

En torno al bien común: ensayo desde el humanismo de la praxis

Around the Commons: an Essay Referenced in the Humanism of Praxis

Rafael Kruter Flores

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

rafael.flores@ufrgs.br

<https://orcid.org/0000-0003-4280-2231>

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 1 de julio del 2022. **Fecha de aprobación:** 10 de febrero del 2023.

DOI: 10.15446/cp.v17n34.103456

Cómo citar este artículo:

APA: Kruter Flores, R. (2023). En torno al bien común: ensayo desde el humanismo de la praxis. *Ciencia Política*, 17(34), 217–235.

MLA: Kruter Flores, R. «En Torno Al Bien Común: Ensayo Desde El Humanismo De La Praxis». *Ciencia Política*, vol. 17, n.º 34, febrero de 2023, pp. 217-35.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Bien común, común, comunes, son expresiones que en las últimas décadas han sido crecientemente utilizadas con un sentido positivo, sea en términos de alternativas a un *status quo* que genera problemas de diversos matices, sea para referirse a un denominador común que congrega algo que se supone deseable, utópico o no. En este ensayo, se discute el bien común haciendo un pasaje por marcos teóricos y éticos: los “recursos comunes agregados”, lo “común” como principio político y la “ética del bien común”. La discusión se fundamenta en una rememoración del Foro Social Mundial como un marco de la discusión de alternativas planetarias y universales; y del humanismo de la praxis, perspectiva filosófica y práctica que se expresa en el imperativo categórico declarado por Marx en un texto clásico escrito en 1844 de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Estos marcos posibilitan discutir el bien común desde el interrogante de potencialidades y posibilidades: el bien común, que se presenta como fenómeno categorizado como recursos comunes agregados, adquiere una existencia más profunda, radical, humana, utópica y universal cuando es pensado como ética.

Palabras clave: bien común, común, humanismo de la praxis, luchas sociales, Hinkelammert.

Abstract

Common good and commons are expressions that have been increasingly used in a positive sense, either in terms of alternatives to a status quo that generates problems of various orders, or to refer to a common denominator that brings together something that it is supposed to be desirable, utopian or not. In this essay, the common good is discussed by passing through theoretical and ethical frameworks: the ‘common pool resources’, the ‘Common’ as a political principle and the ‘ethics of the common good’. The discussion is based on a remembrance of the World Social Forum as a landmark for the discussion of planetary and universal alternatives; and of the humanism of praxis, a philosophical and practical perspective that is expressed in the categorical imperative declared by Marx in a classic text written in 1844 in which he declares the necessity to ‘destroy all relations in which the human being is a humiliated, subjugated, abandoned and negligible being’. These references make it possible to discuss the common good from the question of potentialities and possibilities: the common good, categorized as common pool resources, acquires a deeper, more radical, human, utopian and universal existence when it is thought of as ethics.

Keywords: common good, commons, humanism, praxis, social struggles, Hinkelammert.

Bien común, común, comunes, son expresiones que, aunque antiguas, en las últimas décadas han sido crecientemente utilizadas con un sentido positivo, sea en términos de alternativas a un *status quo* que genera problemas de diversos matices, sea para referirse a un denominador común que congrega algo que se supone deseable, utópico o no. Muchos análisis entienden que la búsqueda del bien común ha sido sacrificada por la economía de mercado (Tirole, 2017). En este sentido, el bien común es algo que se opone a la economía de mercado, el capitalismo, la modernidad, etc. Para Galafassi (2020), la conceptualización de bienes comunes “se opone claramente al proceso de privatización de la existencia y la consecuente transformación en mercancías, tanto de los objetos producto del trabajo como del trabajo mismo” (p. 10). Aunque se puedan demarcar los significados de estos términos con una señal de exterioridad u oposición a lo que está establecido en el marco del capitalismo global, también es verdad que se trata de términos polisémicos que han sido utilizados de distintas formas en proyectos intelectuales, construcciones teóricas y proposiciones políticas distintas, y hasta opuestas.

Fue en mis análisis de movimientos y luchas sociales que se traban en la defensa de modos de vida y en su relación con la naturaleza¹ que el bien común apareció propiamente como un tema: una respuesta o una forma de contestar la apropiación capitalista del agua, en sus más variadas expresiones. Sin embargo, la primera vez que yo tuve contacto con la expresión “bien común” fue, probablemente, en el Foro Social Mundial en Porto Alegre en el año 2001. Quisiera subrayar la palabra “probablemente”, porque en aquellos tiempos aún no empezaba a hacer observaciones sistemáticas del mundo, de modo que no tengo registros de este contacto. Tampoco militaba en organizaciones o movimientos sociales y por eso no tenía una consciencia política formada, radicada en alguna cuestión específica o que pudiera ir más allá de los discursos hegemónico del capitalismo y de la globalización. O sea, leía el mundo desde un lugar que no me permitía visualizar muchos temas emergentes que me fueron presentados como una avalancha en aquel evento. Hoy, veinte años después, me parece sensato suponer que el bien común era un tema emergente en las discusiones del Foro desde su principio. Eso

1 Más precisamente en cuestiones en torno al tema del agua: desde la gestión participativa, formas de valoración, procesos de lucha contra privatizaciones y uso en actividades extractivistas como la megaminería.

no es algo que tengo comprobado, y no es algo que merezca tal atención simplemente porque no es el objetivo de este ensayo.

Sin embargo, recordar el Foro² es una opción que me parece importante en un momento muy difícil para nosotros que nos movemos en búsqueda de alternativas de modos de vivir, alternativas que sean más solidarias, más igualitarias: más humanas. En un momento en que aparentemente el impulso vital de aquel evento parece haber sido definitivamente derrotado por el neoliberalismo en la versión grotesca que sufrimos actualmente en Brasil, me parece importante recordar el Foro Social Mundial. El filósofo Walter Benjamín defendía la conmemoración como un acto de calidad redentora, capaz de tornar inacabado el sufrimiento aparentemente definitivo de las víctimas del pasado.

El Foro Social Mundial empieza como un foro de discusiones de alternativas, bajo la consigna “Otro mundo es posible”. La primera edición del evento, en 2001, contó con aproximadamente veinte mil personas provenientes de 117 países; número que cambió a cien mil personas en la tercera edición, en 2003. Todas estas fueron realizadas en Porto Alegre, de manera que la ciudad se hizo mundialmente conocida por eso. A partir de 2004, el Foro pasó a ser realizado en otros lugares, y desde entonces ocurre anualmente, en otros formatos.

No es mi intención en este ensayo analizar este proceso, pero es innegable que el Foro, especialmente en sus primeras ediciones, fue un marco para la discusión de alternativas planetarias, que por lo tanto necesitan ser alternativas universales. Y es desde este marco histórico que a mí me gustaría discutir el tema del bien común, haciendo a lo largo de la discusión un pasaje para marcos teóricos y éticos. Eso porque, como intenté explicar, el tema me fue presentado por luchadores sociales ya en un momento en que yo intentaba de modo sistemático descubrir y comprender; pero queda claro que es un tema que emerge de forma importante en un proceso que ocurre antes y de manera mucho más amplia de aquella que yo pude captar. También por eso, tendré que hacer recortes, opciones para hablar de temas que son mucho más amplios.

En este ensayo, intenté seguir las recomendaciones de Meneghetti (2011), para quien un ensayo teórico no se orienta por la búsqueda de respuestas y afirmaciones verdaderas, sino por las “preguntas que orientan

2 Un breve histórico del proceso del Foro se encuentra en <http://forumsocialportoalegre.org.br/forum-social-mundial/>.

los sujetos para reflexiones más profundas” (p. 321). O sea, el ensayo “no necesita presentar conclusiones afirmativas. Los cuestionamientos, en forma de reflexiones y de nuevas preguntas, son más relevantes que las conclusiones que establecen el marco final y definitivo” (Meneghetti, 2011, p. 330). Tampoco el ensayo necesita seguir la lógica de la ciencia tradicional o de teorías sistematizadas. En este sentido, no voy a hacer distinciones de nomenclatura y conceptuales entre bien común, bienes comunes, común, comunes, etc.; me voy a referir siempre a bien común, simplemente por el hecho de que es la manera primordial por la cual el tema aparece en las luchas sociales y movimientos de alternativas.

Para empezar, podemos comprender, de manera introductoria e intuitiva, el bien común simplemente como algo que a todos pertenece y que, por lo tanto, no puede ser privadamente apropiado. Desde aquí se impone el tema de la propiedad como central en los debates. Pero más que discutir concepciones del bien común, me interesa discutir potencialidades y posibilidades.

Aquellos más familiarizados con este tema saben que se trata de una expresión que emerge en debates, luchas, consignas de movimientos sociales, usualmente como un marco de referencia para oponerse a prácticas de apropiación privada de recursos, naturales o no. Habría que hablar también de una cierta fragilidad conceptual, porque es un término adoptado de manera muy diversa, con significados distintos y hasta opuestos en distintas disciplinas, tales como la filosofía, el derecho y la economía. La fragilidad conceptual se manifiesta de manera más clara en el uso de la expresión sin definiciones, como se encuentra en muchos análisis³. La adopción de un concepto sin definición abre la posibilidad para definiciones arbitrarias y de sentido común. Eso tiene que ver con la fragilidad de las luchas mismas de donde emergen los debates, consignas etc. Acerca de eso, Duayer (2015) hizo un comentario muy provocativo que me parece puede ayudar en el entendimiento de la fragilidad conceptual del bien común. Para él, aunque merezcan todo el respeto, las limitadas luchas del cotidiano han sido inocuas e ineficientes.

No hay dudas de que continuarán siendo luchadas, porque emergen espontáneamente de las infamias y la perversidad de nuestra sociedad. Sin embargo, su destino ha sido la disolución, sea en la derrota, sea en las conquistas consentidas, aceptables, asimilables. Tales luchas no han sido capaces de convergir para algo que pueda avalar las estructuras de la

3 Como es el caso, por ejemplo, de Fracalanza y Freire (2016).

moderna sociedad capitalista. Me parece urgente preguntar por las razones de esta incapacidad [...] (p. 116).

Es en este contexto enmarañado que yo ubico el bien común, un término polisémico, muchas veces confuso, cargado de sentidos comunes y que puede estar involucrado con esto que Duayer (2015) constata en las luchas: una incapacidad. Hecha la provocación, voy a discutir el tema a partir de dos referenciales muy influyentes en las discusiones sobre el tema: los recursos comunes agregados de Elinor Ostrom (1990), y lo común como principio político de Dardot y Laval (2015); para después discutir un tercero, que es la ética del bien común formulada por Hinkelammert y Jiménez (2005).

Antes de hacerlo, quisiera aclarar el marco referencial desde donde hago las reflexiones, y que me parece posibilitan discutir el bien común desde el interrogante de potencialidades y posibilidades: el humanismo de la praxis. Tanto el marco referencial como la concepción de bien común como marco ético son formulaciones que busco en Franz Hinkelammert.

Hinkelammert es teólogo y economista. Nació en Alemania, pero vive en Latinoamérica desde hace décadas. Es autor de varios libros y ha hecho contribuciones fundamentales para la reflexión crítica de los problemas de América Latina y del mundo. El humanismo de la praxis es la manera por la cual Hinkelammert (2010) se refiere a una perspectiva filosófica y práctica que se expresa en el imperativo categórico declarado por Marx en un texto clásico escrito en 1844. El texto se llama *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En aquel texto, Marx (1967) afirma lo siguiente:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (p. 10).

Así que, para este autor, la cuestión que Marx se propone es: ¿qué hacer para que el ser humano sea reconocido y tratado como el ser supremo para el ser humano? Una de las constataciones de Marx, que Hinkelammert juzga definitiva, es la de buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política, las condiciones materiales de vida. Es ahí donde se deben buscar los criterios concretos de juicio.

Para Hinkelammert, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano significa que el ser humano mismo es el fundamento de toda la crítica de Marx. “Echar por tierra” todas las relaciones en que el ser humano sea humillado y despreciado resulta de y anima la crítica. O sea, es causa y consecuencia de la crítica. “Que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación. Sin embargo, orienta” (Hinkelammert, 2010, p. 143). El criterio de actuación sería encontrado en escritos posteriores, cuando Marx llega a la necesidad de sustituir la antigua sociedad burguesa por una “asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos”. “Eso ahora es el criterio para orientarse en el camino por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano. Este criterio es un criterio de racionalidad de la actuación humana” (Hinkelammert, 2010, p. 144).

Fue en sus primeros escritos en el debate político de su época que Marx (2007) se deparó con el tema de las condiciones materiales de la vida, cuando se posicionó en los debates de la dieta renana sobre sanciones impuestas para la recolección de leña en propiedades privadas, en 1842, dos años antes de la publicación del artículo mencionado arriba.⁴ Las propuestas que habían sido recientemente aprobadas en la dieta eran de transformar en delito la costumbre tradicional de recoger leña seca y suelta en el suelo. Marx (2007) reflexiona acerca de eso, y afirma que “la recolección de ramillas y el robo de leña son cosas esencialmente diferentes”. Para llegar a esta conclusión, definió tres categorías de leña: leña verde, leña cortada y ramillas.

Para apropiarse de leña verde [bois vert], hay que arrancarla con violencia del conjunto orgánico a que pertenece. Si esto es atentar manifiestamente contra la integridad del árbol, el acto atenta también manifiestamente contra el derecho del propietario del árbol. (p. 68).

Asimismo, leña cortada es “madera manufacturada”. “El vínculo artificial reemplaza al vínculo natural de la propiedad. Luego, quien hurta madera cortada hurta una propiedad” (Marx, 2007, p. 29).

4 La película *El joven Karl Marx*, del cineasta haitiano Raoul Peck, empieza con una cena muy dramática de la represión de guardas forestales al pueblo pobre que recogía ramillas para cocinar y calentar sus casas, en el intento de transmitir la opresión que movilizó las primeras reflexiones de Marx acerca de las condiciones materiales de vida.

En cambio, si se trata de ramillas, no se sustrae nada de la propiedad. Se sustrae de la propiedad lo que ya está sustraído de ella. El ladrón de madera dicta sentencia con su propia autoridad contra la propiedad. El que recoge ramillas se conforma con ejecutar una sentencia, aquella que la naturaleza misma de la propiedad dictó: solo poseéis el árbol, pero el árbol ya no posee las ramas en cuestión (Marx, 2007, p. 68, subrayado fuera del texto).

Aunque Marx en aquel momento no haya alcanzado la radicalidad de la crítica que iba a hacer en los años posteriores, sus reflexiones en los debates acerca del robo de leña expresan un profundo sentido de igualdad en el acceso a la naturaleza. Sus reflexiones apuntan a una contradicción en la forma de la propiedad privada, porque la naturaleza, aunque transformada en propiedad privada en las relaciones sociales, genera bienes de propiedad común: el árbol genera frutos que ya no son, materialmente, parte del árbol. De esta manera, Marx induce a cuestionar: ¿a quién pertenecen los frutos de la naturaleza? O sea, existe “objetos de propiedad que, por su naturaleza, no pueden alcanzar nunca el carácter de propiedad privada” (Marx, 2007, p. 75).

Para el intelectual francés Daniel Bensaïd (2007), el telón de fondo de la reflexión de Marx es una concepción del “bien común de la humanidad”. Fue esta reflexión la que le permitió el darse cuenta de la necesidad de buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política, como expresó en el artículo de 1844, en donde Hinkelammert ubica el humanismo de la praxis. Está en las condiciones materiales de vida la llave para el criterio fundamental de la praxis necesaria para el imperativo humanista de echar por tierra las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Hinkelammert ubica en este punto de la trayectoria de Marx el establecimiento de su posición ética fundamental. Este argumento es encontrado en otros intelectuales y comentaristas de Marx, aunque de otras maneras. Incluso el propio Marx, en un texto escrito quince años después, en 1859, reconoció la importancia de aquel artículo de 1844, porque le permitió un quiebre epistemológico. Esta posición lleva su humanismo a identificar en las raíces de la sociedad los criterios que tornan al ser humano en un ser depreciado; por lo tanto, es un humanismo que lleva a las últimas consecuencias la necesidad de transformación. “Con eso la actuación sensorial humana llega a ser praxis, al hacerse subjetiva” (Hinkelammert, 2010, p. 144).

Acerca de la praxis, la definición del filósofo mexicano Adolfo Sánchez Vázquez complementa a lo que plantea Hinkelammert acerca del humanismo de la praxis. “La actividad propiamente humana solo se da cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o fin, y terminan con un resultado o producto efectivos, reales” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 264). Existe, por tanto, la interferencia de la conciencia. Es decir, la realidad deseada existe previamente como producto ideal de la conciencia, como anticipación de lo deseado. Más que eso: como en el proceso de realización, el ideal anticipado en la conciencia sufre modificaciones; para que hablemos de actividad humana “es preciso que se plantee en ella un resultado ideal, o fin a cumplir, como punto de partida, y una intención de adecuación, independientemente de cómo se plasme, en definitiva, el modelo ideal originario” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 265).

Ahora bien, si la praxis es acción del hombre sobre la materia y creación —mediante ella— de una nueva realidad, podemos hablar de niveles distintos de la praxis de acuerdo con el grado de penetración de la conciencia del sujeto activo en el proceso práctico y del grado de creación o humanización de la materia transformada puesto de relieve en el producto de su actividad práctica (Sánchez Vázquez, 2003, p. 318).

El autor distingue, entre otras, la praxis creativa de la praxis burocrática. En esto, los actos prácticos son solo un disfraz que toma una forma que ya existe; es una praxis degradada e inauténtica, donde el contenido se sacrifica a la forma, lo real a lo ideal, lo concreto a lo abstracto universal. En él desaparece la imprevisibilidad y la aventura que acompañan a la práctica creativa, que requiere alta actividad de conciencia, no solo a la hora de trazar el proyecto que los sujetos buscaban moldear con su actividad material, sino también a lo largo de todo el proceso (Sánchez Vázquez, 2003).

En este sentido, aunque Hinkelammert no formule una definición precisa para lo que llama humanismo de la praxis, podemos entenderlo como una perspectiva acerca de la vida social proveniente de la necesidad de transformar la realidad mediante la actividad práctica informada y balizada por criterios emanados del imperativo de que el ser humano es el ser supremo del ser humano y que, por lo tanto, tiene como objetivo echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Como he mencionado en la introducción de este ensayo, de manera más sistemática, me deparé con este tema en mis investigaciones sobre procesos de lucha contra la privatización de servicios del agua. En aquel momento, la lucha del pueblo en Cochabamba, Bolivia, contra la transnacional Bechtel se impuso como un marco de las alternativas, en el proceso que quedó mundialmente conocido como la Guerra del Agua, proceso que se irradió a muchos otros rincones. La organización y la consecuente victoria del pueblo formó parte del movimiento al socialismo que llevó a Evo Morales al poder en el año 2006. Mucho se ha discutido acerca de aquel proceso de lucha. Quisiera aquí subrayar la manera por la cual el tema del bien común aparece en el análisis de uno de los líderes del movimiento. “Las prácticas tradicionales e ideas por detrás del uso del agua van más allá de la distribución del agua, y abarcan la idea de que el agua pertenece a la comunidad y nadie tiene el derecho de poseerla” (Olivera, 2004, p. 8).

Esto fue declarado por Óscar Olivera (2013), uno de los principales líderes de la movilización en Cochabamba. El mismo Óscar me afirmó, en entrevista, que la perspectiva que estaba en discusión en aquel momento era el común: “la gestión de lo que es común la hacemos nosotros, no el Estado” (p. 8).

O sea, el bien común aquí aparece como perteneciendo a la comunidad, no a la empresa privada, tampoco al Estado, sea en términos de propiedad o de gestión. Esas proposiciones tienen resonancia con un abordaje muy influyente en los debates acerca de los bienes comunes, que incluso recibió el Nobel de Economía de 2009: el abordaje de los *common pool resources* (recursos comunes agregados), formulado por la economista estadounidense Elinor Ostrom.

En el libro *Governing the commons: the evolution of Institution for Collective Action*, publicado en 1990, Elinot Ostrom desarrolla el concepto de *common pool resources* (CPR). En este enfoque, no solo las fuentes de agua como lagos, cuencas y reservas subterráneas, sino también los bosques, los peces y otros recursos naturales son clasificados como recursos de uso común, “un sistema de recursos naturales o artificiales suficientemente grande como para hacer costoso (pero no imposible) excluir a los beneficiarios potenciales de obtener beneficios por su uso” (Ostrom, 1990, p. 30).

Lo que caracteriza a un recurso como un CPR es el costo que implica excluir a los posibles beneficiarios, como por ejemplo evitar que alguien se apropie del agua de una fuente; y el alto nivel de sustracción de uso, es

decir, si alguien usa cierto recurso, otro no puede usarlo. Según la autora, su intención era superar los tres abordajes habituales en el tema de los recursos comunes –la tragedia de los comunes,⁵ el dilema del prisionero⁶ y la lógica de la acción colectiva,⁷ que comparten los fundamentos de la racionalidad absoluta en la toma de decisiones, el oportunismo y la maximización de resultados (axiomas de la economía neoclásica). Estos enfoques se concretan, según Ostrom (1990), en dos prescripciones de políticas públicas: el control por parte del Estado y la privatización. A partir del análisis de varios casos, la autora sostiene que existen instituciones que no forman parte de la estructura estatal y no se rigen por las reglas del mercado, que por lo tanto no serían públicas ni privadas y resultarían en un modelo de gestión más eficiente para administrar los recursos.

-
- 5 La “tragedia de los comunes” es una expresión utilizada por Garrett Hardin en un artículo publicado en 1968 para referirse a la inevitabilidad de la propiedad privada de los recursos naturales. La situación que utiliza el autor para sustentar su argumento es la de varios ganaderos que utilizan el mismo pasto. Según él, los productores optan por aumentar la producción siempre que haya pastos disponibles, ya que las pérdidas relacionadas con la degradación de los pastos se distribuyen entre todos y las ganancias quedan individuales. Ante esta “trampa”, o tragedia, en el sentido de que tiene un final melancólico anunciado por la propia situación, la única solución es establecer algún tipo de control, que será siempre paliativo frente a la supuesta tendencia en una supuesta naturaleza humana de maximizar la propiedad.
- 6 El “dilema del prisionero” es una situación comúnmente utilizada en los ejercicios de aprendizaje de teoría de juegos. La formulación que popularizó el ejercicio es del matemático estadounidense Albert Tucker, quien en 1950 reformuló una situación concebida por Merrill Flood y Melvin Dresher del *Rand Research Institute* de California. Tucker adaptó el ejercicio para enseñar una clase de psicología de pregrado. Según los autores, la lógica perversa de la trampa que les tiende la policía a los presos es que, independientemente de lo que haga el otro, la mejor alternativa es confesar. Así confiesan ambos presos. Sin embargo, si pudieran cooperar, podrían llegar a un acuerdo y ambos serían liberados.
- 7 La “lógica de la acción colectiva”, en las ciencias sociales, fue desarrollada inicialmente por el economista y científico social estadounidense Mancur Olson, quien publicó, en 1965, el libro *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y teoría de grupos*. Hablando en términos generales, su argumento es que la acción colectiva ocurre cuando los individuos reúnen sus intereses particulares y privados.

Aunque la autora haya identificado nuevas reglas y regulaciones que gobiernan la apropiación de aguas subterráneas, como hizo en sus análisis en California (Ostrom, 1965) y de otros recursos naturales, como hizo posteriormente, la racionalidad de los productores, las reglas del mercado y la estructura productiva siguen siendo las mismas. En estas normas y reglamentos, los contratos son fundamentales, pues representan la imposición de un convenio que debe distribuir, además de los ingresos, los costos de imponer el convenio. Por tanto, descartarían la posibilidad de hacer trampa.

Así que su enfoque trata como sinónimos bienes comunes e intereses comunes en la apropiación capitalista de la naturaleza. En otras palabras, en el enfoque de Ostrom (1990), la única dimensión común es el interés por la apropiación privada de los recursos, según el modus operandi del capitalista impulsado por la búsqueda de resultados y reducción de incertidumbres.

El objeto de análisis de este abordaje son productores, sujetos dotados de algún tipo de propiedad. Sin embargo, el tema del bien común tal como es enunciado en las luchas sociales, especialmente en América Latina, dice respecto más a las situaciones de despojo y saqueo, en las que grupos o comunidades enteras son privados del acceso y la propiedad. Este es el caso de la Guerra del Agua en Cochabamba, de procesos de privatización de servicios públicos, saqueo de la naturaleza por prácticas extractivistas como la megaminería y el agronegocio, destrucción de modos de vida y todos los tipos de despojo de recursos, sean ellos naturales o no.

En entrevista concedida por un activista en Andalgalá, en el noroeste argentino, en donde está una de las más grandes minas a cielo abierto del planeta, fui informado de que “de cada cien dólares generados por los recursos de la actividad de minería, apenas uno se queda para la Provincia” (Entrevista).⁸ Además, La Alumbra, que es como se llama la mina, tenía en 2012 un permiso de extracción de 1200 litros de agua por segundo, o sea, cien millones de litros por día, en una zona árida, en donde llueve 150 mm por año (Entrevista).⁹

8 Entrevista concedida por Ernesto Salas en 2012. La entrevista no está alojada en ningún espacio y es de autoría propia.

9 Entrevista concedida por Horacio Aráoz en 2012. La entrevista no está alojada en ningún espacio y es de autoría propia.

La pregunta que queda es: ¿cómo pensar en contratos de uso en situaciones de tal asimetría de poder? Este cuestionamiento es importante porque el abordaje de Ostrom se volvió muy influyente en las discusiones sobre el bien común, incluso en situaciones de despojo y luchas sociales relacionadas. Como he argumentado, este abordaje no es suficiente para dar cuenta de las situaciones de despojo.

Para los intelectuales franceses Pierre Dardot y Christian Laval, el análisis de Ostrom rompe con los presupuestos de la economía neoclásica dominante en una serie de puntos, pero su teoría es una llamada pragmática a la pluralidad de formas de actividades, de derechos de propiedad y de reglas en materia económica. Aunque hagan esas críticas, los autores franceses identifican en los análisis de Ostrom un primer paso fundamental para la reflexión de los comunes desde prácticas que puedan ir más allá del Estado burocrático y de la empresa capitalista, y que son practicadas por comunidades tradicionales alrededor del mundo. Desde ahí, pasan a elaborar teóricamente lo que llaman una praxis constituyente, y formulan propuestas políticas para llegar al común como principio político. La discusión deja de ser sobre la gestión de los recursos y pasa a ser sobre principios.

Como mencioné en el inicio de este ensayo, la expresión bien común está desde hace por lo menos dos décadas en el léxico de movimientos sociales, militantes, activistas, intelectuales etc. Este es también el punto de partida de Dardot y Laval (2015), para quien

[...] el término “común”, como adjetivo o sustantivo, en singular o en plural, se ha puesto a funcionar como bandera de la movilización, consigna de la resistencia, hilo director de la alternativa. Es en este sentido que la actual convergencia, en nombre de lo común, de las movilizaciones contra el neoliberalismo indica un nuevo momento en la historia de las luchas sociales contra el capitalismo a escala planetaria. (p. 108).

El término “común”, para los autores, designa una forma nueva de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación. Su objetivo es identificar el principio político de lo común como el sentido de los movimientos, luchas y discursos:

[...] refundar el concepto de común de forma rigurosa y ello rearticulando las prácticas que a día de hoy encuentran en él su sentido con cierto número de categorías e instituciones, a veces muy antiguas, que han hecho de lo común, en la historia occidental, un término al mismo tiempo valorizado y maldito (Dardot y Laval, 2015, p. 17).

A pesar de que los autores afirmen que el común como principio político no es invención suya, sino se desprende de las protestas contra el orden actual, este proceso de “desprendimiento” del principio político es un tanto problemático desde un punto de vista epistemológico. En términos generales, se torna muy difícil traducir las aspiraciones de los movimientos hostiles al capitalismo y las formas de sus acciones en un principio político.

Las propuestas son muy interesantes y seductoras, pero quedan distantes de las prácticas concretas, alejadas de condiciones de factibilidad y de universalidad. Hay muchas razones que ayudan a comprender esta insuficiencia. Quisiera destacar una, que es la manera por la cual los autores intentan rearticular prácticas.

El método que utilizan para hacerlo es el de las cadenas de equivalencia, esquema elaborado por los filósofos Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en su intento de resignificar el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci. Para ellos, la hegemonía ocurre cuando “una determinada particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con ella”, lo que se torna posible mediante una adecuación de los discursos que definen las diferentes particularidades. Tal particularidad “transforma su cuerpo en la representación de una universalidad que la trasciende, definiendo así lo que llaman una cadena equivalente” (Laclau y Mouffe, 2001, p. xxxi). Así que la condición para la hegemonía, en estos autores, es la capacidad y la posibilidad de articulación entre diferentes elementos discursivos (cualesquiera que sean) en oposición a un antagonismo que los oprime.

Dardot y Laval (2015) entienden el común como uno de esos términos que garantizan una cadena de equivalencia entre luchas en campos muy diferentes. Por eso, para ellos, “[...] el éxito de la categoría de los comunes, que ya forma parte del léxico de la protesta antiglobalización, se debe en parte a su carácter al mismo tiempo seductor y ‘flotante’” (p. 123).

Así, el intento de proporcionar un principio político para todas las luchas que tienen lugar al mismo tiempo en todo el mundo queda sumamente idealista. La propuesta política de los autores está en el plano discursivo, y hace una muy débil conexión con la realidad material y con las luchas concretas en contra de los saqueos, especialmente aquellas en las periferias. Además, no solo los procesos de las periferias son poco analizados en la argumentación, sino que casi no hay diálogo con la intelectualidad de la periferia.

Movimiento distinto lo hace Hinkelammert, en su elaboración del bien común como ética. En el año 2005, Hinkelammert publicó un libro en conjunto con Henri Jiménez, llamado *Hacia una economía para la vida*, que fue editado por el Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, de Costa Rica. En este libro, propone una lectura crítica de y con Marx, en el intento de desarrollar aquello que se expresa en el título: una economía para la vida. Uno de los aspectos en que ponen énfasis, quizás el principal, es el de los criterios, lo que lleva la discusión para la ética. Y es así como desarrollan lo que llaman la ética del bien común.

La argumentación con la que los autores empiezan el libro nos da una idea panorámica del tema que quieren problematizar. De cierta manera, la elaboración hecha en el libro es una respuesta a la doctrina neoliberal que exalta la ideología de la competencia y el mundo de *winners* y *losers*. Acerca de eso, citan Friedrich von Hayek, uno de los principales intelectuales orgánicos del neoliberalismo.

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al cálculo de vidas: la propiedad y el contrato (Hayek, 1981 como se citó en Hinkelammert y Jiménez, 2005, p. 342).

Estas palabras son muy significativas en un momento de pandemia al que asistimos, en varias partes del mundo, pero quizás en Brasil con más claridad, la opción de los gobiernos por dejar morir a la gente en nombre de propiedades y contratos. Todas las discusiones de la quiebra de patentes de vacunas, medidas de distanciamiento físico, medidas económicas anticíclicas, soporte financiero para apoyar a los que más necesitan, tienen que ver con este tema y nos hacen preguntar: ¿cuál es el criterio que orienta las opciones?

Los autores no tienen la pretensión de proveer las soluciones complejas para los problemas de la complejidad del mundo, y me parece que ahí radica su potencia. Más que respuestas, ayudan a formular preguntas, discutiendo la economía en búsqueda de un marco ético y referencial para suplir la ausencia de criterios de vida, humanos y corporales, capaces de hacer cuestionamientos fundamentales para los problemas más urgentes. Uno de estos marcos es precisamente la ética del bien común. Empiezo por la definición de bien común de los autores:

[...] el bien de todos y por eso el bien de cada uno. Pero este bien común no se puede expresar por medio del cálculo utilitario de cada individuo, con el cual está constantemente en conflicto. Resulta de un conflicto que es tanto interno al sujeto humano como a la sociedad. Este bien común tampoco es comprensible como cálculo de utilidad de estados. No es “utilidad pública”, que siempre es un cálculo de utilidad de grupos (Hinkelammert y Jiménez, 2005, p. 281, subrayado fuera del texto).

Tampoco se trata de agregación de cálculo de utilidad de todos los individuos o grupos, como en el abordaje de Ostrom; ni siquiera el cálculo de utilidad de la humanidad entera resulta ser este bien común, pudiendo inclusive estar en conflicto con el bien común.

Las definiciones hasta aquí se dan mucho más por la negativa que por afirmaciones. La única definición de bien común de los autores es la de que es el bien de todos y por eso el bien de cada uno, y me parece que eso se da porque intentan encontrar criterios éticos y no definiciones operativas.

Un criterio de racionalidad de la praxis humana que es el criterio de la reproducción [...] de la vida humana real y concreta. Es la referencia a la vida humana corporal y concreta como criterio fundamental del análisis de los sistemas y subsistemas sociales, de las instituciones parciales y totales, y también, como el criterio metodológico de juicio sobre los distintos sistemas de conocimiento y sus teorías (Hinkelammert y Jiménez, 2005, p. 270).

O sea, buscan en la reproducción de la vida humana el criterio de racionalidad y de verdad de toda acción y discurso humano, a partir del fundamento filosófico de que “la afirmación de la vida es un principio material y no formal, pero, además, universal”. Para ellos, “la afirmación de la vida, en este sentido, no es cumplir con una norma. No es la ética que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética” (Hinkelammert y Jiménez, 2005, p. 270).

Sánchez Vázquez define la ética de manera general como la ciencia o conocimiento acerca de la conducta moral de los seres humanos. Así que la pregunta vuelve a ser: ¿de qué manera la formulación de la ética del bien común informa las posibilidades y potencialidades de la alternativa? Los autores buscan en la experiencia por parte de los afectados de las distorsiones que el mercado (capitalista) produce en su vida y en la naturaleza. La ética del bien común está en oposición a la ética del

mercado, que tiene en la ganancia su criterio de verdad, justamente porque las relaciones mercantiles producen distorsiones que amenazan la vida humana y la naturaleza y así resulta en la necesidad de otra ética.

Así pues, la ética del bien común resulta de la experiencia y no es una derivación apriorística de ninguna supuesta naturaleza humana: se experimenta el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. [...] No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e inclusive de entender experiencias de otros (Hinkelammert y Jiménez, 2005, p. 283, subrayado fuera del texto).

Así que la ética del bien común no es una opción deliberada, una fórmula, un principio o una propuesta:¹⁰ ella emerge de las distorsiones, de las consecuencias negativas producidas por el sistema, como ética necesaria, intuitiva y, por lo tanto, estrictamente relacionada con tales distorsiones. Este es el motivo por el cual no se podría pensar en el bien común como un ente fetichizado, apartado de la vida material y de las experiencias que demandan su interpelación.

No es un saber absoluto por aplicar, porque “la vida humana [...] no se puede defender sino a partir de exigencias relacionadas con estas distorsiones, exigencias que resultan ser el bien común” (Hinkelammert y Jiménez, 2005, p. 284).

Finalmente, es importante resaltar que, en esta comprensión, el bien común es histórico, pues “en el grado en que cambian las distorsiones

10 La formulación de Houtart (2018) acerca del “bien común de la humanidad” en algunos aspectos podría aproximarse a la “*ética del bien común*” de Hinkelammert y Jiménez (2005). Para Houtart (2018, p. 29), se trata de un estado “que resulta del conjunto de los parámetros de la vida de los seres humanos en la Tierra”; “una coherencia teórica que reúne los cuatro ejes de la vida colectiva en el planeta y una visión que permite a cada uno de los movimientos y de las iniciativas sociales y políticas ubicarse en el conjunto (Houtart, 2018, p. 61). Aunque este autor entienda que no es una declaración que va cambiar el mundo, defiende que “el bien común de la humanidad” se convierta en una Declaración Universal de las Naciones Unidas, para promover un esfuerzo teórico y la dinamización de los movimientos sociales. En este punto me parece importante señalar una diferencia en las concepciones, ya que en Hinkelammert y Jiménez (2005), como hemos visto, se trata de una ética que emerge de las distorsiones provocadas por el mercado, y no una proposición teóricamente coherente que pueda generar una declaración de principios.

producidas por la relación mercantil totalizada, cambian también las exigencias del bien común” (Hinkelammert y Jiménez, 2005, p. 283). El bien común como ética está en estrecha articulación con el humanismo de la praxis, cuando apunta la posibilidad de construcción de alternativas factibles para superar las distorsiones provocadas por la utopía del mercado total (Hinkelammert, 2005). Para decir más fuerte, para combatir las infamias y perversidades de nuestra sociedad (Duayer, 2015).

La opción por discutir críticamente el tema del bien común en los abordajes de los autores aquí trabajados no es solo por su relevancia e influencia teórica y política, sino porque permiten “comprender la realidad, experimentando las posibilidades de un devenir del objeto analizado” (Meneghetti, 2011, p. 327). El bien común, que se presenta como fenómeno categorizado como recursos comunes agregados, adquiere una existencia más profunda, radical, humana, utópica y universal cuando es pensado como ética. La ética del bien común atiende al imperativo de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable; y permite mantener viva la esperanza de que otro mundo es posible.



Reconocimientos

Este ensayo resulta de la conferencia homónima que dicté en ocasión del VI Congreso Internacional de la Red Pilares. Agradezco a los organizadores del Congreso y al editor del periódico *Ciencia Política* la oportunidad de comunicar mis reflexiones acerca del tema.



Rafael Kruter Flores

Profesor e investigador de la Escuela de Administración y del Programa de Posgrado en Administración de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Doctor en Administración por la misma institución, con periodo en el Instituto de Sustentabilidad de la Universidad de Essex (Reino Unido). Coordinador del grupo de investigación Organización y Praxis Liberadora.

Referencias

- Bensaïd, D. (2007). Marx y el robo de leña: del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad. En K. Marx, *Los debates de la dieta Renana*. Gedisa.
- Dardot, P., & Laval, C. (2015). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (1ª ed, pp. 634). Gedisa.
- Duayer, M. (2015). Crítica ontológica en Marx. En J. P. Netto (Org.), *Curso livre Marx-Engels: a destruição criadora* (1ª ed., pp. 115-137). Boitempo.
- Fracalanza, A. P. (2009). Gestão das águas no Brasil: rumo à governança da água. En W. C. Ribeiro (Org.), *Governança da água no Brasil: uma visão interdisciplinar* (pp. 135-155). Annablume.
- Galafassi, G. (2020). Vicisitudes y ambigüedades del concepto “extractivismo”: una revisión necesaria. *Extramuros y Ediciones Theomai*, 4, 1-14. http://revista-theomai.unq.edu.ar/Cuadernos_de_TRABAJO/Cuaderno_4.pdf
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons. *Science*, 162(3859), p. 1243-1248. <http://www.cs.wright.edu/~swang/cs409/Hardin.pdf>
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. y Jiménez, H. M. (2005). *Hacia una economía para la vida*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Houtart, F. (2018). De los bienes comunes al bien común de la humanidad. *Tensões Mundiais*, 8(15), 27-68. <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/546>
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2001). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso.
- Marx, K. (2007). *Los debates de la dieta renana*. Gedisa.
- Marx, K. y Engels, F. (1967). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (2ª ed.). Grijalbo.
- Meneghetti, F. K. (2011). O que é um ensaio-teórico? *Revista de Administração Contemporânea [online]* 15(2), p. 320-332. <https://doi.org/10.1590/S1415-65552011000200010>
- Olivera, O. (2004). *Cochabamba: water war in Bolivia*. South End Press.
- Olivera, O. (2013). Porto Alegre. Entrevistador: Rafael Kruter Flores.
- Ostrom, E. (1965). *Public entrepreneurship: a case study in ground water basin management*. Dissertation (Doctor of Philosophy in Political Science) - University of California, Los Angeles. <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/3581/eostro01.pdf>
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo Veintiuno.