

La praxis instituyente de lo común. Más allá de la crisis de representación

Ramón del Buey* y Carmen Madorrán[◇]
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen. Este artículo se interroga sobre la relación entre lo común y la institucionalidad en el contexto de la crisis ecosocial. El punto del que partimos para ello, explicitado en el primer apartado, se encuentra en la concepción política de lo común, que entiende que la comunidad política no precede a la negociación y gestión de una serie de bienes comunes sino que la pertenencia a la comunidad política es consecuencia de ese hacer en común: de la participación, discusión y deliberación que es posible en democracia. Dedicamos el segundo apartado a analizar la interacción de crisis ecosocial y la crisis de confianza en las instituciones políticas representativas como el marco de la discusión. Finalmente, el tercer apartado despliega la propuesta de la praxis instituyente de lo común a partir de los principios que dan forma a la democracia deliberativa, esbozando así una conexión fructífera entre la institucionalidad y lo común mediada por la implicación directa de la ciudadanía.

Palabras clave. Común, institución, praxis instituyente, crisis ecosocial, democracia deliberativa

The instituent praxis of the commons. Beyond the crisis of representation

Abstract. This paper looks into the relationship between the commons and institutions in the context of the socio-ecological crisis. As explained in the first section, our starting point is the political conception of the commons, according to which the political community does not precede the negotiation and management of certain commons. Rather, belonging to the *polis* results from such common action—i.e., from participation, discussion and deliberation made possible by democracy. The second section frames the debate within the interplay between the socio-ecological crisis and growing disaffection with representative political institutions. Finally, the third section advocates an instituent praxis of the commons based on the principles that shape deliberative democracy, thus outlining a fruitful connection between institutions and the commons supported by the direct engagement of citizens.

Keywords. Commons, institutions, instituent praxis, socio-ecological crisis, deliberative democracy.

* ramon.buey@uam.es

[◇] carmen.madorrán@uam.es

El desafío que tienen por delante quienes de verdad quieran
cambiar nuestro mundo consiste en construir y fortalecer
instituciones nuevas
(Ugo Mattei, 2013, p. 74)

1. Consideraciones previas

La reflexión sobre la institución ocupa un lugar central en los debates contemporáneos a propósito de lo común. La prueba más superficial —pero también la más inmediata— de ello son las múltiples alusiones explícitas a esta cuestión en los títulos e índices de la literatura sobre lo común publicada en las últimas décadas, desde el ya clásico *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, de Elinor Ostrom, hasta el reciente *Dominar. Ensayo sobre la soberanía del Estado de Occidente*, de Christian Laval y Pierre Dardot. ¿Por qué resulta tan importante para las teorías de lo común pensar la institución? ¿Qué papel juega la institución en la propia definición y articulación de las diferentes nociones de lo común? A tal respecto, cabe apuntar que, independientemente de la caracterización concreta elaborada por cada una de las corrientes teóricas que han trabajado este problema, la institución ha sido generalmente considerada como uno de los ejes vertebradores de la comunidad política en cuestión, es decir, como uno de los elementos constitutivos del espacio de la vida social en el que tenía lugar la negociación, la organización y el uso de lo común. Pero si atendemos a la reciente cartografía conceptual elaborada por Luis Lloredo, frente a los paradigmas teológico, económico, jurídico o comunalista de lo común, que abrazaban la idea de que dicha comunidad política debía existir previamente a la negociación, organización y uso de lo común, siendo de este modo un prerrequisito o *conditio sine qua non* para la posibilidad misma de lo común, encontramos la concepción política, según la cual lo común se concibe “no como un modo de «ser», sino como un modo de «hacer», de crear y estructurar democráticamente la colectividad” constituida por “los espacios o las cosas que, en la concepción tradicional, pertenecían al mercado —lo privado— o al Estado —lo público— [...] mediante formas de participación densas, en clave directa y deliberativa” (Lloredo, 2020, p. 230). Esta nueva concepción de lo común, por tanto, invierte la relación habitual de los términos, de tal manera que, como han afirmado Christian Laval y Pierre Dardot, ahora “«la pertenencia es la consecuencia, no la causa, de la participación», lo cual significa que sólo la actividad de la puesta en común decide la pertenencia efectiva a la comunidad política” (Laval y Dardot, 2015, p. 267), y no al contrario.

Pues bien, en el terreno inaugurado por este desmentido contemporáneo de la falsa disyunción entre el Estado y el mercado ha surgido un nuevo ángulo desde el que examinar el carácter problemático de la institución: ¿Cómo podría metabolizar el espacio institucional esas formas de participación densas, en clave directa y deliberativa? ¿Pueden ser las instituciones estatales una instancia táctica o estratégicamente conmensurable con semejante proyecto político de comunalización? Antes de aventurar ninguna respuesta al respecto, sin embargo, todos estos interrogantes han de situarse convenientemente en el contexto presente de crisis ecosocial, donde las controversias vinculadas a la gestión institucional de lo común se enmarcan en un proceso acelerado de lo que Bruno Latour ha analizado como una pérdida del suelo (Latour, 2019), es decir, un contexto caracterizado por el menoscabo y agotamiento de las condiciones biofísicas de habitabilidad de nuestro planeta. Y no únicamente: la emergencia ecosocial, además de tensionar como nunca antes en nuestra historia los equilibrios (o más bien desequilibrios)

entre las operaciones de extracción, manufactura, suministro, consumo y generación de residuos (Mezzadra y Neilson, 2019), asimismo ha desembocado en lo que Laval y Dardot han denominado una “crisis fiduciaria” (Laval y Dardot, 2021, p. 730), que podemos diagnosticar a través de los negacionismos de diversa índole que azotan nuestras sociedades complejas con particular intensidad desde los años setenta, pero también mediante el fenómeno bifronte y simultáneo del desmantelamiento de la estructura pública del bienestar y el reclamo reactivo de una mayor verticalidad para las instituciones jurídico-políticas del Estado-nación. Porque, de nuevo con Laval y Dardot, “no es *toda* la cosa pública la que está siendo liquidada progresivamente, sino sólo la que corresponde a la solidaridad, los servicios públicos y la educación, no la correspondiente al poder del Estado en sus aspectos más brutales y represivos que, en cambio, se están reforzando sin precedentes” (Laval y Dardot, 2021, p. 732). En lo que sigue, así pues, dividiremos nuestra argumentación en dos apartados: uno primero, en el que el plantearemos la crisis de la representación política y de la soberanía estatal, y precisaremos en qué sentido dichas crisis fiduciarias se conectan con el fenómeno más amplio de nuestra crisis ecosocial; y uno segundo, en el que propondremos una praxis instituyente de lo común basada en los principios de la democracia deliberativa y directa como un cauce de acción institucional alternativo a las diferentes versiones que reivindican una mayor verticalidad estatal.

2. ¿Dónde estamos? Crisis ecosocial y fiduciaria

En la conclusión de uno de sus más recientes e importantes libros, *Dominar*, Laval y Dardot han sugerido que actualmente son observables dos formas de entender el principio de soberanía estatal, al mismo tiempo contrarias y complementarias. Por una parte, si atendemos a las políticas puestas en marcha en los últimos años por figuras como Putin, Erdogan, Trump, Netanyahu o Bolsonaro, la soberanía estatal vendría experimentando un “espectacular regreso a la forma más desenfrenada y descarada de nacionalismo autoritario” (Laval y Dardot, 2021, p. 729). Por otra parte, la neoliberalización del mundo que viene desplegándose desde finales del siglo XX hasta nuestros días se articula también a través del principio de soberanía estatal, en esta ocasión bajo la forma de políticas “de apertura al mundo”, globalizadoras, y la promulgación de tratados supranacionales. ¿En qué sentido son contradictorias estas dos formas de comprender el principio de soberanía estatal? Cabría traer a colación múltiples fenómenos que ilustrarían el sentido opuesto de ambos vectores políticos, pero quizá el ejemplo más relevante, por el volumen de masas humanas y las drásticas consecuencias materiales que implica, lo represente el conflicto migratorio, desglosado en todas las manifestaciones del colapso resultante de la confrontación entre el nacionalismo proteccionista agresivo característico de la primera forma de soberanía estatal y los cada vez mayores y más cruentamente espoleados flujos migratorios propios de la segunda¹. ¿En qué sentido son complementarias? En el sentido de que el neoliberalismo necesita una imagen de Estado fuerte —amurallado, podríamos decir con Wendy Brown—, capaz de asegurar las condiciones óptimas para la circulación del capital. Y ello, eso sí, teniendo en cuenta que dichos flujos de capital, paradójicamente, son en realidad transfronterizos y, por tanto, la imagen de fortaleza se contradiga de facto, como asimismo ha argumentado Wendy Brown: “A pesar de sus dimensiones impresionantes y contundentes, los nuevos muros funcionan a

¹ Los datos a este respecto dan la medida de la urgencia. Valga como ejemplo el informe sobre migraciones climáticas coordinado por Beatriz Felipe en 2021: <https://migracionesclimaticas.org/wp-content/uploads/2022/04/Informe-Migraciones-Climaticas-Avances-en-el-reconocimiento-la-proteccion-juridica-ECODES-2021.pdf> (Último acceso 28/5/2022).

menudo como escenificaciones teatrales, proyectando un poder y una eficacia que en realidad no ejercen ni pueden ejercer y que ellos mismos contradicen performativamente” (Brown, 2015, p. 36)². Un aseguramiento de las condiciones óptimas para la circulación del capital que ha sido descrito por Ugo Mattei como “la tenaza entre la propiedad privada, que legitima los comportamientos más brutales de la empresa moderna, y la soberanía estatal, que de modo incansable colabora con la primera en la generación de constantes ocasiones para la mercantilización y privatización de los bienes comunes” (Mattei, 2013, p. 16).

Con todo, el análisis de Laval y Dardot, sin traicionar a la verdad en cuanto se refiere al reconocimiento de la crisis a la que se ve sometido el principio de soberanía estatal en nuestro presente, deja margen para conceder a la crisis ecosocial más relevancia en dicho análisis. En este sentido, la primera idea fuerza que queremos presentar al respecto es que si no enmarcamos la crisis de la soberanía estatal en el contexto más amplio de la crisis ecosocial, tanto los diversos “regresos del Estado” como las diferentes “aperturas globalizadoras” resultan reconocidas pero no conectadas con su causa más importante. Para ilustrar este punto es de utilidad el argumento desarrollado por Bruno Latour en su libro *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, cuya hipótesis de lectura es la siguiente: “Sin la idea de que hemos entrado en un nuevo régimen climático no se pueden comprender la explosión de las desigualdades, el alcance de las desregulaciones ni la crítica de la mundialización ni, sobre todo, el pavor que da origen al anhelo de regresar a las antiguas protecciones del Estado nacional —lo que muy injustificadamente se viene llamando el «ascenso del populismo»—” (Latour, 2019, p. 8)³. Lo que subyace a estas reacciones frente a la magnitud creciente de la crisis migratoria es que la noción misma de “suelo” cambia de naturaleza, de tal suerte que el ideal transfronterizo perseguido por las potencias de la globalización desaparece al mismo tiempo que tal ensueño se da de bruces contra los límites biofísicos que aseguran la habitabilidad del planeta, cada vez más mermados a causa de semejante erosión. Y ante la perspectiva de la pérdida de la posibilidad de un suelo que pudiera sostener el ensueño de la globalización, surgen dos alternativas, según Latour: o bien negamos la existencia del problema, de modos muy diversos, con negacionismos de distintos grados, como ha apuntado Jorge Riechmann (2021), o bien buscamos “dónde aterrizar”. Pues bien, sería en la búsqueda de ese suelo habitable —pero en el caso que nos ocupa, desde el sesgo de una supremacía exclusivista— donde tendría lugar lo que hemos referido como el “espectacular regreso a la forma más desenfadada y descarada de nacionalismo autoritario”, entre cuyos ejemplos europeos hoy podríamos sumar nuevos casos a la Polonia de Kaczyński, la Francia del Frente Nacional, la Italia de la Liga del Norte o la Gran Bretaña replegada del Brexit, citados por Latour.

En el seno de esta crisis ecosocial cabría observar, además, una crisis fiduciaria que sacudiría la fe en el propio Estado y su ficción fundamental: la creencia de que el Estado es el único actor político garante del interés general, en oposición a los intereses privados. Esto sería así, fundamentalmente, en virtud del desplome de la problemática identificación que en la concepción del Estado moderno había venido operando entre el Estado como gobierno, servicio y poderes públicos, por un lado, y el Estado como

² A este respecto otra referencia insoslayable es Slobodian, Q., *Globalistas: El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*, Capitán Swing, Madrid, 2021.

³ Hablamos de crisis ecosocial, no de “nuevo régimen climático”, para enfatizar que, además del cambio climático, la violencia contra los límites biofísicos de nuestro planeta, y sus consecuencias sociales, también comprenden la pérdida de biosfera, pérdida de ozono estratosférico, interferencias en los flujos bioquímicos (e. g. ciclos del nitrógeno y del fósforo), acidificación de los océanos, abuso del agua dulce, cambios en los usos del suelo (deforestación), aumento de la carga de aerosoles atmosféricos y alteración del equilibrio ecosistémico mediante la introducción de nuevos organismos vivos.

conjunto de personas que sirven de resorte a lo primero, por otro⁴. En este sentido, la crisis del principio de soberanía estatal reconocida por Laval y Dardot en *Dominar* sería necesariamente el correlato de una crisis de la representación política, y viceversa, pues si la persona pública del Estado (es decir, la persona ficticia o artificial de los representantes, ese resorte constituido por quienes hablan y actúan en nombre de otros) no es una mera ficción jurídica sino una instancia que se constituye al identificarse con las personas de los representados (por la creencia en dicha identidad, perpetuamente mantenida tanto por los representantes íntimamente incorporados al Estado como por los representados en el Estado), entonces el debilitamiento de la credibilidad de los representantes políticos comporta el debilitamiento de la credibilidad en el principio de identidad que sustenta la soberanía estatal. A este respecto, según ha recordado recientemente Pierre Dardot⁵, conviene reparar en la fragilidad del principio elemental sobre el que descansa la democracia representativa, en la medida que la representación política implica que los ciudadanos afectados por una cuestión están representados por un número reducido y supuestamente fiable de personas que tienen el monopolio de la deliberación y la toma de decisiones (los representantes deliberan y deciden en lugar de los representados, que sólo deliberan y deciden para elegir a sus representantes). La formulación más precisa de esta traslación de poderes fue ofrecida, según Dardot, por Emmanuel-Joseph Sieyès en la época de la Revolución Francesa, al defender que la elección del representante tiene la virtud de desligar a los representantes de su vínculo con los intereses particulares de sus electores para hacer de cada uno de ellos el depositario de la voluntad de “toda la nación”. Y en este mecanismo de representación, también apuntalado por Hobbes, habría una doble lógica: por un lado, existe un movimiento del representado hacia el representante, haciendo del representante el transmisor de la voluntad de los representados; por otro, existe un movimiento del representante hacia el representado, siendo el primero un actor que añade algo decisivo a los intereses de los representados: el reconocimiento de la constitución del Estado por parte de estos últimos. ¿Pero, qué ocurre con este modelo cuando comienza a emerger un número mayoritario de representados que sostienen la creencia de que sus intereses son inconmensurables con respecto a los de los representantes, sin mayorías de representantes alternativas que sí defendiesen tales intereses?

Sin profundizar en la crítica de fondo que Laval y Dardot realizan de la democracia representativa en el último capítulo de *Dominar*, titulado elocuentemente “Soberanía

⁴ Podemos encontrar en la tradición francesa de la teoría del Estado moderno diversas formas de apelar a dicha identificación problemática, que Laval y Dardot denominan “pontificalismo de Estado”: los autores de *Dominar* se apoyan especialmente en el capítulo XVI del *Leviatán* de Hobbes, pero también cabría evocar a este respecto a filósofos como Pascal, quien en el Pensamiento 293, que a su vez recoge una idea de Montaigne, afirmó la fundamentación mística del poder de las instituciones jurídico-políticas: “La justicia sin fuerza es impotente [...]; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es acusada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte y que lo que es fuerte sea justo. [...] uno dice que la esencia de la justicia es la voluntad del legislador, otro, que es la conveniencia del soberano; otro dice que es la costumbre presente; y es seguro que se trata de lo último: nada, siguiendo la sola razón, es justo por sí mismo; todo se desmorona con el tiempo. La costumbre realiza la equidad por el mero hecho de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. El que remonta a su principio, la aniquila.” (Derrida, 1997, p. 27). De manera más próxima en el tiempo, Pierre Bourdieu, en sus cursos sobre el Estado en el Collège de France, ya había apuntado a una “indistinción de tipo” semejante (Bourdieu, 2014, p. 58), y también Cornelius Castoriadis había referido a tal fenómeno como un misterio no muy diferente al de la Eucaristía y la Presencia Real (Castoriadis, 2013, p. 408).

⁵ En su conferencia *Quelle démocratie?*, pronunciada en los Rencontres de La Crieé, que tuvieron lugar el 1 y el 2 de octubre de 2021. Agradecemos a Pierre Dardot que nos haya hecho llegar en una comunicación personal el texto de la conferencia, por el momento sin publicar.

estatal o responsabilidad política”, sí queremos resaltar aquí, para concluir el presente apartado, la consideración que realizan a propósito de la desposesión del hacer del representado, un fenómeno que no únicamente aflora en las asunciones hobbesianas del principio de representación, sino también en el modelo del populismo, donde la relación de representación referida anteriormente implica en este caso una jerarquía de proximidad, es decir, es tanto más fuerte cuanto menor es la distancia entre el representante y el representado. En Hobbes, apuntan Laval y Dardot, el problema de la distancia no está presente porque el mecanismo de representación de este modelo, a saber, la sustitución, no está condicionado por la proximidad ni la semejanza, de tal manera que el representante se mantiene siempre a igual distancia del representado, independientemente del órgano de representación al que el primero pertenezca. Sin embargo, en un modelo de representación política como el populista (Laval y Dardot discuten concretamente la propuesta de Ernesto Laclau) el vínculo de identificación entre el representante y el representado se basa en la apelación a la semejanza, ahora criterio para calibrar la distancia entre ambos polos de la relación. Pero el problema principal de la representación política, bien sea de carácter hobbesiano, bien de carácter populista, es que tiende a consagrar la idea de que la democracia representativa es necesariamente plebiscitaria. ¿Y es esto así? Una lectura atenta del propio Hobbes, en el Capítulo XVI del *Leviatán*, demostraría que no, afirman Laval y Dardot en una interesante argumentación que aquí solo podemos citar parcialmente:

Cuando las palabras y acciones de una persona artificial son reconocidas como propias por aquel a quien representa, la persona artificial es entonces el “actor” y quien reconoce sus palabras y acciones como propias es el “autor”, es decir, quien autoriza al actor a hablar y actuar en su nombre y en su lugar: el actor-representante actúa así en virtud de la autoridad que ha recibido del autor-representado. [...] Lo que Hobbes destaca perfectamente es la naturaleza de la relación con la soberanía: una vez instituida, es la persona del representante la que concentra en sus manos el poder de hablar y actuar públicamente, del que los representados quedan totalmente desposeídos. La representación, en este sentido, es en su esencia misma desposesión de la capacidad del representado (Laval y Dardot, 2021, pp. 739-740).

Este aserto apunta a que cualquier modelo basado en la representación política se encuentra en realidad seriamente desprotegido frente a la amenaza del autoritarismo, por no decir que puede llegar a verse seducido a legitimarla en nombre de la unificación de las demandas populares lograda por la ficción personificada por la figura del representante. Pues bien, la conclusión que extraemos de esta síntesis de la propuesta de Laval y Dardot es que el modelo representativo no atenúa los peligros asociados a un desvío del representante con respecto a la defensa del interés público de los representados: antes al contrario, agrava dichas amenazas al hacer prácticamente imposible cualquier control real del representante por parte del representado. Y, *mutatis mutandis*, algo análogo cabe decir de aquellas otras instituciones jurídico-políticas sobre las que descansaría la recuperación de ese modelo perdido de Estado fuerte: si pensamos en los poderes legislativo y judicial, tampoco encontramos un control real del representante por parte del representado, sino, a lo sumo, un control vicario, llevado a cabo, además, por figuras sobre las que ni siquiera opera el principio de representación. Pues bien, una vez expuesto el marco general de crisis ecosocial y fiduciaria, podemos transitar ya hacia el siguiente apartado de nuestra argumentación, en el que propondremos, como un cauce de acción alternativo a las diferentes versiones de los reclamos contemporáneos de mayor

verticalidad estatal, una praxis instituyente de lo común basada en los principios de la democracia deliberativa y directa.

3. ¿Dónde aterrizar? La praxis instituyente de lo común

Llegados a este punto corresponde aclarar qué es eso de la praxis instituyente y por qué planteamos la praxis instituyente de lo común como plasmación de una institucionalidad alternativa. Cornelius Castoriadis resaltaba la preminencia de lo instituyente sobre lo instituido al comprender que lo segundo es meramente el resultado de lo primero. La praxis instituyente remite a un hacer, no a un ser, como han recordado Laval y Dardot: “Lo que nos dice, en sustancia, es que ese «hacer», que no es el hacer propio de una fabricación técnica, tampoco es una «creación a partir de nada» o una «creación absoluta». Si los hombres hacen su historia, ello es siempre en circunstancias y condiciones que no han elegido, que encuentran siempre «ya ahí» porque son heredadas de las generaciones anteriores” (Laval y Dardot, 2015, p. 495). Podemos decir que, siguiendo a estos autores, la praxis instituyente tiene dos rasgos que hemos de tener en cuenta: por un lado y como no podía ser de otra manera, todo hacer humano halla sus condiciones de posibilidad en los resultados de la acción de la generación precedente. Esto, lejos de imposibilitar la creación de algo nuevo, es lo que lo hace factible. Precisamente ese segundo rasgo de la praxis instituyente, siguiendo a Castoriadis, tiene que ver con cómo el hacer humano sobre lo dado tiene la capacidad de crear nuevas condiciones, alterando para siempre esa herencia recibida. La praxis instituyente tendría a su vez dos funciones que hacen esta noción especialmente atractiva para nuestra propuesta. Una primera función tendría que ver con la creación de un nuevo sistema de reglas que permita una lectura renovada del mundo, mientras que la segunda función remitiría a hacer visible que es imprescindible el mantenimiento en el tiempo de cierta institucionalidad (Castoriadis, 1988).

Esta caracterización nos ha parecido especialmente estimulante en conexión con la concepción política de lo común a la que antes nos referíamos. En una línea semejante podemos leer la aportación del profesor Ugo Mattei, quien en su estudio sobre los bienes comunes considera que estos no deben ser objetivizados, sino que conviene acercarse a ellos con una mirada holística: “[T]odo intento de clasificación de los rasgos ontológicos y no funcionalistas de los bienes comunes amenaza con erigir barreras artificiales entre fenómenos conceptuales no separables. Por ejemplo, una plaza no es un bien común en cuanto mero espacio físico urbanístico, pero lo es como lugar de acceso social y de intercambio existencial. Es difícil conseguir separar los rasgos físicos de una plaza de los sociales. [...] En el ámbito de los bienes comunes, el sujeto es parte del objeto y viceversa” (Mattei, 2013, pp. 67-68). Si entendemos con Mattei que los comunes remiten a una categoría relacional y holística, si “lo común, en otras palabras, es civilización” (p. 74), no podemos relegarlos al ámbito objetivo de aquello que se tiene o no, como un derecho al uso (aunque lo incluya). Lo común, desde esta comprensión política, tiene que ver con el hacer, con el proceso público de deliberación que conforma comunidad. Esa praxis es instituyente porque incorpora tanto la creación de nuevas reglas como la definición y mantenimiento de un sujeto que es la comunidad implicada en la discusión y gestión de lo común. Mattei insiste en la importancia de excluir de las instituciones de gobierno democrático de los bienes comunes las lógicas del poder y del mercado tan presentes, a su juicio, en las instituciones políticas de las democracias liberales contemporáneas. Si recordamos la cita con la que encabezamos este artículo, el reto planteado es pensar qué formas de institucionalidad pueden alumbrar modos más justos de relacionarnos con los otros y con el planeta. En ese sentido, consideramos que la praxis instituyente de lo común puede darnos alguna pista, tal y como han sugerido Laval y Dardot:

La única praxis instituyente emancipadora es la que hace de lo común la nueva significación del imaginario social. Esto significa igualmente que lo común, en el sentido que nosotros le damos, supone siempre una institución abierta a su historia, a la distribución de los lugares, de los estatutos y tareas que la caracterizan, a las relaciones de dominio y de exclusión que en ella se ponen en juego, a todo lo que funciona como su inconsciente. ¿Qué enseñanza política más amplia se puede extraer de esta reflexión sobre la praxis instituyente en sus relaciones con lo común? ¿En qué medida se puede extraer de estos análisis una “política de lo común”? (Laval y Dardot, 2015, p. 512).

Una vez esbozado a qué nos referimos con praxis instituyente y, más concretamente, cuál es la conexión entre ese tipo de hacer y lo común, conviene que atendamos a algo que ha sido ya mencionado: la idea de que una praxis instituyente de lo común no precisa de ninguna comunidad política preexistente, sino que es en ese proceso, en ese hacer, donde se alumbra la comunidad. A este respecto es pertinente recordar la idea desarrollada en *Asamblea* por Hardt y Negri de que lo común precede a cualquier otro elemento de la acción social: ya sea la institución, la política o la producción: “Mientras que, por un lado, continúa la marcha de la privatización y se consolida el dominio de las corporaciones y las finanzas sobre el gobierno, [...] las fuerzas sociales –tácita o abiertamente– intentan romper toda relación institucional de sujeción, planteando la necesidad de una nueva lógica constructiva del «estar juntos», de cooperar en la producción, de construir nuevas instituciones. Esto es lo que, en términos institucionales, significa «el común viene antes»” (Hardt y Negri, 2019, p. 325). Para pensar la praxis instituyente de lo común en esos términos quizá sea conveniente remitir a quienes han planteado entender los comunes como un sistema de derechos y obligaciones. Así lo han hecho Joan Subirats y César Rendueles, quienes en su libro sobre bienes comunes recogían una anécdota que puede ser ilustrativa a este respecto. Contaban allí que unos antropólogos vascos les hablaban de la reivindicación contemporánea de las asambleas soberanas o democráticas (*batzarre*) entre los movimientos municipalistas, y lo llamativo que era el olvido de que, en su día, esa participación en la asamblea estaba vinculada a los trabajos comunales (*auzolan*). A la vista de lo anterior, Subirats y Rendueles concluían que “en las versiones contemporáneas de las políticas comunes a menudo falta este elemento de obligación. Se entiende la participación como una opción personal, como un derecho individual. Cuando la participación es más bien una obligación que cobra sentido al expresarse a través de instituciones colectivas” (Subirats y Rendueles, 2016, pp. 33-34). Nosotros subrayaríamos que es ahí, precisamente en la aceptación de una serie de obligaciones — que van aparejadas al disfrute de unos bienes— acordadas democráticamente y tras un proceso de discusión pública, donde se está construyendo la comunidad política. Que, como decíamos en el primer apartado citando a Laval y Dardot, la pertenencia es consecuencia de la participación.

Al comprometerse con un grupo de obligaciones y derechos y participar con los otros en la deliberación y toma de decisiones sobre un asunto en concreto, no solo se gesta comunidad, sino que esa comunidad política que ha tomado forma es también depositaria del control. Así, en la praxis instituyente de lo común los propios agentes tienen el control, aumentando el carácter directo de la democracia. Sabemos que hay distintas instituciones de control y que la elección o combinación de estas es una de las labores de la política, como ha recordado el sociólogo Ernest García: “En términos muy generales, se pueden distinguir tres clases de instituciones: el mercado, que gestiona a través de la privatización del recurso; el estado, que lo hace asignando la gestión a un administrador; la comunidad, cuando las personas que son usuarias del recurso se autoorganizan y se dotan

autónomamente de reglas para gestionarlo” (García, 2021, p. 486). La conexión entre ese hacer común y una versión más robusta de la democracia ha sido subrayada ampliamente y representa también para nosotros una fortaleza incuestionable de este enfoque. Ugo Mattei, en el trabajo antes mencionado, subrayaba el vínculo entre la participación política y los comunes pues defendía que solo con una participación fruto de una cultura crítica es posible el reconocimiento de los bienes sociales y la atención a las preferencias de los ciudadanos, no tanto/antes que de los consumidores (Mattei, 2013, p. 87). La premisa de la que parte no deja lugar a equívocos: “Los bienes comunes son la base de la democracia participativa auténtica, fundada en el compromiso y la responsabilidad de cada uno en la consecución del interés a largo plazo de todos” (p. 72).

El último aspecto que quisiéramos señalar sobre la praxis instituyente de lo común tiene que ver con su conexión con la democracia declinada en su sentido deliberativo y participativo. Como sabemos, aunque las democracias occidentales contemporáneas beban más de la tradición liberal que de ninguna otra, y esto restrinja mucho el espacio reservado para la participación y el control de la ciudadanía en los asuntos comunes, no es esta la única concreción posible del ideal democrático. De hecho, hay buenas razones para pensar que la praxis instituyente de lo común, al poner en juego la participación de toda la comunidad política, podría servir de acicate para esa profundización democrática. Allí donde la democracia liberal se contenta con la igualdad formal (una persona, un voto), la democracia en clave participativa subraya la importancia de crear las condiciones para que exista igualdad real (Della Porta, 2017, p. 47). Además, no conviene perder de vista la enorme reverberación que tienen los procesos de participación y deliberación una vez iniciados: “Una ciudadanía activa, consciente e informada, aumentaría incluso la eficacia y el bienestar individual y colectivo. La participación iniciaría entonces un círculo virtuoso: las oportunidades de participar estimulan la confianza y el activismo, reproduciendo, de este modo, el estímulo de participar y mejorando los efectos de la participación misma” (pp. 49-51). La praxis instituyente de lo común estaría promoviendo una participación directa, consciente y continuada en el autogobierno de su vida en común que conllevaría mejoras en términos individuales y colectivos. Así, no solo aumentaría el control de la ciudadanía sobre sus propias condiciones de vida, sino que abriría la puerta a la discusión democrática, cumpliendo con aquello que Carole Pateman señaló en su clásico sobre participación democrática: los espacios de participación se convierten en escuelas de democracia (Pateman, 1970). De esta forma, la apertura de espacios de discusión y deliberación en la que los propios ciudadanos tomen el control de las decisiones sobre la gobernanza de algunos asuntos comunes (ya sea en el ámbito del trabajo remunerado, de la gestión vecinal de algunos recursos) puede repercutir en la mejora de todos los aspectos de nuestras democracias, trascendiendo esos espacios y momentos puntuales.

En resumen, en lo precedente hemos tratado de apuntar a uno de los aspectos centrales del nexo entre la institucionalidad y la concepción política de lo común que apela más a un modo de hacer, a un proceso, que a ninguna otra cosa. A nuestro parecer el marco del análisis sobre este particular se encuentra en el terreno definido por la crisis ecosocial y la crisis de confianza en las instituciones políticas representativas. Consideramos que la praxis instituyente de lo común entendida como el ejercicio de autogobierno puesto en marcha por las propias personas implicadas en la deliberación y la toma democrática de decisiones podría desencadenar movimientos muy positivos de profundización democrática. Por un lado, la praxis instituyente de lo común tendría un peso incuestionable en la conformación de actores políticos al entender que las comunidades políticas no preceden, sino que se generan en ese hacer en común. Por otro lado, dicha praxis impulsaría círculos virtuosos de implicación y participación directa de la

ciudadanía en los asuntos comunes, dando lugar a un tipo de institucionalidad horizontal y capaz de retroalimentar los distintos espacios y formas de participación democrática.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Anagrama.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Herder.
- Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Gedisa.
- Castoriadis, C. (2013). Quelle démocratie ? En *Écrits politiques, 1945-1997*, vol. II. Éditions du Sandre.
- Della Porta, D. (2017). *Democracias. Participación, deliberación y movimientos sociales*. Prometeo Libros.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*. Tecnos.
- Hardt, M. y Negri, A. (2019). *Asamblea*. Akal.
- Felipe, B. (2021). *Migraciones climáticas. Avances en el reconocimiento, la protección jurídica y la difusión de estas realidades*. Ecodes: <https://migracionesclimaticas.org/wp-content/uploads/2022/04/Informe-Migraciones-Climaticas-Avances-en-el-reconocimiento-la-proteccion-juridica-ECODES-2021.pdf>
- García, E. (2021). *Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño*. Tirant Humanidades.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Taurus.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2021). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente*. Gedisa.
- Lloredo, L. (2020). Bienes comunes. En *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, nº 19, octubre 2020-marzo 2021, pp. 214-236. DOI:<https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5709>
- Mattei, U. (2013). *Bienes comunes. Un manifiesto*. Trotta.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2019). *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*. Duke University Press.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Riechmann, J. (2021). 1971-1972-1973 La fallida “revolución vernadskiana” (y bioeconómica) y nuestro ingreso en el delirio epistemológico. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, Nº. 155, 2021 (Ejemplar dedicado a: Ritmos autoritarios), pp. 85-101. ISSN 1888-0576.
- Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge University Press.
- Slobodian, Q. (2021). *Globalistas: El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Capitán Swing.
- Subirats, J. y Rendueles, C. (2016). *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?* Icaria.