por qué este término ha tenido diferentes destinos y por qué se halla en el corazón del léxico político hoy, y durante siglos, en expresiones como *comunidad*, *comuna*, *comunismo*, etcétera.

PD: El término “comunismo” se utiliza con demasiada frecuencia con una suerte de connivencia retórica, como si hubiera una significación común para todos sus usos. Es por esta razón que hemos querido mostrar, en particular en *La sombra de Octubre*, que cada vez que se habla de comunismo hay un entendimiento previo y particular de la naturaleza de lo común. Existe el comunismo de la comunidad, de 1830 a 1840, donde lo común se entiende como *común de vida*, un común moral, espiritual. La obligación es impuesta desde arriba, por el conjunto de la comunidad, a cada uno de sus miembros individualmente. Luego está lo común del que habla Marx, que es ante todo un *común de producción*, en el sentido de un común producido por la dinámica objetiva del capitalismo. Y está lo común del comunismo de Estado, que no es un común de producción, sino sobre todo un *común estatal* (y evidentemente no un común político, en el sentido en que lo entendemos nosotros). En la perspectiva del comunismo de Estado, es del común estatal que se deriva el establecimiento de los medios de producción. Hay que recordar que para Lenin, es el Estado el que debe establecer todo. En primer lugar, debe establecer el capitalismo en toda Rusia para lograr que el país pueda, de alguna manera, ponerse al día. Dicho de otro modo, debe hacer que se desarrolle en Rusia lo que se ha llamado la *acumulación primitiva*, pero bajo la dirección directa del poder de Estado, lo que implica una asignación totalmente autoritaria y terrorífica de la fuerza de trabajo, sobre todo a partir del periodo 1932-1934. Esta idea según la cual la actividad del trabajo debe ser la propiedad del Estado es algo que nunca se encuentra en Marx.

La naturaleza de lo común para nosotros, y de lo que llamamos el “comunismo de los comunes”, no es para nada la misma que se presenta en estas tres formas anteriores del comunismo.

Democracia, identidad y frontera

PC y AF: Una recuperación del sentido de la democracia es decisiva en su teoría de lo común. En *La pesadilla que no acaba nunca*, dicen: “Si, como creemos, el contenido de [la alternativa al neoliberalismo] no puede ser otro que el de la democracia llevada hasta sus límites, la elaboración de la alternativa debe consistir en la experimentación de tal democracia, es decir, en la experimentación de un común político” (2016 [2017], 225). ¿Esta idea de democracia no corre el riesgo de encontrarse atrapada entre una determinación negativa, ligada a la crítica del carácter antidemocrático del neoliberalismo, y una determinación derivativa de lo común, como si esta no fuera más que un corolario del principio de lo común? Para ustedes, ¿la democracia y lo común forman una suerte de alianza inherente e irreductible hasta el punto de hacerse indistinguibles, o hay diferencias, con tensiones posibles, en la forma de prácticas y orientaciones que pueden divergir? Partiendo de la teoría de lo común, ¿cómo pensarían ustedes estas dimensiones que son tan centrales en la concepción que elabora Jacques Rancière de la democracia: la conflictividad, la ambigüedad de las identidades y la incertidumbre de las fronteras?

PD: Bajo nuestra perspectiva, entre lo común y la democracia hay una identidad pura y simple. El principio de lo común no es otro que el principio del autogobierno, es decir, el principio de la democracia. Entonces, no hay la más mínima diferenciación para poder pensar en términos de tensión. Esto es decisivo en nuestra reflexión. Dicho esto, podemos distinguir la democracia como régimen, como principio y como experimentación.

Evidentemente, la democracia como régimen no se puede reducir a la elección de los dirigentes por parte de los ciudadanos. Esa es la acepción en extremo pobre, insulsa, en la que ha caído el término, en especial bajo la influencia del neoliberalismo. Nosotros oponemos la democracia a esta acepción y, al contrario de Rancière, nos parece completamente admisible hablar de la democracia como régimen. Pero hay que precisar sus condiciones y darle contenido. La regla de alternancia, según la cual cada uno debe ser, por turnos, gobernado y gobernante —que Aristóteles define en la ciudad antigua—, nos parece absolutamente fundamental. No hay democracia como régimen si no existe el respeto práctico de esta regla, así como la de la rotación de los mandatos, la de los principios constitutivos de lo que se llama el Estado de derecho, la de la división de los poderes, la de la independencia de la rama judicial; todos elementos evidentes que Castoriadis ha recordado de manera reiterada.

Luego, están la democracia como principio —principio de autogobierno— y la democracia como experimentación del principio de lo común. Aunque haya sido muy efímero, y con formas a veces extremadamente limitadas,

consideramos, no obstante, que *Nuit Debout*² fue una experiencia de puesta en práctica del principio de lo común a escala de un común político, esencialmente urbano.

CL: La pregunta presupone que nuestra idea de democracia está desarrollada de manera demasiado parcial, porque partiría de una determinación negativa. En efecto, en *Común*, después de *La nueva razón del mundo*, mostramos cómo el principio de lo común —que anima experimentaciones, luchas y movilizaciones— emerge precisamente contra el neoliberalismo. Pero para nosotros, esto no es para nada la marca de una debilidad de lo común. De manera muy curiosa, y de pronto al mismo tiempo muy lógicamente, es en las formas explícitas de oposición al neoliberalismo donde se encuentra la temática de los comunes, y es a partir de esta oposición que se puede establecer un análisis del contenido político de la reivindicación de los comunes. En este sentido, la oposición al neoliberalismo no concierne meramente a los principios económicos y políticos (como la manera de revitalizar la economía, el lugar del Estado, etcétera). En el altermundialismo y la ecología política, el neoliberalismo es criticado por su puesta en crisis sistemática y profunda de la democracia, incluso en sus formas más limitadas como la de la democracia liberal y representativa. La oposición efectiva al neoliberalismo implica la reivindicación de una democracia real, y esto es lo que para nosotros forja la identidad entre la democracia y lo común.

Nos apoyamos en un texto famoso de Naomi Klein, “Reclaiming the Commons” (2001) [Reclamando los comunes], donde después de Seattle, y en el momento del primer Foro Social Mundial de Porto Alegre, intenta definir el sentido del altermundialismo. Describe al neoliberalismo como una vasta empresa de apropiación no meramente de recursos naturales sino también de las condiciones sociales y políticas de la vida en común. Al instante, los comunes aparecen, entonces, como una respuesta a la racionalidad neoliberal. Estas formas alternativas se plantean como instituciones democráticas. No es una invención de nuestra parte; es lo que hemos observado en las grandes movilizaciones de las ciudades, en las ocupaciones de las plazas, en todos los lugares donde la cuestión de la democracia se ha planteado de manera muy explícita, no en un sentido que es de entrada teórico, sino práctico. Aunque hay a veces formas ingenuas y muchos *impasses*, en el fondo las movilizaciones de los últimos años y los movimientos de las plazas plantean de manera práctica la cuestión de lo que es una democracia real.

PD: En lo que concierne a la cuestión de la desidentificación y de la conflictividad, no tenemos ningún desacuerdo con

Rancière. Pensamos la democracia como un principio conflictual, y nunca hemos contemplado la idea de hacer de lo común algo del orden de un consenso pacificador. Por el contrario, la conflictividad está presente en todas las experimentaciones que se han hecho; basta mirarlas. Para nosotros, no hay política como actividad sin conflictividad.

En cuanto a las identidades, en efecto puede haber aquí o allá ambigüedades con respecto al tratamiento de esta cuestión, o de hecho, su *no-tratamiento*, incluso tal vez una ceguera ante la cuestión de la identidad entre los que participan en las experimentaciones de lo común. Pero lo importante es entender que los comunes no corresponden, en general, a comunidades cerradas, o de pertenencia, lo cual se ve bien en las experimentaciones de hoy y en las de hace unos años. Incluso los comunes urbanos, por ejemplo, las ocupaciones en Italia, no responden a la experiencia clásica de las *okupas*. Hay edificios que están ocupados, pero se presenta también, inmediatamente, una apertura hacia la ciudad, tanto en Italia como en Quebec. Lo que nos interesa de la cuestión de la identidad es la manera en que los límites institucionales son reglas, sin ser fronteras; límites que no son fronteras. Aun en los comunes habituales y tradicionales, que se reinventan en la lucha contra la oligarquía neoliberal, hay a menudo —no siempre, sino a menudo— un tratamiento de la cuestión de la identidad que no es identitario, como en el caso de los Mapuche. En sus luchas actuales, en Argentina, así como en Chile, dado que viven en los dos lados de la frontera, hay una defensa de su identidad cultural que, sin embargo, no procede de una lógica identitaria. No es el caso en todos los lados. No lo es, por ejemplo, en Bolivia, donde hay, por el contrario, comunidades que adoptan una dimensión de comunidad de pertinencia bastante cerrada. No obstante, hay comunes tradicionales que se reinventan en la oposición al neoliberalismo, como una forma de *reinstauración*, en un sentido democrático.

Lo común, el Estado y el servicio público

PC y AF: *La nueva razón del mundo* analiza la degradación neoliberal del Estado y de sus servicios, que están sometidos a los principios de competencia y de rendimiento, a la maximización de los resultados. El libro presenta una crítica de la colonización neoliberal del Estado. En *Común*, ustedes separan claramente lo común de lo estatal, y en un subtítulo, de hecho sostienen que “hay que liberar lo común de su captura estatal”. Paralelamente, esbozan algunas pistas de lo común, en especial en el sector asociativo, insistiendo sobre el carácter decisivo de la acción colectiva y, por consiguiente, de lo político. Ahora bien, nos parece que aquí se presenta una tensión entre dos figuras de lo social, una estatal y otra no-estatal, lo que parece confirmarse cuando vuelven sobre estas cuestiones en sus propuestas políticas al final del libro. Mientras parecen mantener la relación entre el Estado y el servicio público —donde se da prioridad al *ethos* del profesional de la “mano izquierda” del Estado—,

2 “Nuit debout” hace referencia a un conjunto de manifestaciones contra la reforma de las leyes del trabajo, que tuvieron lugar en diferentes plazas públicas de Francia en el 2016. Se caracterizó por la puesta en marcha de principios democráticos de organización interna y el intento de construir una “convergencia de luchas”.

quieren, al mismo tiempo, abrir el servicio público a los ciudadanos y a una democracia participativa efectiva. Sin embargo, ¿sería esto suficiente para superar a la vez la colonización neoliberal del *ethos* profesional y el endurecimiento burocrático? ¿Hasta qué punto puede el ciudadano ser un actor del servicio público? ¿No sería también lo común una forma de subversión de la relación saber/poder y, por lo tanto, de cierta identidad del profesional y de las relaciones instituidas alrededor de él? ¿Cómo relacionan dicho servicio público con lo asociativo, que, según ustedes, debe preparar la sociedad de lo común, pero al mismo tiempo está atrapado en los mecanismos de depredación mercantil de las nuevas formas de la socialización?

CL: Después de proponer una crítica de la racionalidad neoliberal en *La nueva razón del mundo*, efectivamente intentamos pensar, en *Común*, los tipos de alternativas que se presentaban en el campo político, así como en el campo social y económico. Nos pareció muy notable que a la sociedad de competencia generalizada impuesta por el neoliberalismo —que despoja a los individuos y a las colectividades de todo control sobre sus propios destinos y dinámicas— se opusiera otra forma de relaciones humanas, sociales y políticas fundadas sobre la puesta en común y sobre la elaboración colectiva de sus reglas. Es importante subrayar, por un lado, la inseparabilidad entre la manera de pensar las relaciones entre la gente en las actividades que llevan a cabo, y, por el otro, la elaboración colectiva de las reglas que rigen esta puesta en común. En este sentido, el principio de lo común no es precisamente un principio sectorial. No es un principio que se aplicaría sólo a la economía social y solidaria, o a los servicios públicos, o a las cooperativas, o de manera exclusiva a otras formas de experimentación. Es un principio transversal.

Así pues, nuestra pregunta, que podemos llamar *estratégica* y que aparece en particular bajo la forma de propuestas finales en el libro *Común*, es cómo este principio político de lo común puede avanzar, desplegarse, desarrollarse en los diferentes sectores sin privilegiar a ninguno. Esto se opone a dos visiones sectoriales típicas de ciertas izquierdas: una izquierda estatal y una asociativa. Existe, por un lado, y conformemente a una vieja figura de la izquierda, encarnada a fines del siglo XIX por Paul Brousse —que creía que todo debía volverse servicio público, que todo debía volverse Estado—, una izquierda que piensa la transformación social en términos del desarrollo de los servicios públicos y que piensa, entonces, la socialización como una extensión de la esfera del Estado, incluso como una apropiación de los medios de producción por parte del Estado. Es un rótulo muy típico de la izquierda francesa, obviamente ligado a la historia de Francia. Por el otro lado, existe lo que a veces se llama la “segunda izquierda”. Esta ha pensado el desarrollo de la autogestión y de otras alternativas al capitalismo bajo la forma de la asociación, la cual podría volverse un “tercer sector” entre el mercado capitalista y el Estado. El

socialismo se desarrollaría, así, mediante una extensión progresiva de la economía social y solidaria, que contendría en sí misma los principios clave del socialismo.

Intentamos superar estas visiones sectoriales del socialismo —la versión estatal y la versión asociativa— al pensar lo común como un principio que debería encontrar en cada sector sus modalidades de desarrollo. No partimos de cero, no hacemos *tabula rasa*. En el sector asociativo, que hoy se llama *economía social y solidaria*, hay elementos y gérmenes de desarrollo de lo común. Muchos actores del sector —opuestos a la tendencia neoliberal, bastante fuerte hoy en día, que busca la transformación de dicho sector en emprendimiento social— recurren a los comunes precisamente para encontrar en su propio campo un sentido político más claro y más potente para su acción. Es lo que llaman los “comunes sociales”. Se trata de una reinterpretación política de la economía social y solidaria que coincide completamente con lo que acabamos de decir sobre la manera en que hoy toma forma la alternativa al neoliberalismo.

También observamos que los servicios públicos, en su historia y en sus propios principios, contienen componentes que remiten al principio de lo común, aunque hayan sido desviados y capturados por formas burocráticas. Nosotros intentamos mostrar cómo los servicios públicos pueden ser tratados como servicios e instituciones de lo común, justamente porque se trata, a escala de una sociedad, de una puesta en común de recursos, de tiempo, de medios diversos, ya sean materiales o inmateriales; es decir, de una puesta en común de medios destinados a satisfacer necesidades fundamentales a través del uso colectivo de los recursos.

En la actualidad, los servicios públicos están evidentemente dominados por las burocracias y las oligarquías neoliberales, lo que se corresponde con lo que hemos llamado *la transformación neoliberal del Estado*. Por lo tanto, no se trata, para nosotros, de sólo defender los servicios públicos. De ahí nuestra crítica a Pierre Bourdieu, quien, a partir de 1995, pensaba que la prioridad era hacer esta defensa, y que esta debía constituir la base de alianza que él buscaba entre las grandes organizaciones sindicales. Sin duda hay que defender los servicios públicos contra las ofensivas neoliberales, pero para nosotros se trata también de pensar su transformación. Más precisamente, se trata de pensar las formas de una democratización auténtica de los servicios públicos. Esto implica repensar, bajo una forma ampliada de la democracia de la empresa, la articulación entre la participación en estos servicios de los asalariados, de los usuarios y de los ciudadanos. ¿Qué significa para una escuela, una universidad, o un servicio público de transporte o de salud, incluir en realidad a los usuarios y a los ciudadanos en una deliberación, una decisión, una elaboración democrática? ¿Cómo puede un servicio público desligarse del control burocrático y oligárquico para volverse una institución de lo común según los

principios del autogobierno? Se plantean aquí una cantidad de problemas, entre ellos el problema de la escala. Está claro que una escuela o una estación de tren no puede simplemente autogobernarse desde lo local. Depende de otras escalas determinar y elaborar reglas colectivas. No nos lo imaginamos de otro modo. Si cada escuela tuviera que determinar sus propias reglas de funcionamiento, recaeríamos en la lógica del mercado puro. De ahí la cuestión de la organización de las escalas bajo la forma federativa, tal como nos la imaginamos al final de *Común*. No buscamos establecer un programa político o proponer medidas, sino abrir el campo de la reflexión.

PD: A propósito de los servicios públicos, es esencial entender que lo que vivimos hoy no es en absoluto una tensión entre la administración burocrática y la gestión neoliberal, sino, por el contrario, una alianza perfecta entre ambas. Afirmar, como lo hacen algunos en la izquierda, bajo el pretexto de lucha contra el neoliberalismo, que este último es el reinado del mercado puro sin burocracia estatal y que, por lo tanto, hay que defender el Estado, incluso en su forma burocrática, nos parece un completo callejón sin salida. Basta observar cómo son gestionados hoy los hospitales, para darse cuenta de que son cada vez más neoliberales. Esto se nota, por ejemplo, en la creación de gigantes burocráticos, como los llamados *agrupamientos hospitalarios de territorio*. Frente a esto, la cuestión es cómo enfrentar la burocracia en los servicios públicos. No podemos pretender que no existe.

Para replantear hoy la cuestión de los servicios públicos, hay que partir de la ambición inherente a la noción de *servicio público*, esto es, de la exigencia del igual acceso para todos, de la universalidad. El monopolio que tiene la administración estatal en la actividad de deliberación y de decisión nos parece que prohíbe, justamente, que esta universalidad sea efectiva. Ir más allá de este monopolio implica permitir a los ciudadanos intervenir, participar de un modo directo en la elección de la orientación, con estructuras que pueden ser muy diferentes y diferenciadas en escala. No se trata simplemente de que sean consultados, como en las encuestas de satisfacción, sino que deben tener la posibilidad de participar en las grandes decisiones concernientes a las elecciones de orientación de los servicios públicos. Todo esto exige poner por completo en tela de juicio la lógica de gestión y la lógica burocrática.

Por lo tanto, hay que partir del hecho de que los servicios públicos son una obligación positiva del Estado, y afirmamos con Léon Duguit que dicha obligación está en contradicción con la soberanía del Estado. Defender a la vez la soberanía del Estado y los servicios públicos, como lo hace mucha gente en la izquierda, es un absurdo y es una herencia de la que incluso Bourdieu es deudor. Se trata, por el contrario, de pensar los servicios públicos *contra* la soberanía del Estado porque, precisamente, el Estado no puede hacer lo que quiere al respecto. Es la razón por la cual hay que proceder a una desestatalización de los servicios públicos, para poner en cuestión

el monopolio de la administración burocrática y hacer prevalecer el principio del autogobierno, incluso en la forma en que los propios servicios públicos son gobernados. Por supuesto, esto también implica poner en tela de juicio cierto monopolio de la experticia y del saber que excluye la participación de los ciudadanos.

La cuestión de la escala: las finanzas y la Unión Europea

PC y AF: *¿Qué sucede con los territorios más hostiles, así como con los que están situados en otra escala, como las finanzas y la Unión Europea? Parece que hay fuerzas, presentes en todas las escalas, que obstaculizan poderosamente cualquier práctica de lo común y su capacidad para institucionalizarse, para influenciar las escalas superiores y transformar las instituciones existentes. ¿No habría, en este sentido, un dilema en su teoría, en lo que concierne al anclaje situado de lo común, en relación con la extensión difusa y totalizante del neoliberalismo? Con respecto a la Unión Europea (UE), ustedes muestran en *La pesadilla que no acaba nunca* cómo su constitución económica coloca los principios económicos del neoliberalismo por encima de toda influencia política, sellando su futuro ordoliberal y eliminando toda alternativa para los gobiernos nacionales. ¿Cuál podría ser el peso del principio de lo común en este nivel? ¿No se requeriría una concepción menos decidida de lo estatal y de la consolidación de las fuerzas? Y en lo que se refiere al poder de las finanzas, ¿piensan que el principio de lo común debe actuar como una fuerza enteramente exógena e inasimilable, en un combate continuo contra el mundo de las finanzas, o este mundo puede ser reorganizado desde dentro, con el fin de volver a movilizar sus mecanismos para fomentar y apoyar la creación de lo común?*

CL: Es necesario hacer dos observaciones preliminares con respecto a los supuestos de estas preguntas.

Primero, la expresión “anclaje situado” puede dar la impresión de que nuestro trabajo se refiere a microinstituciones, pequeños colectivos que se autoorganizan y se autogobiernan, lugares situados de manera muy local... Es una visión de la cual intentamos escapar. Para nosotros, el autogobierno está incuestionablemente situado; no podemos pensar la democracia por fuera de colectividades concretas, pero no reivindicamos ni un esquema anarquista de autoorganización de pequeños átomos sociales y de pequeñas comunidades humanas, ni un esquema socialista de pequeñas repúblicas en el seno de talleres que conformarían una coalición. Hay que pensar la organización del conjunto de la sociedad según el principio de lo común, y es ahí donde surgen una serie de cuestiones prácticas e institucionales que están lejos de haber sido resueltas por la experiencia histórica.

Segundo, la pregunta puede sugerir la idea de que eliminamos completamente el Estado de nuestro razonamiento. Sin embargo, intentamos pensar la transformación del Estado por medio de lo que hemos llamado su “relativización”. Esta relativización opera, por un lado, mediante la extensión de las formas democráticas locales y productivas, y, por el otro, a través de una reorientación de las instituciones políticas internacionales, según una nueva cosmopolítica, que llamamos la “cosmopolítica de los comunes”. Se ha comenzado a comprender que ya es hora de instituir comunes mundiales —en especial el medioambiente o los océanos—, según formas institucionales específicas, por supuesto.

¿Qué podría ser entonces una institución financiera regida por el principio de lo común? Es evidente que no podría ser simplemente un banco estatal que se haría cargo del conjunto del financiamiento de la economía, ni bancos privados que continuarían el trabajo de los bancos de hoy. ¿Qué podría ser entonces un banco cooperativo, realmente cooperativo, que obedeciera a principios democráticos y que financiara las actividades de asociaciones, cooperativas, servicios públicos, en función de todo lo que hace falta hoy y que debe ser producido o mantenido? Todavía no hemos escrito sobre este problema de las finanzas, pero pienso que se puede articular con lo que decimos sobre la empresa, es decir, la manera como la empresa puede convertirse en una institución de lo común que dé cabida a los usuarios de los productos, los recursos y los servicios de la empresa. Nos volvemos a encontrar con lo que dijimos anteriormente sobre los servicios públicos: transformar al consumidor o al cliente en un usuario ciudadano, es decir, en alguien que tiene el derecho de participar en la definición y en la elaboración de las políticas llevadas a cabo por las empresas, y esto en un sector tan sensible como el del financiamiento de las actividades.

PD: Con respecto a la cuestión de las finanzas, hay que tener cuidado con la expresión “reorganizar desde dentro”. Esta nos llevaría rápidamente a pensar, como lo ha intentado hacer Negri, que sería posible transformar desde el interior la actividad de las finanzas tal como existe hoy, sin poner fundamentalmente en cuestión el lugar que ha tenido en el mundo desde los últimos cuarenta años. Tal estrategia, que ha sido la de una parte de la izquierda —y que consiste en querer situarse en el terreno del enemigo para disputar desde dentro la hegemonía que él ejerce sobre este terreno—, amerita una interrogación crítica, puesto que puede bloquear cualquier iniciativa. Podemos imaginar, de hecho, un funcionamiento de las finanzas por completo diferente, tanto a escala nacional como internacional. Christian hacía referencia a un banco para apoyar las iniciativas de unidades de producción o de cooperativas. Podríamos imaginar, como lo propone Benoît Borrits en *Au-delà de la propriété* (2018) [*Más allá de la propiedad*], un fondo social de inversión, que no se corresponde exactamente con el crédito popular de Proudhon, aunque vemos allí

una fuente de inspiración. Podríamos también reflexionar sobre la *restitución* de la moneda como común, pero justo sería imposible aislarla del resto. Estos elementos bien podrían integrarse a la discusión sobre la transformación de las finanzas, pero precisamente no se trata de “reorganizarlas desde dentro”, sino de transformarlas muy profundamente a partir de una lógica de *restitución* de la sociedad en su conjunto.

Defendemos esta misma idea en lo que concierne a los gobiernos nacionales. Es verdad que surge la pregunta de cómo, llegado el caso, esta escala puede ser utilizada, por ejemplo, en la lucha contra los planes de la UE. A este respecto, hay experiencias que deben ser interrogadas, en particular la de Grecia. Cuando vemos que Alexis Tsipras se enorgullece hoy de la política que ha seguido desde 2015, diciendo que el pueblo griego por fin será emancipado de la UE porque el Gobierno griego ha cumplido su “contrato”, tenemos muchas razones para inquietarnos sobre el modo como el nivel nacional se pone en práctica.

No excluimos la llegada al poder de un gobierno que esté en realidad animado por un proyecto de crítica radical de las bases de la UE; incluso esto nos parece completamente necesario. Pero en este punto hay que saber a qué se compromete, saber lo que significa resistirse en la práctica a los planes de la UE. Primero, debe enfatizarse que no hay ninguna contradicción entre el nivel nacional y el nivel casi federal de la UE, sino una forma de ordenación de las exigencias de la UE por parte del gobierno nacional. El tipo de razonamiento, bastante corriente hoy, que confiere al nivel nacional una virtud que estaría ausente del nivel europeo es completamente desconcertante, en la medida en que la racionalidad neoliberal de la UE y la implementación de sus planes *pasan por* los gobiernos nacionales y por cierta apropiación de la soberanía del Estado-nación. Por lo tanto, hay que evitar plantear la cuestión de manera abstracta a partir de una oposición tajante entre la soberanía del Estado-nación, por un lado, y la malvada Unión, por el otro, y más bien insistir en el hecho de que un gobierno nacional sólo puede obtener concesiones importantes desde el momento en que fomenta, excita y estimula un movimiento de naturaleza extraestatal. De lo contrario, permanece preso de la lógica neoliberal, como es el caso de la mayoría de los gobiernos que han llegado al poder y que han tenido que renunciar por completo a sus programas de transformación. Abogamos, en este sentido, por una federación democrática de los pueblos europeos, lo que evidentemente implica una crítica fundamental de las bases de la UE establecidas en el momento de su fundación. Hay mucho por hacer, porque en realidad se necesita la construcción de una alianza con otras fuerzas extraestatales, fuerzas de la sociedad, a nivel europeo.

A modo de ejemplo, podemos observar cómo el gobierno de Rajoy en España desempeñó el papel de vector de imposición de las medidas de la UE y cómo las municipalidades llamadas “rebeldes” han resistido. Sobre la base

de un artículo de la Constitución de España, que obliga a priorizar el reembolso de la deuda a todos los niveles, el gobierno conservador ordenó a todas las municipalidades, y en particular a las “rebeldes”, no “desviar” el dinero para aumentar el gasto social. Cuando la alcaldía de Madrid quiso liberar una suma adicional de 600.000 euros para gastos de asistencia social, tal acción fue prohibida y se llevó a cabo un chantaje que condujo a la renuncia de la municipalidad de Madrid. Es interesante observar estos mecanismos por medio de los cuales el gobierno nacional impone a las municipalidades desobedientes la ley del chantaje ordoliberal de la UE. Ilustra bien el hecho de que la alternativa no es entre el nivel nacional y el nivel europeo. Y es aún más interesante ver cómo ciertas municipalidades resisten. Son municipalidades que precisamente no se encierran en una relación directa y nacional con el gobierno nacional; que intentan aflojar el tornillo uniéndose no sólo entre sí, sino también con otras fuerzas en España y a escala europea, con otras ciudades a escala mundial, para pesar en las relaciones de fuerza. Y esto permite hacer cosas interesantes, como, por ejemplo, las dos multas de 600.000 euros impuestas por la municipalidad de Barcelona a Airbnb. No es en absoluto una lógica nacionalista, o una lógica centrada en las nacionalidades. Es una lógica del transnacionalismo de las prácticas.

CL: Podemos constatar que el internacionalismo obrero, socialista y comunista está en quiebra, y que también es a causa de este fracaso en los siglos XIX y XX que el capitalismo neoliberal ha podido generalizarse. En algún momento lanzamos un ciclo de encuentros llamado “Por un nuevo internacionalismo”, que planteaba la pregunta de cómo poner en común las fuerzas provenientes no sólo de sectores diferentes —para nosotros la convergencia de fuerzas sectoriales es absolutamente indispensable—, sino también de diferentes naciones. Vemos que en el movimiento de plazas se presenta una suerte de internacionalismo punteado por las formas de mimetismo y por las resonancias con luchas en otros lugares, pero todavía no ha habido una verdadera coordinación de las movilizaciones. Este es un vacío por llenar, en particular a nivel europeo. Por esta razón hemos explicado, en diferentes encuentros con actores europeos, que es necesario hacer listas transnacionales a partir de un proyecto de Europa en común, en la óptica de una federación democrática de los pueblos europeos. En nuestra opinión, esta es la única manera de contrarrestar el proyecto ordoliberal de la UE y de contrarrestar al mismo tiempo la emergencia poderosa de los soberanismos, los nacionalismos y las formas de xenofobia que observamos hoy en Europa y que amenazan directamente cualquier proyecto europeo. Pero esto se ha hecho difícil por este prisma nacional, incluso nacionalista, al que se refería Pierre, y que corresponde a una vieja fórmula de la izquierda —también presente en el marxismo— que considera que el espacio nacional es el único espacio político pertinente, que hay que arreglar primero las cuentas con la burguesía nacional antes de pensar en la revolución mundial. Pero en este momento de estallido de Europa —sólo hay que ver lo que está

sucedendo actualmente en Italia, uno de los países cuya opinión fue, durante mucho tiempo, la más europea—, podemos esperar que la idea se abra camino. No vemos otra solución.

Sobre América Latina

PC y AF: En muchas discusiones sobre el neoliberalismo, América Latina ocupa un lugar singular. Por un lado, como “laboratorio” de políticas neoliberales (el Chile de Pinochet después del golpe de Estado de 1973, las pioneras políticas de reestructuración, el Consenso de Washington). Por otro lado, en relación con la diversidad y la intensidad de las luchas contra un capitalismo que, a menudo, ha sido particularmente violento, crudo, devastador y colonizador en este continente. ¿Qué lugar ocupa América Latina en su estudio del neoliberalismo y en su teoría de lo común con respecto a la especificidad de las luchas? ¿Habría en este punto una diferencia entre su concepción del neoliberalismo como razón del mundo y el enfoque de David Harvey en términos de tendencias de neoliberalización, relativas a los contextos nacionales y geopolíticos?

PD: La dimensión de laboratorio es una pregunta importante que se nos ha planteado con frecuencia, particularmente en Chile, y la mencionada referencia a la política económica neoliberal de Pinochet con los “Chicago Boys” es absolutamente indiscutible. Sin embargo, en esa época no se había experimentado todavía lo que llamamos, en *La nueva razón del mundo*, la gubernamentalidad neoliberal. Me parece importante hacer la distinción entre política económica y gubernamentalidad, puesto que esta última sólo comienza en Chile a principios de los años 1990, a partir del momento en que Pinochet es apartado del poder. Esta distinción no significa, de ningún modo, que ignoremos que el neoliberalismo fue capaz de adoptar caras menos amables antes de ese periodo, como puede observarse claramente en ese país, donde una especie de aplanadora se prolongó en las formas de gubernamentalidad, apoyándose incluso sobre lo que había sido arrancado a la fuerza por la dictadura de Pinochet. Lo mismo podría decirse en los casos de Brasil y Argentina, aunque siempre hay que prestar atención al contexto nacional para ver cómo sucedieron las cosas. En el origen de la gubernamentalidad neoliberal se presentan, a menudo, violencias, más o menos abiertas, que toman diferentes formas. Hubo, por supuesto, violencia en la implementación del neoliberalismo de Thatcher y en el aplastamiento de la huelga de los mineros, que fueron enfrentados por la policía y el ejército, lo que develó una violencia de Estado. Obviamente, son situaciones diferentes a la dictadura de Pinochet, pero ello no impide señalar que con frecuencia se presentan violencias de ese tipo en el comienzo; una violencia inaugural que de ninguna manera debe pasarse por alto.

No vemos ninguna contradicción a este nivel con David Harvey. No hacemos de la racionalidad neoliberal un

principio unitario capaz de borrar todas las singularidades nacionales y las diferencias de situación, y, a la inversa, insistimos en el hecho de que el principio de lo común no es en ningún sentido un principio unitario. No se trata de una confrontación abstracta entre dos principios generales, en especial cuando el neoliberalismo ha mostrado, y lo muestra todavía hoy, que es capaz de adaptarse, e, incluso, más que simplemente adaptarse, de reinventarse en función de las relaciones de fuerza y de lo que encuentra en las distintas situaciones. Resulta extraordinario constatar cómo el neoliberalismo, cuando se establece, se ve conducido a anexas, a colonizar las cosas que ya están ahí, a menudo de manera muy violenta, pero también muy perversa o muy sutil, como reorganizaciones desde el interior. Y no hay absolutamente ninguna uniformidad a este respecto. Desde luego, existe cierta uniformidad cuando los principios del FMI se codifican en los acuerdos internacionales, pero esto no significa que haya modelos que sean privilegiados en la implementación. El Consenso de Washington evidentemente no les imponía a todos los gobiernos seguir el modelo de Reagan o de Thatcher. Ellos observan lo que funciona, lo que fracasa, lo que es problemático en las diferentes experimentaciones, y tratan de evitar los mismos problemas en las reformas estructurales en otro país con tradiciones diferentes. No hay que subestimarlos, ellos también son capaces de hacer diferencias. El principio de competencia no es de ningún modo un principio unitario que puede ser aplicado desde el exterior y desde arriba por los gobiernos, independiente de la atención prestada a las situaciones nacionales.

CL: Quisiera volver a nuestra propia historia para responder a esta pregunta. En el pasado fuimos militantes internacionalistas trotskistas y fuimos muy sensibles a las dinámicas y los procesos políticos de América Latina desde finales de los años sesenta. Cuando abandonamos dichas organizaciones internacionalistas, nos alejamos un poco de esos procesos. Esto se refleja desafortunadamente en *La nueva razón del mundo*, que, sin duda, no se ocupa lo suficiente de América Latina.

En efecto, es muy importante tener en cuenta, como lo dijo Pierre, cómo las condiciones de instauración del neoliberalismo en América Latina fueron creadas por violencias inaugurales que no se conocieron en otras regiones. Me refiero a los golpes de Estado y a las dictaduras militares. Es muy diferente a lo que pasó en otras partes, donde no hubo un aplastamiento por medio de la violencia, la tortura y el asesinato de militantes del movimiento obrero y de la izquierda, sino más bien un debilitamiento y a veces una descomposición de fuerzas sindicales y políticas. También notamos hasta qué punto neoliberales como Hayek y Friedman presentaron a América Latina, y a Chile en particular, como laboratorios, como lugares muy importantes donde se aplicaban sus preceptos económicos. Existen entrevistas con Hayek en las cuales explica que él prefería una dictadura que respetara el mercado,

en lugar de una democracia que pusiera en cuestión el funcionamiento *cataláctico* del orden espontáneo.

Sin embargo, luego de la publicación de *La nueva razón del mundo* retomamos las preguntas planteadas por la situación de América Latina, gracias a una serie de invitaciones por parte de investigadores y militantes que se interesaron en nuestros trabajos, a pesar de cierto euro-americano-centrismo presente en el libro mencionado. Al respecto, nos hicieron notar que ellos tuvieron una experiencia mucho más violenta y desafortunada que la que tuvimos nosotros como europeos.

Nos interesaron en especial los trabajos de Guillaume Boccara y Paola Bolados sobre la “etnogubernamentalidad”, esto es, la articulación del multiculturalismo y del neoliberalismo. La pregunta que se plantean, y que no es ajena a las promociones del multiculturalismo en otras regiones del mundo, es cómo después de una fase de asimilación de las poblaciones indígenas se intenta promover progresivamente una cultura indígena y al mismo tiempo se recupera de modo mercantil, de manera competitiva, insistiendo en la identidad de cada grupo o etnia para encerrarla en dicha identidad. Esto nos parece muy interesante, puesto que muestra que no hay una oposición radical entre la perspectiva neoliberal y un cierto *identitarismo*; que puede haber ahí más bien una promoción de identidades que funcionan un poco como marcas comerciales.

También estamos muy interesados en lo que Jérôme Baschet llama las “rebeliones creadoras”, es decir, la manera como un cierto número de revueltas, entre ellas la de los zapatistas, no son retornos a identidades originarias ni repliegues en las comunidades, sino reinventiones democráticas de la tradición en una perspectiva cosmopolítica, incluso “intergaláctica”, como diría el Subcomandante Marcos. Es en realidad impresionante para nosotros observar cómo justo la identidad puede no funcionar en absoluto como un repliegue o como un cierre según las perspectivas culturalistas, sino, al contrario, como un proyecto político completamente nuevo de puesta en común de diferencias regionales, étnicas o culturales, a la escala de un país o de un continente.

En cuanto a Brasil, estamos interesados en lo que comienza a llamarse allá *comunes de lucha y de supervivencia*, y que designan la manera como las comunidades de habitantes, en particular de favelas o de zonas rurales ocupadas, interpretan su acción no sólo como la ocupación de un lugar, sino también como un común autogobernado. Nos parece que esto tiene mucha resonancia con lo que hemos pensado como principio de lo común.

En la actualidad, el libro *Común* está traducido al español y al portugués, y parece interesarles a grupos de investigadores y de militantes con los cuales estamos entrando progresivamente en contacto. Para nosotros es definitivamente una región del mundo que nos importa

cada vez más. Es también ahí donde, desafortunadamente, el neoliberalismo retoma cuerpo y vigor a partir de toda una serie de límites y de derrotas de las izquierdas latinoamericanas. Pensamos, por ejemplo, en el golpe de Estado constitucional de Temer, en la victoria de Macri en Argentina o de Piñera en Chile.

PD: Esto también permite volver a poner en cuestión la hipótesis del posneoliberalismo, según la cual Chávez, Lula, Morales y otros habrían inaugurado una era “posneoliberal”. Es interesante ver cómo, en todas esas experiencias, se presentan muchas lógicas neoliberales, a menudo a pesar de las intenciones declaradas de los gobernantes. Por ejemplo, la forma como bajo Lula, y en particular el último Lula, las ayudas sociales eran canalizadas, lo cual reconducía a una lógica de individualización que de ningún modo antagonizaba con la lógica neoliberal. Todo lo contrario. Cuando llegamos a Brasil, advertimos que no podíamos plantear la cuestión de la defensa de las instituciones del Estado social del mismo modo que en Europa occidental, en la medida en que en ese país casi no hay un Estado social. En efecto, se nos señaló que se trataba de inventar todo, y es por esta razón que aquello que los amigos brasileños han llamado “comunes de supervivencia” nos ha parecido tan importante. Aprendimos mucho en Brasil. Esto ha sido también muy relevante porque en dicho país hubo una acogida de *La nueva razón del mundo* que no esperábamos en absoluto. Se volvió un libro de referencia; fue el segundo libro más vendido de no-ficción de la editorial Boitempo en 2016, para dar sólo una idea de su difusión. No simplemente se apropiaron de él los investigadores en las universidades, sino también los militantes y activistas. Esto también trajo consigo responsabilidades, como tener en cuenta la manera como los temas de nuestro libro son retomados a partir de una situación muy específica. De hecho, desde hace tres años, América Latina se ha convertido en una preocupación central en nuestra reflexión.

¿Cuál estrategia para lo común?

PC y AF: Para continuar con Harvey, su análisis del neoliberalismo en términos de acumulación por desposesión abre la esperanza de una alianza transversal de los desposeídos del neoliberalismo, resignificando de este modo la lucha de clases. Al partir de experiencias de privación, Harvey parece pensar una estrategia más defensiva que la de ustedes. ¿Cómo sitúan su teoría de lo común frente a la acumulación por desposesión de Harvey y cómo piensan la estrategia política?

CL: La oposición entre Harvey y nosotros radica, en efecto, en el hecho de que su problemática de la desposesión, cuyo origen es claramente luxemburguista, significa, para él, que los comunes son cosas y dominios que existen de antemano, como cosas dadas que posteriormente son acaparadas, destruidas o captadas por el capitalismo. Esto devela una lógica defensiva: a grandes

rasgos, Harvey nos dice que debemos defender nuestros comunes contra las lógicas de apropiación. Por esta vía, Harvey hace eco, sin duda, de muchas temáticas del movimiento altermundialista y ecologista. Es una mirada parcial de los comunes. Todo lo que pertenece a la creación y a la institución de los comunes es dejado a un lado. Es como si Harvey, en el fondo, permaneciera en perfecta armonía con el pensamiento económico y jurídico dominante, que reconoce sin ningún problema la existencia de bienes comunes, siempre que sean cosas dadas, que estén ahí, que no tengan propietarios, y que sean apropiables. Que lo viviente, los conocimientos, las tierras, el sector público, se conviertan en objetos de propiedad y en bienes de mercado responde a la concepción marxista tradicional de la extensión de la mercantilización y de la acumulación del capital. Esto nos mantiene bajo la idea de que sólo el capitalismo tiene iniciativa, que desde el lado de los dominados no hay creación original, capacidad de institución. Nosotros pensamos lo contrario. Lo que vemos, más allá de los “comunes naturales”, es que hay una proliferación de nuevas instituciones que relevan los comunes y que dan lugar a estrategias muy diferentes que no son sólo defensivas, que permiten, por el contrario, repensar la ofensiva antineoliberal en términos de formas económicas y políticas alternativas.

PD: Lo que está aquí en discusión es la *dimensión instituyente*. En efecto, en Harvey esta dimensión está menos presente, puesto que su reactivación del tema de la lucha de clases contiene la idea de que los desposeídos constituyen el nuevo proletariado, y esto en razón de la situación que crea el neoliberalismo para un cierto número de estratos sociales. Evidentemente es interesante que este análisis permita vincular a los trabajadores del sector público con la gente que es expropiada de su tierra, etcétera. Sin embargo, al mismo tiempo, esta concepción se basa en la idea de lo ya constituido, de lo ya dado. Por ejemplo, el sector público aparece como algo que es atacado por el neoliberalismo y que debe ser simplemente defendido de ese ataque. Se parte, así, de la idea de que uno podrá apoyarse en lo dado, en vez de poner en marcha una actividad instituyente. Para nosotros, en cambio, lo que está fundamentalmente en juego es la primacía de la actividad instituyente, y esto acarrea diferencias mayores con respecto a la noción de *estrategia*. Ella misma debe ser reelaborada a la luz de lo que llamamos el *principio de lo común como principio de autogobierno*.

La cuestión es, entonces, saber cuál es, en efecto, la estrategia fundamental que podemos imaginar. Foucault distinguía tres sentidos principales de la estrategia: la racionalidad en la elección de los medios en relación con ciertos objetivos; el juego, es decir, el hecho de tener influencia sobre el adversario (por ejemplo, el juego de cartas, del que por cierto se sirve Clausewitz); y, finalmente, la guerra. Sobre todo, destacaba la importancia de diferenciar los sentidos de la estrategia y no mezclar todo. Nos parece, en verdad, que la cuestión de fondo es la de la estrategia entendida como la elección de medios

relativos a un cierto fin. Es muy importante no descuidar ese sentido. Podemos decir que es un sentido extremadamente clásico, pero no es menos importante interrogar la nueva forma en que podemos retomar este sentido a la luz de lo que está sucediendo hoy en el mundo.

Una de las dificultades que ha experimentado el movimiento obrero en toda su historia es precisamente la de pensar la relación entre los medios implementados y el “gran fin”, y con demasiada frecuencia tendemos a confiar en la idea de que los medios, cualquiera que sea su naturaleza, deberían permitirnos avanzar hacia ese fin, lo cual conlleva el riesgo de sacrificar los principios en nombre de la lucha final o de lo que debe suceder. Pensamos más bien que es necesario retomar una idea bastante antigua, de origen aristotélico, según la cual los medios no son instrumentos, porque, al reflexionar sobre el principio de lo común como principio estratégico, se advierte que debe haber una cierta inmanencia del fin en la lucha por el fin, o en la implementación de los medios que permiten avanzar hacia ese fin. Sin eso, llegamos muy rápidamente a utilizar medios por completo contradictorios con el fin que queríamos alcanzar, y después somos los primeros en arrepentirnos por haberlos utilizado. Son medios que al final le dan al adversario la opción de las armas. En ese momento, uno se sitúa en su terreno y le da la posibilidad de condenar ese tipo de experiencias en nombre de grandes principios morales. No deberíamos darle esa oportunidad, ya tiene suficientes, no vale la pena hacerle ese regalo. Por lo tanto, nos parece de suma importancia llevar a cabo una reflexión de fondo sobre la estrategia.

El trabajo y la empresa

PC y AF: “Hay que instituir la empresa común”, dicen ustedes. La cuestión de lo común en relación con el trabajo parece emerger del interior, del lado de una recuperación de la autonomía y de la democracia, que encuentra su resorte, por así decirlo, en lo que ustedes llaman “lo inapropiable de lo común profesional”. Da la impresión de que la figura *consejista* está aquí en el horizonte de lo común. Al articular democracia y empresa, ustedes retoman las reflexiones de Yves Clot (2008), por ejemplo, y, más allá de Bruno Trentin (2012), se refieren especialmente a Rudolf Bahro (1979). Sin embargo, parece que para ustedes no existe una exterioridad a la empresa. ¿Su perspectiva sobre lo común no privilegia aquí una relación “internalista”? Si ese es efectivamente el caso, ¿no habría potencialidades que vendrían del exterior en el momento en que la fragmentación, pero también la desterritorialización de la empresa (a través de las nuevas tecnologías), ponen en cuestión las alternativas? ¿Alternativas que no partirían necesariamente de las figuras instituidas de la empresa para poder incluir también, por ejemplo, a independientes, a trabajadores precarios, incluso a *amateurs*? Y esto

nos lleva, a su vez, a la siguiente pregunta: ¿qué lugar ocupa el trabajo en su pensamiento de lo común? Si el trabajo ha sido la figura industrial por excelencia, ¿cómo se sitúan ustedes frente a este antiguo paradigma? ¿O piensan ustedes lo común fundamentalmente fuera de la idea de un centro?

CL: Esta pregunta permite prolongar la reflexión sobre la estrategia. Ella no parte de la figura del explotado ni del desposeído, en el sentido más general de Harvey. Partimos de sujetos instituyentes, de sujetos que realizan una *praxis* instituyente, y que son instituidos por su propio movimiento de institución. Es esta figura revolucionaria la que nos parece interesante hoy, y que, por cierto, no es ajena a la forma en que Marx pensaba la actividad condicionada-condicionante.

Nosotros perseguimos un hilo del pensamiento de Marx que pusimos de manifiesto en *Marx, prénom: Karl* [Marx, nombre: Karl] (2012), a propósito de la idea de que las capacidades instituyentes son transversales o generales. Cualquiera sea el lugar donde se encuentre un individuo —en el servicio público, en la empresa o incluso en situación de desempleo—, siempre hay que apostarle a esta capacidad de los sujetos de inventar y de instituir nuevas formas prácticas. Esto es lo que los sociólogos del trabajo han mostrado desde hace mucho tiempo: los trabajadores, incluso en las formas más dominadas del trabajo, son perfectamente capaces de inventar relaciones que no están inscritas dentro del organigrama oficial. También es un lugar común de la sociología del trabajo mostrar que la producción y la empresa no podrían funcionar si uno se atiene sólo a sus reglas formales. Esto es importante para nosotros, puesto que la manera como pensamos la relación entre lo común y el trabajo se basa en esta constatación de que el trabajo nunca ha sido sólo esta forma dominada y completamente moldeada por el capital. Existe una dimensión de *praxis*, incluso en las formas más dominadas del trabajo. De ahí que en el campo del trabajo y de la producción siempre sea posible apostarle a la capacidad de institución de la cooperación. No es exactamente lo mismo en Marx, quien esperaba de la desposesión del trabajador, de su sumisión completa al capital, la emergencia del trabajador colectivo capaz de tomar en sus manos el conjunto del proceso productivo.

Estos análisis, provenientes de la sociología del trabajo, nos han aportado mucho. Pensar la transformación del trabajo en términos de *praxis* instituyente, como actividad creadora de sus propias reglas, significa para nosotros pensar formas democráticas de organización de la producción. Es en este punto donde planteamos la cuestión de la empresa, organización típica del capitalismo desde hace cinco o seis siglos, que no podemos eludir. Llego, así, a los términos de la pregunta con los que estoy de acuerdo. En efecto, hay gente que piensa que la única manera de desarrollar formas alternativas al capitalismo sería al exterior de la empresa. Pero es

evidente que no podemos simplemente pensar que las formas actuales del *precariado*, o que las plataformas digitales, van a constituir bases suficientes para engendrar formas poscapitalistas de producción. No hay que dejar por su propia cuenta las formas instituidas del capitalismo; hay que transformarlas, subvertirlas. La cuestión que nos planteamos es, entonces, cómo hacer de la empresa una institución común, sabiendo que la empresa no existe jurídicamente. Ella ni siquiera es reconocida por el derecho, que sólo reconoce a la “sociedad”, forma jurídica de la puesta en común de los capitales. En este sentido, todo está por hacerse para transformar la empresa en una institución de cooperación productiva en el plano jurídico y en el plano político. Este proyecto es absolutamente esencial para nuestro enfoque, sin que sea prioritario sobre los demás.

PD: Existen, en efecto, contribuciones muy importantes en la sociología sobre este punto preciso. Por ejemplo, en el libro *La fabrique de l’homme nouveau* de Jean-Pierre Durand (2017) se discuten diferentes figuras del trabajo. En lo que respecta a la emergencia del trabajador individual, Durand se niega a hablar del trabajador independiente, puesto que “independiente” connota un cierto número de cosas que son del orden de una valorización, lo que es muy difícil de sostener, dado que se trata de trabajadores que se ven obligados a pagar, ellos mismos, sus propios medios de producción, que se encuentran en una situación de dependencia con un contratista principal, con quien entran en relaciones de acuerdo directo. Por lo tanto, no podemos decir, como lo hacen en particular los negrianos, que todo lo que sucede al exterior es portador de una dinámica que hará estallar al capitalismo. No hay que desertar el terreno de la empresa clásica, pensando que como los trabajadores de la empresa clásica están bajo la condición de asalariados, son incapaces de emancipación, y, por esta razón, hay que abandonarlos, y crear algo en el exterior que los desborde. Eso nos parece una trampa. Pero tal cosa no nos lleva, claramente, a afirmar que hay que privilegiar las formas instituidas de la empresa. Lo interesante es la manera como esto nos permite reflexionar sobre lo que implica la lógica de institución de la empresa.

Hay que llegar a pensar la institución de la empresa como el resultado de una alianza o de una combinación entre formas de trabajo muy diversas, tal como ellas se viven y se experimentan hoy en día. Las plataformas cooperativas pueden ser muy interesantes, en la medida en que pueden dar lugar a invenciones colectivas en términos de cooperación. Hay ahí una aspiración a conjugar, por un lado, la experiencia de lo común en el trabajo y, por otro, una cierta forma de autonomía, e incluso a vincular autonomía y protección. Durand muestra, por ejemplo, que en el capitalismo contemporáneo existe un retorno de lo que Marx llamaba *la subsunción formal* en ciertos focos de la sociedad. Tiene razón en este punto de vista. Para Marx, era la subsunción *real* la que debía preparar el terreno de la victoria futura del proletariado, en el sentido de que la profundización de la sumisión llevaría a

crear las condiciones de dicha victoria. De modo inverso, podríamos decir que en Negri hay, más bien, una valorización política de la subsunción formal. Salvo que habría que tener en cuenta, obviamente, el tipo de sector. El capitalismo no es por completo idiota. Sabe bien que hay sectores de actividades en los que se debe privilegiar esta subsunción formal, donde, de hecho, hay que provocarla, pero esto no significa que se retorne a la subsunción formal anterior al capitalismo. Es una ilusión total valorizar esas formas haciendo de ellas una especie de focos ideales a partir de los cuales el comunismo, que ya está ahí, podría desarrollarse.

CL: Como dice Pierre, el capitalismo no es completamente idiota, y podemos agregar que los *mánager* no son completamente estúpidos. Resulta primordial constatar cómo hoy en día los consumidores son llevados a contribuir, en comunidad y en actividad de trabajo y de colaboración, al servicio de la empresa, aunque sólo sea mediante las encuestas de satisfacción. Hay ahí una cierta relación entre la empresa y el cliente que se pone en marcha hoy, con otra configuración de la empresa, una ampliación de su campo que va de la mano con una ampliación del campo de trabajo. Es decir que las fronteras de trabajo se han ampliado, en lugar de restringirse. Para nosotros, la cuestión no es de ningún modo limitar la empresa sólo a los profesionales, sino pensar en la manera como los usuarios ciudadanos pueden participar en su actividad, sin que sean asalariados de la empresa o los sustituyan. Este es un terreno de reflexión y de práctica en extremo importante para nosotros.

Traducción del francés de Anders Fjeld y Diego Paredes Goicochea.

Referencias

1. Bahro, Rudolf. 1979. *L’Alternative: pour une critique du socialisme existant réellement*. París: Stock.
2. Borrits, Benoît. 2018. *Au-delà de la propriété*. París: Éditions la Découverte.
3. Castoriadis, Cornelius. 1975. *L’Institution imaginaire de la société*. París: Seuil.
4. Clot, Yves. 2008. *Travail et pouvoir d’agir*. París: PUF.
5. Dardot, Pierre, Christian Laval y El Mouhoub Mouhoud. 2007. *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*. París: Éditions la Découverte.
6. Dardot, Pierre y Christian Laval. 2009. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. París: Éditions la Découverte. [2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa]
7. Dardot, Pierre y Christian Laval. 2012. *Marx, prénom: Karl*. París: Gallimard.
8. Dardot, Pierre y Christian Laval. 2014. *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*. París: Éditions la Découverte. [2015. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa]

9. Dardot, Pierre y Christian Laval. 2016. *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*. París: Éditions la Découverte. [2017. *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*. Barcelona: Gedisa]
10. Dardot, Pierre y Christian Laval. 2017. *L'ombre d'Octobre. La Révolution russe et le spectre des soviets*. Montreal: Lux Éditeur. [2017. *La sombra de Octubre. 1917-2017*. Barcelona: Gedisa].
11. Durand, Jean-Pierre. 2017. *La fabrique de l'homme nouveau. Travailler, consommer et se taire?* Lormont: Le Bord de l'eau.
12. Hardt, Michael y Antonio Negri. 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
13. Klein, Naomi. 2001. "Reclaiming the Commons". *New Left Review* 9: 81-89.
14. Trentin, Bruno. 2012. *La Cité du travail. La gauche et la crise du fordisme*. París: Fayard.