

Recuperar los bienes comunes, reivindicar el *buen vivir*

Joan Carrera y David Murillo



RECUPERAR LOS BIENES COMUNES, REIVINDICAR EL *BUEN VIVIR*

Joan Carrera y David Murillo

Introducción	3
1. La larga lucha contra los bienes comunes	5
2. Los límites de un sistema centrado en la propiedad privada	9
3. Pensar la alternativa, pensar los comunes	12
4. Los valores de los comunes	15
5. El <i>Buen vivir</i>	24
Conclusión: los comunes como vía de democratización	27
Notas	30
Preguntas para la reflexión	32

Joan Carrera i Carrera. Jesuita, licenciado en Medicina y doctor en Teología. Profesor de Moral Fundamental en la Facultat de Teologia de Catalunya. Profesor colaborador en ESADE, colabora también en el Institut Borja de Bioètica. Ha publicado en esta colección varios cuadernos. Es miembro del área social de Cristianisme i Justícia.

David Murillo Bonvehí. Doctor en Sociología por la Universitat de Barcelona (UB). Licenciado en Humanidades por la Universitat Obrera de Catalunya y en Administración y Dirección de Empresas (UB). Profesor titular del Departamento de Sociedad, Política y Sostenibilidad de ESADE (Universitat Ramon Llull). Es miembro del área social de Cristianisme i Justícia.

Edita Cristianisme i Justícia. Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
Tel. 93 317 23 38, e-mail: info@fespinal.com, www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. Depósito Legal: B 20712-2021
ISBN: 978-84-9730-502-0, ISSN: 0214-6509, ISSN (virtual): 2014-6574

Dibujo de la portada: Ignasi Flores. Edición: Santi Torres y Luis Sols
Corrección del texto: Cristina Illamola. Maquetación: Pilar Rubio Tugas
Impreso en papel y cartulina ecológicos. Enero 2022

Los desafíos sociales y medioambientales a que tendremos que hacer frente a lo largo de los próximos años nos obligan a repensar el modelo de sociedad en el que vivimos. En este texto, proponemos pasar de estados centrados en el *bienestar* de los ciudadanos a modelos del *buen vivir*, donde las personas puedan desarrollar una vida armónica, tanto con el ecosistema como con el resto de seres humanos; modelos que incorporen, por ejemplo, la recuperación de los bienes comunes y el valor de la frugalidad.

El *Buen vivir*

En la génesis del debate, podemos preguntarnos: ¿Cuáles son las diferencias esenciales entre los dos modelos que aquí se plantean? El modelo de estado del bienestar, particularmente el de la Europa post-Segunda Guerra Mundial, a pesar de su orientación hacia una mayor justicia social, deriva del sistema capitalista y no se escapa de la lógica liberal: un sistema marcado por el atomismo social y por delegar el grueso de la solidaridad colectiva en la intervención del Estado¹. Un mode-

lo ecológicamente extractivo que ha contribuido a empeorar el embate del cambio climático y la progresiva destrucción de una naturaleza vista como una fuente inagotable de recursos.

Ante el estado del bienestar, queremos poner en valor este otro modelo, el del Buen vivir, basado en la sabiduría y la tradición de los pueblos indígenas de América Latina²; un modelo que, como veremos, debidamente adaptado puede servir para inspirar un «buen vivir europeo», ya que pone en valor nuevas sensibilidades que, a su vez, podrían ayudar a afrontar la amenaza

del cambio climático y el agotamiento de recursos. Es este un modelo que integra la economía con la naturaleza, que se aleja del individualismo atomizador y que da importancia a los procesos sociales que acaban creando lazos comunitarios³; un modelo que asume la diversidad cultural, biológica, como fuente de riqueza y que intenta restablecer los vínculos de solidaridad que se han externalizado hacia un Estado que se ha mostrado impotente ante la escasez de recursos y las crecientes desigualdades; un modelo que intenta no separar el norte y el sur globales, sino que debe ayudarnos a repensar, desde los elementos locales y comunitarios, todo el sistema socioeconómico del planeta.

Los comunes

En el mundo anglosajón, las alternativas a los modelos dominantes –el del estado del bienestar y el neoliberal– se han articulado en torno al problema práctico de la gestión de los *commons*, que traducimos por ‘comunes’. Optamos por utilizar este término ya que, a pesar de la heterogeneidad de propuestas que se reúnen bajo su paraguas, todas tocan tres esferas: la social, la

participativa y la estrictamente económica. Los comunes pueden entenderse como una forma de organización que hace hincapié en los procesos sociales en los que participan las personas cuando cooperan; un modelo de organización que muestra una variedad de sistemas de autoabastecimiento y gobernanza que comparten una gestión de los recursos participada por la comunidad, es decir, en común. Así pues, los recursos se convierten en *comunes* cuando es la comunidad de personas quien se encarga de gestionarlos.

Por tanto, podemos hablar de una nueva categoría relacional construida más allá del binomio Estado-mercado (y su correspondiente: ciudadano-consumidor pasivo), que esta vez giraría en torno a las relaciones establecidas entre las tres esferas a la vez: individuos, comunidades y medioambiente. No estamos solo ante el uso comunitario de un bien, sino de un proceso activo colectivo con el fin de compartir unos recursos comunes. Esta gestión compartida abraza el conjunto de relaciones sociales que se establecen cuando utilizamos un recurso común: la visión compartida, comunitaria, de qué se comparte y cómo se comparte, así como las fórmulas de participación y co-gobernanza.

1. LA LARGA LUCHA CONTRA LOS BIENES COMUNES

Una de las críticas más reiteradas a los comunes ha girado en torno a una de sus aplicaciones prácticas más antiguas: la gestión comunitaria de la tierra. Según esta crítica, las tierras solo pueden gestionarse de manera eficiente cuando se privatizan, ya que gracias al sistema de precios se puede limitar el acceso a ellas y su sobreexplotación. Garrett Hardin, biólogo y demógrafo, obtuvo cierto eco gracias a su artículo «La tragedia de los comunes», publicado en *Science* (1968), donde reafirmaba estas tesis.

Pocos años después, algunos economistas liberales aprovecharon esta crítica para defender políticas a favor de la propiedad privada, que como consecuencia de la crisis de los años setenta y al cuestionarse las tesis keynesianas pronto cogieron impulso. La réplica, en defensa de los comunes, vendría más adelante de la mano de la politóloga y economista Elinor Ostrom, Premio Nobel de economía en 2009, con *El gobierno de los bienes comunes* (1990), donde identificaba hasta ocho principios para una gestión estable y eficaz de los comunes⁴.

1.1. Relevancia histórica de los bienes comunes

Ciertamente, el conocimiento histórico nos permite observar la relevancia que tuvieron los comunes y cómo formaban parte fundamental de la estructura jurídico-política de la Edad Media y la Edad Moderna europeas⁵. Los ejemplos son numerosos. En Inglaterra, la famosa *Carta Magna* de 1215 iba también acompañada de la denominada *Charter of Forest*, donde se garantizaban los bienes comunes de los súbditos que poseían propiedad privada; una Carta

que proclamaba el acceso libre a los bosques y el uso de los bienes comunes como el agua, la leña o los animales.

También resulta interesante el estudio sobre los comunes en Cataluña durante la Edad Media realizado por el historiador David Algarra. En *El común catalán*⁶ el autor muestra cómo los bienes comunes daban forma a una categoría jurídica propia y cómo fueron progresivamente posesionados por los terratenientes gracias a leyes estatales. Algunos ejemplos de gestión comunal que proporciona el autor hacen referencia a los *carrascales*, que aportan forraje para el ganado, a determinadas hierbas y arbustos, que se aprovechan para usos artesanales, culinarios, medicinales y de perfumería. También se mencionan los bosques que proporcionaban leña para calentar el hogar, para cocinar, para llevar a cabo actividades artesanales o domésticas varias, así como la madera necesaria para construir y reparar edificios y para elaborar herramientas rústicas, agrícolas o armas. De los bosques también se obtenía el corcho o los frutos silvestres que servían para la alimentación humana y del ganado.

Otro bien común eran las aguas, que se utilizaban para el regadío de huertos y cultivos, como fuerza motriz de los molinos –también comunal– y como fuente de alimento a través de la práctica de la pesca fluvial. Otro bien comunal destacado fueron los hornos, que solían formar parte del conjunto de viviendas, y estaban a disposición de los vecinos para satisfacer diferentes necesidades, normalmente para hornear el pan. También los sistemas hidráulicos (acueductos, canales, acequias...) eran a menudo un bien propiedad de las comunidades locales.

1.2. La apropiación de los bienes comunes

Todos estos ejemplos han sido olvidados por la historia hegemónica liberal. Asimismo, se ha ocultado de qué manera se inició el proceso de desaparición y atribución de los bienes comunales, a favor de la propiedad privada, un proceso no exento de resistencias como los movimientos de las luchas campesinas de la Edad Media en defensa de los comunes; o muchos nombres propios y movimientos diversos, como los *comuneros* castellanos o de los *levellers* ingleses; el levantamiento campesino impulsado por el teólogo Thomas Münster en Alemania o pensadores como Thomas More o Pierre-Joseph Proudhon y los socialistas utópicos.

Poco a poco, sin embargo, las formas comunales de propiedad se fueron considerando marginales. Y de eso tenemos, también, muchos ejemplos: en América, con el proceso de colonización, las tierras de muchas poblaciones indígenas fueron arrebatadas considerándolas tierras de nadie (*terra nullius*) y pasaron a manos privadas, justificándolo en un supuesto derecho natural, ya que sus poseedores eran ciudadanos «no civilizados». Los mismos fisiócratas del siglo XVIII dieron apoyo a la privatización de los bienes comunes argumentándolo a partir de principios de productividad agraria, una justificación que todavía hoy está presente en las políticas de desposesión y extractivismo que se están llevando a cabo en los últimos lugares inexplorados como la selva amazónica.

Como consecuencia de las revoluciones inglesas del siglo XVII y, sobre

todo, de la Revolución francesa de finales del XVIII, la nueva clase social ascendente, la burguesía, impuso la propiedad como eje principal y casi único del orden social y económico. Paralelamente, el Estado moderno acabó unificando las leyes, eliminando los derechos particulares que daban apoyo jurídico a los comunes y creando un único mercado estatal bajo criterios de eficiencia y ordenación administrativa. En las primeras constituciones modernas ya se consagra el derecho a la propiedad privada y la soberanía absoluta de los estados sobre su territorio, mientras que los bienes comunales pasan a ser considerados como una especie de residuos de la Edad Media, con poca o nula protección jurídica.

Desde las primeras décadas del siglo XIX, la burguesía llega a ser claramente dominante en la Europa Occidental y América, donde se impone el propietario⁷. El sufragio censitario, por ejemplo, permitía que tan solo los más ricos –a menudo, solo un 1 % de la población– participaran de la vida política. Así, el liberalismo político, particularmente en la Europa Occidental, convirtió al Estado en un instrumento para la nueva clase social ascendente, que lo utilizará para desplegar a través de él su poder económico, ahora también convertido en poder político.

De esta manera, la imposición del nuevo sistema económico capitalista aceleró la desaparición y la apropiación de los bienes comunales en favor de la propiedad privada. En Inglaterra, la casi desaparición de los comunes se produjo a inicios del siglo XIX con la generalización de las denominadas *enclosures* ('cercados'), un proceso primero de restricción del uso y des-

pués de privatización de las tierras comunales. Las *enclosures* empujaron a muchos campesinos que vivían de las tierras comunales a emigrar a las ciudades y a convertirse bien en trabajadores miserables de la industria, bien en pedigrüños. Serán estos antiguos campesinos quienes formarán parte del llamado *ejército de reserva* de la naciente industria.

1.3. El estado del bienestar y sus contradicciones

En la segunda mitad del siglo XIX, el principio democrático del sufragio universal se fue abriendo camino por la Europa Occidental. Paralelamente, el movimiento obrero impulsó nuevas formas de participación en los bienes comunes, tanto cooperativo (socialistas utópicos y anarquistas) como estatal (marxistas).

En consecuencia, el siglo XX fue testigo de un gran enfrentamiento entre dos sistemas políticos y sociales que priorizaban modelos de organización social y política muy distintos. Por un lado, *el mercado*: el capitalismo. Por el otro, *el Estado*: el llamado *socialismo real*. Un modelo, este último, que reservaba al Estado la propiedad de los medios de producción y la gestión centralizada de la producción, la distribución y la venta de las mercancías.

En esta lucha entre el modelo de Estado liberal y el modelo de socialismo real, a mediados del siglo XX apareció una variante del capitalismo liberal que otorga más protagonismo al Estado sin desentenderse del mercado libre: el *estado del bienestar*. Un híbrido que busca dar respuesta a dos pre-

ocupaciones centrales no resueltas por el capitalismo y el Estado liberal: las crisis cíclicas que arruinaban a empresarios, tal y como mostrará la crisis de 1929, y la emergencia de una clase trabajadora fortalecida por el éxito de la Revolución bolchevique de 1917. Este modelo de estado conseguirá, temporalmente, generar un nuevo contrato social y disminuir la desigualdad en su seno (sanidad pública, prestaciones sociales...), aunque no tendrá ningún problema en externalizar los costes de este gran pacto más allá de sus fronteras, particularmente en los países del sur global⁸.

Lo que queremos mostrar en este apartado es cómo el binomio Estado-mercado, tal y como se ha desplegado en los países occidentales, está en el origen de la incapacidad del Estado de dar respuesta a los desafíos que se plantean actualmente para la humanidad. El sistema capitalista ha reducido la complejidad de las antinomias sociales y organizativas a este binomio. Y, todavía peor, desde la década de los ochenta del siglo pasado, un nuevo liberalismo (el neoliberalismo), construye un relato de negación de cualquier alternativa al modelo de producción y distribución existente, dejando el binomio reducido en términos prácticos a un único factor: el mercado.

La debilidad inducida —o querida— de los estados ante la fuerza del mercado permitió finalmente otorgar un pa-

pel mayor al nuevo actor del mercado global: las empresas transnacionales. A partir del auge del neoliberalismo, los estados europeos —allí donde el estado del bienestar se ha desarrollado ampliamente— han sufrido una última ola propietarista que ha arrasado gran parte de los bienes que todavía permanecían bajo control colectivo, privatizando bienes y servicios que antes eran públicos (la sanidad, los transportes, la energía y las telecomunicaciones), y externalizando igualmente gran parte de los servicios generados desde el ámbito público, que ahora serán gestionados por empresas privadas. Estamos ante la Nueva Escuela de Gestión Pública (*New Public Management* o NPM) que, sobre todo a partir de los años ochenta, vendrá a imbuir la gestión pública con principios de raíz neoliberal.

Sin entrar en consideraciones de eficacia económica, como plantea la NPM, el rol secundario que ahora se otorga al Estado, obliga a plantearse preguntas importantes sobre el ámbito de la soberanía política de nuestras democracias liberales. ¿Puede el Estado privatizar bienes que son de todos? ¿Puede hacerlo sin consultar a sus propietarios: la comunidad, pueblo o nación? Una vez más, seguimos dando vueltas a cuestiones que acompañan la misma génesis del capitalismo⁹: las preguntas del pasado nunca nos abandonan del todo.

2. LOS LÍMITES DE UN SISTEMA CENTRADO EN LA PROPIEDAD PRIVADA

Hoy en día, la mayoría de las propuestas económicas de los gobiernos occidentales se mueven entre otorgar más papel al Estado; o bien incrementar el rol distribuidor del mercado.

2.1. Occidente: dos respuestas que son una, el sistema Estado-mercado

Pocas alternativas se atreven a situarse fuera de estas dos instituciones. Parecería como si las soluciones tuvieran que quedar reducidas a ceder más protagonismo a una institución o a otra sin que nos demos cuenta de que quizás el problema reside en el propio binomio. En los países occidentales, las dos instituciones forman un binomio inseparable, una misma lógica que no hace sino perpetuar el sistema económico extractivista; un sistema económico que, de manera creciente, manifiesta su in-

capacidad para afrontar el desafío del cambio climático o las consecuencias de pandemias globales como la que estamos viviendo.

Esta incapacidad de respuesta global ha coincidido con el desafío provocado por la creciente desigualdad de rentas en el seno de los países, particularmente en Occidente. Esto ha supuesto la quiebra del contrato social en que se fundamentaba el estado del bienestar europeo, lo cual ha afectado de lleno a su legitimidad. La ola globalizadora, particularmente a partir de la ruptura del patrón dólar-oro a principios de los años setenta, ha ido acompañada de la pérdida de derechos

sociales de los trabajadores, del incremento de deslocalizaciones, de la competencia global para atraer empresas y de una carrera en descenso en los requisitos fiscales, sociales o ambientales, que, de rebote, han provocado que la recaudación fiscal que permitía sostener el gasto social disminuyera.

La propia intervención del Estado ha recibido críticas, muchas de ellas bien fundamentadas. Desde la vertiente más liberal, se ha criticado su progresiva burocratización, que lo ha convertido en una herramienta ineficiente para solucionar los problemas reales; una entidad que teóricamente está al servicio de la ciudadanía, que lo regula a través de procesos democráticos, pero que se ha convertido en un ente con sus propios intereses corporativos, víctima de las redes de influencia que le restan capacidad de actuación. Así, el Estado es visto como defensor de sus propios intereses, con inercias propias cuyo objetivo es asegurar su autopropagación y con una enorme resistencia al cambio político. En múltiples ocasiones, el propio Estado —y como consecuencia del afán fiscalizador de la sociedad— ha creado cada vez más estructuras de control de la propia actividad pública que lentifican su funcionamiento y disminuyen su efectividad. También se han multiplicado los órganos de supervisión y vigilancia sobre el ciudadano, con el argumento de ofrecer un mejor servicio, pero con todos los peligros que eso comporta hacia la libertad¹⁰.

Los debates sobre la crisis del Estado nación, vista la pérdida de eficacia en el mundo globalizado y la pérdida de legitimidad ante la ciudadanía, son múltiples.

2.2. La dificultad de pensar más allá del Estado-mercado

Sin embargo, en este escrito no queremos quedarnos únicamente en la crítica. El espíritu es otro: mostrar que muchas de las alternativas que se empiezan a gestar para dar respuesta a cómo tenemos que vivir y convivir se van gestando y construyendo al margen de este binomio. Particularmente nos interesará explorar aquí sobre qué bases, sobre qué valores tendrán que sustentarse los cambios en el futuro. En concreto, esta aproximación puede llevarse a cabo desde el análisis de las múltiples alternativas fragmentarias que rompen los relatos económicos y sociales del sistema vigente. Algunas de estas alternativas pueden ser de nueva aparición en Occidente, pero otras suponen recuperar de nuestro pasado fórmulas de organización adaptándolas a los condicionantes de los nuevos tiempos.

Hoy por hoy, son múltiples los agentes sociales que presionan por un cambio de paradigma. Fenómenos como la creciente desigualdad, los efectos del cambio climático, la decadencia de la calidad democrática de las instituciones, o las recurrentes crisis migratorias están forzando a algunos gobiernos a actuar. Muchas de las propuestas, también gestadas desde las organizaciones de la sociedad civil, buscan paliar o acompañar determinadas actuaciones, de escasez, de desigualdad o de abuso. Sin embargo, hay que subrayar que estas actuaciones, en la mayoría de los casos, no cuestionan directamente los valores del sistema. Hablamos de soluciones a corto plazo, necesarias ante el sufrimiento de mu-

chas personas, pero todavía bastante empapadas de unos patrones de pensamiento que determinan que la respuesta última a las crisis globales debe venir del «rol salvífico» del Estado o del mercado, atribuyendo a estas dos instituciones una dudosa inocencia o neutralidad.

Nos hace falta imaginación para pensar que las cosas pueden ser diferentes, que los relatos en los que hemos sido educados se basan en axiomas que pueden y tienen que ser cuestionados. El gran economista John Maynard Keynes planteó esta misma sospecha sobre las soluciones que los gobiernos estaban dando a la crisis económica y social de los años treinta. Él abogaba por una relectura profunda de la misma diagnosis del problema: «Las ideas aquí expresadas con tanto trabajo son simples y tendrían que ser obvias. La dificultad radica en cada rincón de las mentes de todos aquellos que fueron educados como nosotros»¹¹. También tendríamos que recordar aquí unas palabras de la joven activista, Greta Thurnberg: «No podemos salvar el mundo siguiendo las normas». ¿Podemos pensar al margen del patrón dominante? ¿Cómo hacerlo?

Entre los motivos de resistencia al cambio tendríamos que añadir que, históricamente, en los periodos de transición aparecen miedos y resistencias de todo tipo que frenan cualquier transformación: miedo a perder privilegios, inseguridad, comodidad, conservadurismo..., sobre todo por parte de los que ostentan el poder económico. Pero también miedos más generalizados: a la inestabilidad social, a los fantasmas de guerras pasadas o a los efectos de cambios revolucionarios violentos.

2.3. Un oxímoron: el capitalismo sostenible

La cuestión central a la que dan vueltas desde ilustrados líderes políticos hasta disruptivos directivos de empresa es la siguiente: ¿Puede el capitalismo ser realmente sostenible? El sistema socioeconómico y el marco político institucional que han posibilitado el actual modelo de desarrollo en una parte de Occidente –democracia liberal bajo un modelo económico capitalista y ciertos grados de bienestar colectivo– muestran un descrédito creciente. La sospecha y el descrédito avanzan desde los márgenes hasta el núcleo del sistema, afectando a partidos políticos, instituciones y medios de comunicación. Cada vez resulta más evidente que el sistema productivo y de consumo en el que se cimienta todo, es un sistema depredador, que está agotando los recursos de la naturaleza y que amenaza la supervivencia del planeta¹².

Y no solo el clima y el planeta se ven afectados, sino también la propia democracia. Las democracias representativas han supuesto en la práctica un alejamiento de los ciudadanos de la gestión de aquello común, dejándolo todo en manos de unas élites (o de unos expertos) estrechamente conectados con los intereses económicos de las grandes corporaciones. En la práctica, el poder económico se ha convertido en poder político, saltándose la participación y la democracia. Esto también ha sido posible gracias al modelado del imaginario colectivo a través de los medios de comunicación, de las agencias de *marketing*, los laboratorios de ideas o los estudios de opinión¹³. En otras palabras: hemos creado un sistema suicida.

3. PENSAR LA ALTERNATIVA, PENSAR LOS COMUNES

La sobreexposición al binomio Estado-mercado actual trabaja en nuestro imaginario como fuerza reductora de los posibles horizontes de transformación social. En este punto hay que observar cómo la huida de este binomio nunca podrá ser una solución totalmente *ex novo* –ni totalitaria–, sino la que parte de una multitud de horizontes parciales, de posibilidades de actuación que confluyen hacia un mismo objetivo: el de una mayor armonía social y ecológica.

3.1. Pensar la alternativa

Son una multitud de propuestas que tenemos que ir experimentando, ensayando, compartiendo y participando en su puesta en práctica. Muchos de estos cambios ya se están produciendo a pequeña escala, huyendo de un enfrentamiento directo con los valores y principios hegemónicos que guían el binomio Estado-mercado. Sin embargo, ahora nos toca comprender su funcionamiento.

Una manera de describir que tienen en común estas alternativas, que

agrupamos bajo el término *comunes* –a menudo, centradas en el ámbito local o en aspectos concretos de nuestro modelo de organización social y política–, es observar cómo todas ellas suponen procesos sociales de intercambio de recursos y de conocimientos entre personas, situados ahora en el centro de la organización social y económica de una comunidad. Así, podemos valorar sus características en tres esferas: la social, la institucional y la económica. Estas alternativas adoptan multitud de nombres, algunas más recientes que otras y se establecen a menudo

dentro del marco de la economía llamada *social*: el cooperativismo y las plataformas digitales cooperativas, la economía del bien común, el neo-ruralismo o el movimiento por el decrecimiento. Algunas de estas inciden en algún aspecto concreto de nuestra vida en común, aun ofreciendo alternativas al modelo sociopolítico actual: los movimientos de profundización democrática, la lucha por una vivienda digna, las cooperativas de consumo, las de producción agrícola... Otras, menores en número, son transversales, poco concretas, pero bastante propositivas, y pretenden ofrecer una alternativa global al sistema capitalista, como por ejemplo el pensamiento feminista o libertario.

En estas alternativas, la propiedad deja de ser el eje sobre el que se observa un determinado recurso. El acento se sitúa más en la participación y el uso de este recurso, alejándose así de la noción de *bien-mercancía* que acostumbra a ser habitual en el binomio Estado-mercado. Si el bien-mercancía responde a la lógica del poseer —que conduce de manera inevitable a la concentración no solo económica sino política, del poder—, el bien en común, en cambio, responde a la lógica de la distribución, ya que permite pasar del «tener de pocos» al «ser de muchos».

3.2. Principios que identifican en los comunes

Hay cuatro principios que encontramos en todas estas manifestaciones, con multitud de variantes y acentos, y que están altamente relacionados entre ellos.

En primer lugar, la voluntad de fomentar los vínculos sociales entre las personas, una tendencia opuesta al creciente individualismo que marcó el nacimiento del pensamiento moderno occidental. Un segundo aspecto, muy relacionado con el anterior, es el que pone el acento en formas de co-gobernanza y de participación de todas las personas que integran la comunidad. Un tercer aspecto es el relativo a repensar las formas de sostén poniendo el énfasis no en la persona, sino en el grupo: cómo sobrevivir económicamente en comunidad gestionando de forma compartida los bienes disponibles. Este último aspecto es el que más cuesta acotar: identificar cuál es la comunidad y hasta dónde es escalable una gestión comunitaria de los recursos compartidos. Finalmente, un último principio es el de replantear el concepto de propiedad: qué significa poseer y hasta qué punto una persona puede usar un bien.

Así pues, cada *común* responde y plantea maneras diferentes de asumir por parte del grupo estos cuatro aspectos señalados. Por ejemplo, no es lo mismo una cooperativa de consumo, que una cooperativa agrícola, una red digital compartida, un grupo de pescadores que comparten una zona del litoral o utensilios como redes o embarcaciones, un grupo de campesinos que comparten el uso de tierras o de agua, la gestión de una acequia, etc.

Últimamente, algunos autores han llegado a incluir en el marco de los comunes las comunidades virtuales creativas ligadas a las redes digitales globales, comunidades que irían desde la Wikipedia, como enciclopedia gratuita y colaborativa, hasta las más po-

lémicas monedas digitales realizadas con tecnología *blockchain*. El mundo digital, sin duda, amplía el marco de gestión y aplicación de los principios de los comunes, pero comporta igualmente peligros específicos que pueden desvirtuar la misma lógica comunitaria convirtiéndola en subordinada de las nuevas formas de individualismo y explotación, o incluso al reforzamiento de los principios de propiedad privada,

aquellos que los comunes precisamente buscan relegar a un segundo plano¹⁴. En definitiva, activar la lógica de los comunes requiere incluir un acceso igualitario universal y global de todos los recursos, pero también una lógica anticonsumista, que no siempre es compatible con algunas de las iniciativas que, particularmente desde Occidente, se dice que se inspiran en estos planteamientos.

4. LOS VALORES DE LOS COMUNES

La gestión de los bienes comunes se basa en un yo interdependiente, un yo profundamente relacionado con los otros y que articula un *nosotros*. Se parte de la autonomía de las personas, pero esta siempre es relacional. Una noción nada nueva en la historia de Occidente, donde, como hemos visto, han predominado modelos comunitarios durante siglos.

Dentro del pensamiento occidental, la tradición cristiana, por ejemplo, ya acentuaba esta autonomía relacional hacia Dios y hacia los otros. Así, la comunión y la fraternidad en Cristo implican un fuerte componente comunitario. Tras la ola liberal de los últimos siglos en Occidente, estas nociones del ser en interrelación con el otro se han recuperado desde movimientos sociales como el ecologismo, el feminismo, desde la teología cristiana o desde formas occidentalizadas del budismo de raíz oriental. Al mismo

tiempo, se han dado a conocer prácticas todavía vigentes de muchos de los pueblos indígenas de todo el planeta. Asimismo, el pensamiento feminista contemporáneo –también desde la ética del cuidado– recuerda cómo las mujeres durante siglos han representado y conservado este papel del «yo soy a fin de que los otros sean». Un papel que puede atribuirse perfectamente a toda persona, más allá del género, y que pediría recuperar el cuidado del otro como principio motor de nuestras relaciones sociales.

4.1. Los valores hegemónicos

Para poder comprender qué representa este modelo alternativo de gestión y organización social, podemos fijarnos primero en qué valores hegemónicos de nuestras sociedades pone en duda.

El éxito personal como mérito personal

En primer lugar, a través de los comunes ponemos en tela de juicio la noción de cómo nuestro éxito personal, se mida como se mida, no es solo –quizás ni siquiera principalmente– fruto nuestro. El espejismo que aquí se cuestiona es el del yo que se construye sin los otros o en competencia con los otros. La idea del individuo que se interrelaciona siempre desde el propio interés. Y es que, bajo la celebración habitual del individuo competitivo y emprendedor, se esconden nociones individualistas y atomizadoras de nuestra sociedad que entroncan con la visión del *homo economicus* del liberalismo más descartado: individualista, calculador, oportunista, que actúa bajo unos preceptos de racionalidad instrumental y que busca sus propios objetivos en el marco de una sociedad entendida, exclusivamente, como mercado de bienes y servicios. Del mismo modo, desde los comunes se cuestiona la iniciativa y la responsabilidad personal cuando estos valores están solo al *servicio* del imperativo del rendimiento y la autoexplotación. Una noción que nos lleva a creer en la autorresponsabilidad plena sobre nuestro destino y nuestro futuro donde todo se puede conseguir y «todo lo puedo» porque «todo depende de mí»¹⁵.

Libertad solo individual

En segundo lugar, y muy relacionado con esta concepción del yo, se cuestiona la libertad atomizada, centrada en uno mismo y con poca, o casi nula, dimensión relacional. Un relato sobre la libertad centrado en la autonomía humana, que lo desvincula de los otros y de la naturaleza. Es esta una libertad teórica que no observa tanto su desenlace real –qué podemos hacer de manera realista con esta libertad– como los principios teóricos de actuación de esta supuesta libertad: nadie me impide no poder hacer lo que quiera¹⁶. Una noción de libertad que bebe de una concepción filosófica –el estado natural prepolítico– ya ampliamente discutida por los ilustrados, según la cual, en origen, los individuos disfrutaban de una libertad ilimitada, una libertad que, como ya hemos visto, se acompaña de un fuerte reconocimiento del derecho de propiedad. Es precisamente sobre esta concepción de la libertad donde se desarrollará el Estado moderno, encargado de asegurar libertad y propiedad. El planteamiento de los comunes, como hemos señalado, choca frontalmente con las dos premisas liberales a partir de subrayar que los dos conceptos, *libertad* y *propiedad*, no se pueden entender al margen de la comunidad.

La naturaleza separada de la esfera humana

Un tercer valor cuestionado es aquel que hace referencia a la relación del individuo con la naturaleza. En el pensamiento occidental, la naturaleza es

considerada como una esfera separada y al margen de la sociedad humana. Una fuente de recursos aparentemente inagotables que, con pocas restricciones, pueden ser continuamente apropiados y mercantilizados. El documentado colapso de los ecosistemas, obviamente, pone en entredicho esta desconexión de la especie humana respecto a la naturaleza. A lo largo de la historia y hasta la actualidad, resultaba incomprensible para muchas culturas que, por ejemplo, el agua pudiera ser un recurso que se mercantilizara. No solo en los llamados *pueblos indígenas* aparecieron espacios de resistencia a la apropiación de los comunes, también dentro de la tradición occidental, como ya hemos señalado, observamos la lucha para proteger los modelos de producción tradicional, la defensa de las tierras comunales o el uso comunal de los molinos. Todavía hoy en día existe la gestión comunitaria de utensilios de pesca o acequias, modelos vigentes que han resistido al modelo homogéneo. A partir de aquí, se han generado una serie de prácticas cooperativas, de vínculos emocionales, de valores, en definitiva, que indefectiblemente han entrado en conflicto con las normas, pretendidamente racionales, impuestas desde el Estado moderno¹⁷.

Individualismo extremo

El individualismo, valor central en el pensamiento liberal, merece una crítica potente por parte del pensamiento de los comunes. Con los siglos, el yo autocentrado, crecientemente obsesionado en situarse al margen del resto, ha dado paso a un individualismo que se

aleja del ideal moderno e ilustrado que, en un primer momento, se volvió fundamental para recuperar el individuo ante una comunidad homogeneizadora y totalizadora¹⁸. Hay que subrayar que este individualismo extremo, al menos bajo la forma actual, nunca habría posibilitado hitos colectivos como la propia revolución liberal ni el nacimiento del sufragio como forma de participación. Un proyecto colectivo que va más allá de la corta mirada del liberalismo autocentrado y autorreferenciado. El nuevo individualismo, en su versión más radical, confluye con un sentido de la inmediatez, el corto-terminismo y con una forma de racionalidad que se apoderan de la mentalidad calculadora de este *homo economicus* que hemos heredado. Un individualismo que, en definitiva, hace imposible afrontar problemas colectivos de horizonte largo como ocurre con el cambio climático. Un individualismo que, a día de hoy, en vez de empoderarnos, nos debilita como sociedad. Contra esta paradoja, el pensamiento hegemónico no sabe cómo responder de manera eficiente.

La primacía del derecho a la propiedad por encima de otros derechos

Un último valor inevitablemente cuestionado es el que hace referencia a la primacía del derecho de propiedad por encima de los otros derechos, y que podemos entender como la capacidad personal de acumular recursos más allá de toda medida y, en contraposición, si hace falta, a las necesidades del resto de miembros de la sociedad¹⁹; una propiedad que, en la medida en que el

capitalismo tiende a la concentración, se traduce inevitablemente en el poder de dominio sobre los otros. Un derecho de propiedad que, en su ausencia, margina e invisibiliza a quien no tiene capital y que, por lo tanto, entra en contradicción con el modelo social promovido por el liberalismo en sus orígenes. Esto es así en la medida en que este derecho condiciona, primero, y limita, finalmente, otros valores como el de la libertad o la dignidad intrínseca de la persona, reducidos ahora a bienes-mercancía²⁰.

Es chocante observar cómo el pensamiento hegemónico occidental ha conseguido aniquilar la memoria histórica en torno a este derecho. Si, por ejemplo, estudiamos el Código de Justiniano, elaborado entre los años 528-534 y fundamental para entender la codificación posterior de nuestro Derecho Civil, observamos que clasificaba la propiedad en cuatro tipos: la *res pública*, que el Estado poseía y administraba en nombre de los ciudadanos (parques, infraestructuras...); la *res communis*, donde una comunidad era la propietaria (por ejemplo, de parcelas de suelo); la *res nullius*, que no era propiedad de nadie (como la atmósfera, los océanos, los peces, los animales salvajes y todo aquello que se consideraba sagrado); y finalmente, la propiedad privada o *res privatae*, que actualmente parece construirse en el imaginario colectivo como única forma de posible propiedad²¹. Nada más lejos de la realidad histórica, cuando menos. Este repensar la propiedad que las voces críticas equipararon al colectivismo o al socialismo queda fuertemente matizado cuando observamos la evolución histórica del derecho de

propiedad, hoy en día incomprensiblemente reducido al último de los tipos presentes en el Código de Justiniano.

4.2. Los valores de los comunes

El refuerzo de los vínculos sociales

Los vínculos sociales son uno de los aspectos más importantes de los comunes, ya que facilitan otros dos elementos centrales: la co-gobernanza y el sostén integral de la comunidad. Así, los vínculos sociales posibilitan un sentido comunitario compartido, donde cada persona, aun conservando su identidad, se siente a la vez parte de la comunidad que ha posibilitado su existencia. Estos vínculos se fomentan mediante la promoción de actividades compartidas: las celebraciones que agradecen a Dios o a la naturaleza los dones obtenidos (por ejemplo, las celebraciones en torno a las cosechas) o el mismo juego colectivo fomentan los vínculos sociales.

También, en estos comunes, se pone en valor la reciprocidad: una reciprocidad empática distinta de la reciprocidad monetaria o instrumental, del dar esperando algo a cambio. Se es consciente de que los vecinos te facilitan la vida cuando, por ejemplo, se está enfermo y no puedes ir a comprar. El reconocimiento de la mutua dependencia genera lazos más allá del puro interés. Estos vínculos, sin embargo, se extienden también a la naturaleza de tal manera que la reciprocidad se ejerce a través del cuidado responsable del entorno.

Es importante subrayar que los vínculos que van apareciendo no borran del todo las inevitables rivalidades per-

sonales ni las dinámicas de poder existentes —como la dinámica de poder del hombre sobre la mujer, por ejemplo—. Por eso, las mismas comunidades, para su propia supervivencia, tienen que generar mecanismos para resolver conflictos y formas de reconciliación individual y comunitaria. Los mismos mecanismos de co-gobernanza o de participación pueden lograr que los conflictos queden minimizados y que todo el mundo se sienta escuchado. Sin ser una garantía de armonía completa, estos mecanismos son una garantía de inclusión de los problemas de una parte del grupo en la agenda colectiva de la comunidad.

Sostener la comunidad

La manera como garantizar la convivencia de los colectivos bajo un régimen de gestión de los bienes comunes no es siempre fácil de imaginar, sobre todo si nos referimos al problema de escala. Si los comunes parten de una comunidad previa, ¿cuál es la dimensión máxima de esta comunidad compatible con la gestión común de los bienes? Normalmente, estas experiencias parciales de gestión de los comunes se centran en algún aspecto de la manera de convivir, aportan valores alternativos al sistema imperante y muestran la posibilidad real de que se pueda elaborar otra economía diferente a la capitalista. Sin embargo, los problemas de escala se ponen de manifiesto cuando observamos cuánto necesitan los comunes de la aportación continua de los miembros de la comunidad para poder empezar a funcionar. La mayor parte de los beneficios obtenidos son necesi-

riamente intracomunitarios, ya que son atribuibles a los que viven allí y sostienen su producción. Por otra parte, estos beneficios a menudo se pueden poner al alcance del resto de la sociedad, como ocurre con las obras literarias o la programación de *software* libre.

Los comunes, hasta hoy y de manera inevitable, están llamados a interactuar con el resto del sistema económico y social para proveerse de (o proveer de) bienes y recursos. La economía de estos comunes, pues, difícilmente será independiente del sistema actual, ya que muchos de los eslabones de su funcionamiento solo se encuentran en mercados regidos por las reglas del sistema capitalista. Sin embargo, los comunes sí que apuntan hacia valores que cuestionan los actuales y nos permiten avistar nuevas formas realmente comunitarias de sostener, también económicamente, nuestra sociedad. Apuntamos algunos rasgos distintivos de esta producción comunitaria.

En primer lugar, se tiende a unir más profundamente la producción y el consumo, es decir, producir aquello que necesitamos sin ir más allá. Así, dejamos de pensar en la producción como un conjunto de mercados enlazados entre sí. La comunidad, no el mercado, es quien decide qué hay que producir.

En segundo lugar, para este modelo productivo, resulta clave plantearse qué necesidades son esenciales para la vida de las personas. Encontramos un patrón de simplicidad del modelo de vida que se aleja del sistema extractivista y consumista actual con el fin de asegurar el equilibrio ecológico —tanto en el sentido de *naturaleza* como en el de *comunidad* más inmediata—. De

alguna manera, en la línea de los defensores del decrecimiento, parten de un marco axiológico donde la felicidad humana no se basa en tener cosas, sino en establecer más y mejores relaciones. *Ser en común* es prioritario respecto a *tener en común*.

Construir en común

Para construir una economía de los comunes, lo importante es asumir la responsabilidad de hacer juntos los bienes que producimos, y dar importancia al uso común de estos bienes, tanto de los bienes producidos como de los medios para producirlos. Estas prácticas ancestrales, como hemos visto, ya se practicaban en las sociedades tradicionales: pescar juntos, utilizar en común un campo, un molino, una acequia. En la actualidad, este compartir se muestra también bajo la forma de depositar las obras publicadas en abierto para que sean utilizadas o modificadas por el gran público (el *software* libre y la expansión del *Creative Commons* son los ejemplos más recientes). El eje vertebrador siempre es el de poner el acento en el uso de la obra creada, del bien en uso, más que en la propiedad por ella misma.

Esta construcción en común nos lleva a otra característica vinculada: la desmercantilización de los cuidados, otorgando a estos la importancia que merecen como fuente necesaria para la vida en comunidad. Eso se consigue igualando el trabajo productivo con el trabajo del cuidado —o *reproductivo*, en el lenguaje de la filósofa Silvia Federici²²; reconociendo la centralidad que el cuidado juega en la convivencia

y la sostenibilidad de la vida en comunidad. En cierta manera, lo que se hace es mostrar el valor de la interdependencia: somos en la medida en que otros, en un momento u otro, cuidan de nosotros. En vez de mercantilizar bienes (el ocio o la fertilidad, como hace el capitalismo) se trata de su contrario: apartar del mercado estos bienes, retribuir con el trabajo de la comunidad otros bienes (la atención a las personas mayores o a los niños, por ejemplo). La gestión de los comunes nos señala que, en la medida en que toda la comunidad es responsable de mi desarrollo individual, los costes y los riesgos de la vida en comunidad necesariamente tienen que ser asumidos entre todos sus miembros.

Participación y co-gobernanza

El otro aspecto fundamental de todos estos movimientos vinculados a los comunes es el modelo de co-gobernanza que ponen en funcionamiento dentro de la comunidad. Podemos encontrar diferentes modelos de coparticipación, pero todos ellos parten de la confianza en la capacidad de los miembros a la hora de implicarse en la gestión del bien común y asumir y aceptar una autoridad que es compartida por el colectivo. Esta cogestión parte igualmente de unos rasgos comunes. No solo se crean mecanismos de decisión que descansan sobre la deliberación y el diálogo, sino que se otorga una especial importancia tanto al resultado del proceso deliberativo como al proceso mismo.

En este sentido, encontramos propuestas muy concretas que abarcan

desde la manera de tomar decisiones, a las formas de disenso y las mayorías necesarias para conseguir si no es el consenso al menos el consentimiento de los afectados. En general, estos son procedimientos que evitan que pueda haber ganadores y perdedores, o, cuando menos, que se deje sin mecanismos de compensación a los que no sean parte de la opinión mayoritaria²³.

Estos modelos de gestión parten de unos prerequisites para el co-gobierno que evita que el colectivo caiga en ingenuidades autodestructivas. En primer lugar, como hemos expuesto anteriormente, se parte de la existencia de vínculos de confianza entre las personas: los miembros, antes de entrar en la gestión del recurso, no son unos desconocidos para el grupo. En segundo lugar, se parte de la existencia de propósitos compartidos, o bien un espacio compartido, cuya buena gestión se desarrolla para interés de todo el colectivo: un territorio, un río, un bosque, etc. En tercer lugar, este co-gobierno tiene que tener la voluntad de establecer prácticas cotidianas de gestión, no solo puntuales, con la voluntad de crear hábitos de gestión interiorizados por sus miembros. En cuarto lugar, se establecen mecanismos de control de la acumulación y el mal uso del poder otorgado por la comunidad. Finalmente, en la medida en que estos comunes conviven normalmente dentro el sistema Estado-mercado (o están en contacto con él), se crean fronteras semipermeables de autoprotección con el fin de preservar lo que es común. Es decir, que la comunidad, al no vivir aislada, tiene que definir de forma acordada cómo se relaciona con el sistema Estado-mercado en su conjunto.

La propiedad relacional como bien colectivo

El último aspecto en común de este movimiento es la (re)interpretación de la noción de *propiedad* lejos del modelo habitual (público/privado) tal y como ya hemos indicado anteriormente. Todas las manifestaciones de comunes apuntan a una manera de entender la propiedad relacional, social. Es decir, cuestionan la absolutez de la propiedad privada, poniendo límites a su expansión. Recordamos que los propios defensores de la propiedad privada, desde los primeros planteamientos del filósofo inglés John Locke en adelante, ya incluían la necesidad de establecer limitaciones a este derecho²⁴. La doctrina cristiana medieval, sobre la cual descansan los cimientos de la doctrina social de la Iglesia, parte igualmente del reconocimiento de la dimensión social de la propiedad.

Así, pues, esta noción de *propiedad* se encuentra intrínsecamente vinculada a la co-gobernanza, ya que parte de establecer mecanismos precisos sobre quien puede decidir sobre la propiedad de un bien. Eso determina en qué medida un solo individuo, al margen de la comunidad, puede efectuar un cambio de propiedad o de uso del recurso compartido. Todas estas prácticas edificadas en torno a los comunes invitan a imaginar otras formas de concebir la propiedad que limitan o determinan las posibles formas de uso. Lo que se plantea aquí no es tanto la colectivización de la propiedad privada como ampliar los tipos de propiedad imaginables en función del bien en cuestión y el territorio sobre el que se extiende²⁵.

Para imaginar formas alternativas de propiedad, podemos pensar, por

ejemplo, en un tipo específico de propiedad abierta a todo el mundo, sin exclusividades. Esta variante podría funcionar en el caso de bienes que no pudieran agotarse ni sobreexplotarse como las plataformas libres de *software*, de conocimientos, etc. Estos movimientos favorecerían formas relacionales de poseer y usar los bienes, de tener acceso a ellos, evitando el abuso, la sobreexplotación y el agotamiento: alternativas a la propiedad *absoluta* que se ha ido imponiendo para la mayoría de los recursos que nos rodean. Estos movimientos, insistimos, no pretenden una colectivización de los bienes, ya que todo el mundo disfruta del derecho de acceder a ellos y utilizarlos. La limitación de la propiedad se da por el contexto de interdependencia y de las interrelaciones que se establece en torno al recurso. Así, se desarrollan acuerdos colectivos sobre el uso, que desplazan las habituales relaciones mercantiles donde el papel básico de la sociedad está en el mero hecho de devenir lugar de intercambio entre propietarios. Recordamos aquí cómo se han recuperado, últimamente, algunos comunes en el ámbito municipal al aprovechar las posibilidades abiertas por algunas legislaciones que todavía recogen formas de propiedad comunal de bienes. Ejemplos de ello son los huertos comunales o el apoyo a servicios directamente gestionados por los vecinos (desde llevar a niños y niñas a la escuela hasta ocuparse de la compra de personas mayores, por mencionar algunos).

Los comunes se diferencian de otras iniciativas sociales que también pretenden sacar fuera del binomio Estado-mercado determinados bienes.

Aunque múltiples iniciativas recientes interpelan a la sociedad sobre la necesidad de excluir determinados bienes escasos (agua, educación, salud, etc.) fuera del mercado, lo hacen para garantizar su abastecimiento público.

4.3. La frugalidad como herramienta de vida

Profundizar en el valor de la simplicidad de las maneras de vivir invita a ir más allá. Tal y como proponen los partidarios del decrecimiento, la gestión de los comunes nos permite imaginar nuevas maneras de educar(nos) para la vida en común²⁶. Se trata de activar una sobriedad voluntaria que enlaza con toda una tradición filosófica occidental que preconiza la limitación de necesidades como camino de felicidad. Una simplicidad y un modelo de vida que, a diferencia de uno de los motores centrales de nuestro sistema económico, busque aquello necesario, pero que no aumente las necesidades. Así, el economista S. Latouche habla «del paso de una sociedad del consumo a una sociedad de la abundancia frugal»²⁷ o de una prosperidad alternativa, tal y como expresa el igualmente economista Tim Jackson en su libro *Prosperidad sin crecimiento* (2009).

Siguiendo a Latouche, la frugalidad recuperada permite paradójicamente construir una sociedad de la abundancia, donde las personas dependerán menos de necesidades superfluas y encontrarán la felicidad en unos bienes no físicos sino relacionales. En este planteamiento vemos que, más allá de un cierto bienestar material básico, el *exceso* de propiedad hace disminuir el

bienestar personal y social, tal y como podría evocar la imagen del rico más preocupado por proteger o ampliar sus bienes que por disfrutar (¡o aprender a disfrutar!).

Estos movimientos acentúan, pues, la autolimitación ante un sistema caracterizado específicamente por su contrario: eliminar cualquier límite. Una frugalidad entendida como experiencia interiorizada, como señala el pensador y activista australiano Ted Trainer, en la medida en que «vivir con un grado considerable de frugalidad, autosuficiencia e interdependencia es necesario si queremos tener algunas de las experiencias más importantes que contribuyen a la calidad de vida»²⁸. Como el autor expresa, habría que preguntarse si un grado de pobreza mínimo no es requisito para la riqueza espiritual. La vía de la simplicidad, siguiendo a Trainer una vez más, puede y tiene que ser algo atractivo y enriquecedor que dé sentido a la vida de las personas.

Ideas y planteamientos similares se encuentran en todas las ramas del conocimiento más reciente. En términos similares a los de Trainer se expresaba el teólogo y filósofo Ignacio Ellacuría: la frugalidad es condición a fin de que pueda brotar la riqueza espiritual y humana de los pobres: «...esta pobreza es la que realmente da espacio al espíritu, que ya no se verá ahogado por el ansia de tener más que el otro, por el ansia concupiscente de tener todo tipo de cosas superfluas, cuando gran parte de la humanidad está privada de lo más necesario»²⁹. Todavía otros autores, como Jorge Riechman, politólogo y ecologista, desde el ecohumanismo

hablan de la *autocontención* como vía hacia una vida plena³⁰.

Es interesante la reflexión conjunta de los editores del libro *Decrecimiento* en el epílogo³¹, donde apuestan por un binomio axiológico o moral opuesto al del capitalismo, donde el binomio «sobriedad personal, gasto social» tiene que sustituir el binomio «austeridad social, exceso individual». Para estos autores, «la sobriedad se basa en la premisa de que encontrar sentido a la vida individualmente es una ilusión antropológica (...). Esta ilusión lleva a un desenlace ecológica y socialmente injusto, ya que no se puede hacer extensivo a todo el mundo».

Así pues, la persona tiene ante sus ojos la posibilidad de encontrar sentido a la vida, convertida en fuente de felicidad, centrándonos en la vida cotidiana, en el cuidado del otro y en la participación de la vida de la comunidad. Esta reflexión es nuclear para entender la crítica que hacen muchos de estos movimientos al sistema capitalista, ya que ponen en duda algo esencial en él: que cada uno de nosotros, de forma individual y al margen de cualquier consideración social, pueda acumular bienes más allá de aquello necesario para su supervivencia³². El objetivo de los comunes, recordémoslo, no es obtener beneficio, crecer, competir, conquistar nuevos mercados o capturar el conocimiento en forma de patentes, sino satisfacer las necesidades reales de las personas, a partir de dotarnos de un sentido de pertenencia y de una vida con *sentido*. Sin un umbral mínimo de frugalidad, en el otro extremo del actual sueño de exuberancia material, no hay gestión posible de los comunes.

5. EL BUEN VIVIR

Otras culturas con nombres diferentes al de los *comunes* mantienen planteamientos parecidos a los que hasta aquí hemos expuesto. Así, en América Latina se habla de la *Sumak Kawsay*, el Buen vivir, o en las lenguas bantúes africanas con la palabra *Ubuntu*³³. Nos centramos aquí en la propuesta del Buen vivir o del vivir con plenitud.

5.1. El *Buen vivir* en la tradición cultural del Sur global

El *Buen vivir* (*Sumak Kawsay*) puede considerarse una filosofía de vida basada en la armonía del individuo con la comunidad, con los otros seres vivos y la naturaleza. Una filosofía que coge fuerza a inicios del siglo XXI por tres motivos: la emergencia de los movimientos indigenistas en la vertiente sociopolítica en el Sur global; el descrédito del Estado nación; y la recientemente impulsada reforma constitucional en países como Ecuador y Bolivia³⁴, que incorporó en su redactado los principios que ahora presentamos. A pesar de sus orígenes ancestrales, este es un modelo que ha sido reanudado y recreado desde las vivencias de los pueblos indígenas y a partir

de su forma ancestral de construir la convivencia y relacionarse con la naturaleza. Según A. L. Hidalgo Capitán, el *Sumak Kawsay* tiene tres concepciones fundamentales³⁵, pero nos centraremos en la que considera genuina y que los intelectuales indigenistas ecuatorianos han difundido.

El *Sumak Kawsay* es un modelo de desarrollo y convivencia que tiene que darse en un territorio concreto en el que interactúan elementos materiales y espirituales. Este territorio tiene tres esferas: la *huerta*, que proporciona el sostén básico; la *selva*, que posibilita la carne de caza como complemento de la dieta y otros materiales, y el *agua terrestre*, de la cual se obtiene el agua doméstica y también el pescado que sirve de complemento alimentario. Para obtener estos recursos del terri-

torio, la persona necesita tener fuerza interior (*samai*), conducta equilibrada (*sasi*), sabiduría (*yachai*), visión de futuro (*muskui*), perseverancia (*ushai*) y compasión (*llakina*). Estas virtudes el individuo las va aprendiendo dentro de la comunidad a partir de todo un proceso basado en la experiencia y el conocimiento de los mitos. También hay una dimensión ética, unos valores en el *Sumak Kawsay*. Estos son la armonía doméstica que se concreta en la comida, el beber y hacer el amor; la solidaridad o compasión (*llakina*), la ayuda (*yanapana*); la generosidad (*kuna*); la obligación de recibir (*japina*); la reciprocidad (*kunakuna*); el consejo (*kamachi*) y la escucha (*uyuna*). Desde estos valores se estructura la economía de la comunidad, y es precisamente esta estructura de la economía la que ha llamado la atención de los movimientos para repensar alternativas. Una economía que se basa en la autosuficiencia y la solidaridad, es decir, en obtener de la naturaleza aquello que se necesita y compartir los excedentes. Cuando la unidad familiar tiene problemas, la comunidad interviene mediante la generosidad y la reciprocidad.

Otras formas de solidaridad no están relacionadas con bienes sino con servicios, y aparece el trabajo comunitario y el trabajo en beneficio de una familia. En este modelo no existe la idea de la acumulación de bienes y no se considera conveniente el enriquecimiento, ya que rompe la armonía social basada en la equidad. Subrayamos un elemento importante: una vida llena no se puede dar al margen de la comunidad (*ayllu*), una comunidad que participa en su destino y donde las decisiones se toman por consenso³⁶.

Estos pueblos conciben la naturaleza (*Pachamama*) de forma holística, y tienen que cuidarla como un ente del cual forman parte. Por eso, por ejemplo, si tienen que tomar de ella lo que necesitan para subsistir, le piden permiso mediante rituales y agradecen sus dones con ofrendas.

Este *Buen vivir*, en resumen, es un pensamiento colectivo, que recupera aquella dimensión local que abraza todos los ámbitos de la vida y que tiene presente la memoria, es decir, no rompe con las tradiciones ancestrales. Es un tipo de pensamiento opuesto al pensamiento occidental, de pretensión universalista, fragmentado, individual y profundamente ahistórico en la medida en que pretende rescribir el pasado en clave individualizadora y protocapitalista, y colonizar todas las culturas y civilizaciones con sus enseñanzas. Este modelo de *Buen vivir*, presentado aquí muy brevemente, puede informar a nuestras sociedades occidentales en la medida en que enlaza con debates teóricos —como el decrecimiento— y en prácticas de desarrollo —como la economía verde, el movimiento por la sostenibilidad...—, que presentan múltiples puntos de contacto con esta sabiduría ancestral desgraciadamente tan desconocida.

En nuestro mundo hay multitud de alternativas al sistema social y económico que, a pesar de ser de pequeña escala, ofrecen nuevos imaginarios que cuestionan el modelo hegemónico. Creemos que esta matriz de alternativas, bastante diversas, va en la línea del *Buen vivir* presentada anteriormente y puede ser institucionalizada y asumida por el Estado, de modo que aumente su capacidad transformadora. Lo veremos a partir de dos ejemplos.

5.2. Hacia una nueva institucionalización de los bienes comunes

A finales del siglo xx y principios del xxi, algunos países, gracias a las luchas de los pueblos indígenas, elaboraron un marco jurídico que proporciona amparo legal a los comunes y a los derechos particulares de los indígenas. La Constitución boliviana y la ecuatoriana son dos ejemplos de ello. Así, en el preámbulo de la Constitución de la República del Ecuador (artículo 32) encontramos la mención específica a «una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para conseguir el buen vivir, el *sumak kawsay*. Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades». Los derechos que se derivan del Buen vivir se explicitan: «... el agua, la alimentación, la educación, la cultura física, el trabajo, la seguridad social, los ambientes sanos y otros que sustentan el buen vivir». Del mismo modo, el artículo 74 proclama que «los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación. El Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza».

En este mismo texto se habla de los deberes contraídos por el Estado con el fin de garantizar el Buen vivir

(artículo 283): «una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir». Y también se reconocen las diferentes formas de organización de la producción económica: «...entre otras las comunitarias, cooperativas, empresariales públicas o privadas, asociativas, familiares [...]». El Estado promoverá las formas de producción que aseguren el buen vivir de la población y desincentivará aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza» (artículo 319).

Todo eso no nos tendría que sonar a nuevo o exótico. Ya en el primer capítulo hemos hablado de los antecedentes históricos occidentales y cómo algunos documentos de la Edad Media recogen referencias a los bienes comunales. Por ejemplo, el *Uso 72*³⁷, de los llamados *Usatges de Barcelona* (siglo xii) establece que por una serie de bienes «el rey o los señores jurisdiccionales no podían tenerlos en alodio³⁸ ni en dominio, sino que la pertenencia era de los pueblos en régimen de aprovechamiento comunal...»³⁹.

Dos ejemplos, uno presente y uno pasado, que nos muestran pues que es posible institucionalizar aquellos principios que se desprenden tanto del buen vivir como de los comunes. Estos conceptos no solo conectan pues presente y pasado, sino también el Norte y el Sur, convirtiéndose en una clara alternativa al muy reciente capitalismo occidental.

CONCLUSIÓN: LOS COMUNES COMO VÍA DE DEMOCRATIZACIÓN

A lo largo del texto hemos ido presentando las limitaciones del modelo Estado-mercado con el fin de avanzar en la presentación de los comunes como modelo alternativo para superar estas limitaciones.

Este modelo de gestión compartida, aunque con raíces antiguas, aún se encuentra bien vigente en amplias zonas del planeta testimoniando de forma muy manifiesta el contraste entre dos modelos de propiedad (público/privado frente común): uno, absoluto; otro, *relacional*. Ambas son maneras de entender la propiedad de un recurso que, como hemos visto, reproducen modelos valorativos (axiológicos) bien diferenciados. Hablamos de un movimiento, el de los comunes, que, desde ámbitos temáticos y territoriales bien distintos, intenta generar espacios alternativos de gestión y de organización al margen del sistema Estado-mercado y de sus contradicciones.

Hasta aquí hemos insistido en que sus propuestas aunque son básicamente parciales, o incluso experimentales en muchos casos, abren espacios alternativos de organización que buscan asegurar un futuro sostenible para una humanidad a la que se le plantea un reto inmediato de dimensiones mayúsculas: la crisis climática, ecológica, en el sentido más amplio. Todas las propuestas recogidas hasta aquí, algunas bastante concretas, nacen al margen del sistema económico y social, y postulan modelos de vida diferentes; valores que entran en contraste con los hegemónicos actuales y pasan, sobremanera, los canales de participación que posibilita la democracia liberal.

Son experiencias que muestran que existen alternativas sostenibles y posibles para gestionar los comunes, pero que, pese a todo, señalan que, para que estas tengan éxito, también se necesita un cambio de mentalidad, una lectura crítica de nuestras instituciones, que permita poner en cuestión las limitaciones de las estructuras económicas y políticas existentes.

Como consecuencia de todo ello, los cambios postulados pueden darse a partir de experiencias prácticas concretas, pero también requieren transformaciones similares en el seno de un modelo educativo que, particularmente en Occidente, se encuentra subordinado a las necesidades del sistema económico-social vigente, con sus específicas preferencias hacia el instrumentalismo y a absorber los valores del mercado. Pediría otro cuaderno describir cómo el espíritu instrumental del modelo económico vigente ha ido colonizando los currículos académicos, la promoción del profesorado, la investigación y cómo esta tendencia ha marginado, o supeditado, ámbitos tan diversos como las Humanidades, domesticando las asignaturas críticas ante las más técnicas y funcionales.

Todas las alternativas descritas bajo el paraguas de los comunes se dan en ámbitos concretos o locales. Sin embargo, tenemos que subrayar que los modelos de gestión compartida, democrática y solidaria, con principios de funcionamiento muy próximos a los aquí dibujados, proliferan en ámbitos cada vez más amplios. Por ejemplo, *Wikipedia*, la mayor y más popular obra de referencia en Internet, cuenta con 48 millones de artículos escritos y editados de forma colaborativa por usuarios de

todo el mundo⁴⁰. En un contexto bien distinto, Guifi.net es un proyecto tecnológico, social y económico que, desde una pequeña comarca catalana, tiene como objetivo construir una red de telecomunicaciones, abierta, libre y neutral. En la actualidad cuenta con 38.860 nodos o puntos de conexión que en total reúnen 70.874 kilómetros de red y que ya atraviesa fronteras y demarcaciones territoriales⁴¹. También, en los últimos años, con altibajos tanto en su extensión como en su eficiencia, los modelos de gestión colectiva de los presupuestos públicos se han ido introduciendo por todo el planeta.

Su punto débil es siempre el de extender estos movimientos más allá de los ámbitos de las comunidades pequeñas, en particular si queremos plantar cara a los desafíos que tenemos por delante. Sin embargo, vistos estos ejemplos, no parece que la escala en la gestión comunitaria de los bienes sea una barrera necesariamente infranqueable. El sociólogo Erik Olin Wright sostenía que, precisamente para incrementar el alcance de la gestión de los comunes, estos no podían desentenderse del todo del Estado⁴². Igual que el Estado ha servido históricamente para legitimar la apropiación de los bienes comunes, es decir, su privatización, o bien, solo parcial y temporalmente, para su estatización (el caso de la Unión Soviética y los llamados *países del socialismo real*), deberíamos poder pensar en un Estado que favoreciera y potenciara el modelo de los comunes; un Estado que pudiera ayudar a escalar sus manifestaciones más provechosas para el bien colectivo: luchar contra el cambio climático, proteger los bienes y servicios básicos o luchar contra la crecien-

te desigualdad. Eso obligaría no solo a repensar el papel de los estados actuales que están al servicio de asegurar y perpetuar el sistema económico y social vigente, sino también de toda la arquitectura de gobernanza global.

Utilizando una terminología política y religiosa a la vez, defendemos la creación de espacios de fraternidad que permitan evidenciar la interdependencia mutua y la vulnerabilidad que compartimos como ciudadanos de este planeta. Eso implica la necesidad de una profunda conversión, de un cambio de mentalidad, con el fin de superar valores muy arraigados como el de la competitividad, la investigación del beneficio propio al margen de la colectividad, el etnocentrismo o la lógica depredadora del consumismo. Un modelo de sociedad instruido en torno a los principios de los comunes implicaría entender la felicidad en términos de relación y la propiedad como un concepto mucho más modelable de lo que entendemos actualmente. Implicaría, en definitiva, recuperar nociones de felicidad, propiedad, socialización, gobernanza y producción todavía presentes en muchas culturas como el *Sumak Kawsay*.

Durante la transición del actual sistema socioeconómico a lo que vendrá después, inevitablemente aparecerán incoherencias en la medida en que estas iniciativas tienen que convivir con el sistema Estado-mercado actual. Las iniciativas enmarcadas bajo los principios de los comunes tendrán que interactuar necesariamente con el mercado y tendrán que hacerlo a menudo, con la protección y el impulso del propio Estado, particularmente en los ámbitos más próximos a las comunidades, como es el ámbito municipal. Sin embargo, estas experiencias, aunque todavía limitadas, tienen la capacidad de romper el marco mental que proporciona apoyo al sistema social y a los valores bastante hegemónicos para avanzar de manera plena hacia su democratización⁴³; una democratización que conviene entender, al final, como la capacidad de los más pobres para situar en la agenda pública sus necesidades y preocupaciones. En otras palabras, para situar nuestras verdaderas prioridades globales por encima de la capacidad efectiva que tienen las élites más poderosas para seguir determinando esta agenda.

1. Sobre el tema, resulta bastante interesante el documental *The Swedish Theory of Love* (2015) del realizador italiano Erik Gandini. Una mirada crítica de la ingeniería social del individualismo en el seno del Estado del bienestar.
2. La palabra original es *Sumak Kawsay*, una palabra quechua referida a la cosmovisión ancestral de la vida. Desde finales de siglo xx es también un paradigma epistémico y una propuesta política, cultural y social desarrollada principalmente en Ecuador y Bolivia. En Ecuador se ha traducido como «buen vivir» aunque expertos en lengua quechua coinciden en señalar que la traducción más precisa sería «vivir en plenitud». En Bolivia la palabra original en aimara es *Suma Qamaña*, que se ha traducido como «vivir bien».
3. Bien analizado, desde la mirada occidental, en SENNETT, Richard (2012). *Juntos: rituales, placeres y política de cooperación*, Barcelona: Anagrama.
4. Un buen resumen se encuentra en HELFRICH, Silke; BOLLIER, David (2020). *Libres, dignos, vivos. El poder subversivo de los comunes*, Barcelona: Icaria, p. 27.
5. Nos hemos retrotraído hasta la Edad Media europea, pero podríamos haber ido a épocas anteriores. Por ejemplo, fue muy relevante la defensa que algunos padres de la Iglesia hicieron de la función social de la propiedad. Recomendamos en este sentido el libro de GONZÁLEZ FAUS, José I. (2018), *Vicarios de Cristo. Los pobres*, Barcelona: Cristianisme i Justícia.
6. ALGARRA, David (2015), *El comú català*, Potlatch Edicions.
7. Véase una ampliación mayor de esta cuestión en la obra de Piketty, *Capitalismo e ideología*, o en la referencia al «molino satánico» del que habla Polanyi en *La gran transformación*.
8. Tal como expone el sociológico y economista Immanuel Wallerstein en su obra «The Modern World-System as a Capitalist World-Economy» (2004) en LECHNER, Frank J. y BOLI, John (eds.) (2008). *The Globalization Reader*, Ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, Capítulo 6, pp. 58-59.
9. Estas preguntas han quedado expuestas de manera pionera en la obra de Karl Polanyi, *La Gran transformación*. Véase CASASNOVAS, Guillermo (ed.) (2019), *Mercancías ficticias. Recuperando a Polanyi para el siglo XXI*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuadernos n.º 216.
10. Véase: ZUBOFF, Shoshana (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Barcelona: Paidós.
11. KEYNES, John M. (2006). *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, Ciudad de México: FCE (p. VIII de original).
12. La inextricable relación entre capitalismo y consumismo presenta una amenaza difícilmente conciliable con soluciones gradualistas o reformistas del modelo económico vigente. Véase: WIEDMANN, T., LENZEN, M., KEYßER, L. T. y STEINBERGER, J. K. (2020). «Scientists' Warning on Affluence», en *Nature Communications*, 11(1), 3107.
13. Como ejemplo, el reciente estudio sobre lobbies y grandes empresas digitales en el marco de las instituciones europeas ofrece cifras, actuaciones y mecanismos concretos. Véase: Corporate Europe Observatory & Lobby Control e.V. (2021): *The Lobby Network: Big Tech's Web of Influence in the EU*.
14. La evolución del *bitcoin* como moneda alternativa sería un ejemplo paradigmático.
15. Como dice el filósofo coreano Byung-Chul Han, «hoy es posible una explotación sin dominación» (*El enjambre*, Herder, Barcelona, 2014, p. 31).
16. Estaríamos ante las nociones de *libertad positiva* y *negativa* expuestas por Isaiah Berlin en su ensayo *Dos conceptos de libertad* de 1968.
17. El ejemplo de las raíces comunitarias de trabajos tradicionales lo expone bellamente Anne Salmond cuando habla de los pescadores escoceses. Véase: «The Fountain of Fish: Ontological Collisions at Sea» en BOLLIER y HELFRICH (eds.) (2015). *Patterns of Commoning, Off de Common Books*, pp. 309-329.
18. Una muestra de la potencia liberadora del pensamiento humanista al final de la Edad Media, punto de partida histórico del liberalismo, aparece en el delicioso texto de FUMAROLI, M. (2013). *La República de las Letras*. Acanalado.

19. Una propiedad que, como dice Ellacuría, llega a concebir la acumulación como motor esencial de la historia («Utopía y profetismo», en *Revista latinoamericana de Teología*, 17, 1989. p. 170).
20. La cosificación de la persona tiene un ejemplo particular en el caso de la mujer. La división sexual del trabajo introducido por el capitalismo naciente sometió el trabajo femenino y la función reproductiva a las necesidades del mercado de trabajo; hecho que, en origen, excluía a las mujeres del trabajo asalariado y las subordinaba al hombre. Si queda claro que las sociedades premodernas no garantizaron la igualdad de género, el capitalismo de raíz liberal tampoco lo hizo necesariamente. Más bien introdujo nuevos mecanismos de explotación individual que, en determinados casos (trabajo doméstico, cuidado de mayores y pequeños, comercio sexual, etc.), serían específicos de las mujeres.
21. El derecho internacional contemporáneo ha recuperado el concepto de *bienes comunes*.
22. FEDERICI, Silvia (2018). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. PM Press.
23. Para ampliar información sobre estos métodos, léase: BOLLIER, David y HELFRICH, Silke (2020). *Libres, dignos, vivos. El poder subversivo de los comunes*, Barcelona: Icaria, pp. 159-164.
24. Locke sostiene que, así como los individuos tienen el derecho a adquirir propiedad privada de la naturaleza, también tienen que dejar recursos suficientes por los demás (LOCKE, J., *Second Treatise of Government*).
25. Véase: ZHANG, Y. (2017), *Governing the commons in China*, Routledge, y su análisis sobre determinadas comunidades rurales de China.
26. Recomendamos reanudar la discusión que empezamos en CARRERA, Joan (2019). *Vivir con menos para vivir mejor. Superar la ideología del crecimiento ilimitado*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuadernos n.º 214.
27. LATOUCHE, Serge (2012), *La sociedad de la abundancia frugal*, Barcelona: Icaria, p. 18.
28. TRAINER, Ted (2017), *La vía de la simplicidad*, Madrid: Trotta, p. 234.
29. ELLACURÍA, Ignacio. (1980). «Utopía y profetismo», en *Revista Latinoamericana de Teología*, p. 170.
30. Se puede consultar esta propuesta en su pentalogía, editada en Libros de la Catarata.
31. ALISA, Giacomo; KALLIS, Giorgos; DEMARIA, Federico, «Epílogo». En *Decrecimiento*, Barcelona: Icaria, p. 307.
32. Una formulación que encontraríamos en la famosa noción de la mano invisible de Adam Smith, donde la investigación individual de la ganancia comportaría el bien colectivo o, yendo más atrás, en la menos conocida *Fábula de las Abejas* (1714) del filósofo holandés Bernard Mandeville.
33. Véase RAMOSE, Mogobe B. (2015). «Ubuntu», en *Decrecimiento*, Barcelona: Icaria, pp. 299-301. También en su libro RAMOSE, M. B. (1999), *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers.
34. Y posiblemente Perú, como la victoria de Pedro Castillo en las elecciones peruanas parece indicar.
35. HIDALGO CAPITÁN, A. L.; ARIAS, A; ÁVILA, J. (2013). «El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*», comunicación en la XV Reunión de Economía Mundial, Santander, p. 35-36.
36. La idea del consenso está en las bases fundacionales de múltiples sociedades donde los dioses hacen consejo, es decir, se ponen de acuerdo (Maldonado, 2010, p. 7). Citado en HIDALGO CAPITÁN, A. L.; ARIAS, A; ÁVILA, J. (2013). «El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*», comunicación en la XV Reunión de Economía Mundial, Santander, p. 56.
37. Los *Usatges* (Usos) eran normas o principios de uso común que se integraron con el tiempo como principios fundadores del Derecho Civil catalán.
38. Tierra o finca por cuyo uso no se tiene que ejercer ningún pago.
39. ALGARRA, op. cit., pp. 69-70.
40. Datos extraídos el 25-8-2021 de <https://en.wikipedia.org/wiki/Wikipedia>
41. Véase datos actualizados en 25-8-2021 en la web: <https://guifi.net/>. Descripción en https://en.wikipedia.org/wiki/Guifi_net
42. WRIGHT, E. O. (2019). *How to Be an Anticapitalist in the 21st Century*, Verso.
43. T. LIJSTER. *The commons versus capitalism*. Eurozine. 29 de julio de 2021.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Por qué razón y en qué momento se produjo la apropiación de los bienes comunes?
2. ¿Conoces alguna experiencia de gestión comunal de bienes? ¿Qué beneficios destacarías? ¿Qué dificultades?
3. ¿Por qué razón los autores ponen en cuestión el binomio Estado-mercado como únicos modelos válidos?
4. ¿Cuál de los valores que hay detrás del modelo de los comunes destacarías como más relevante? ¿Por qué razón?
5. ¿Cuál es la relación entre bienes comunes y el concepto indigenista del *buen vivir*? ¿Y con la propuesta de frugalidad?
6. Los autores defienden la posibilidad de institucionalizar el *buen vivir*. ¿Compartes su planteamiento?
7. ¿Tiene la recuperación de los bienes comunes, y la reivindicación del *buen vivir*, alguna relación con la democracia? ¿En qué sentido?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) es un centro de estudios creado en Barcelona el año 1981. Agrupa un equipo de voluntariado intelectual que tiene por objetivo promover la reflexión social y teológica para contribuir a la transformación de las estructuras sociales y eclesiales. Forma parte de la red de centros Fe-Cultura-Justicia de España y de los Centros Sociales Europeos de la Compañía de Jesús.

Cuadernos CJ

Últimos títulos

- 219. *Vulnerables*. J. Laguna
- 220. *¿Por qué Haití?* P. Farràs
- 221. *El shock pandémico*. O. Mateos
- 222. *Pasión, muerte y resurrección de los derechos humanos*. J. Ordóñez
- 223. *Luz y sombras*. J. I. González Faus
- 224. *La verdad secuestrada*. J. García del Muro, F. J. Vitoria y S. Herrera
- 225. *El coronavirus: espejo de creencias*. Josep F. Mària
- 226. *Recuperar los bienes comunes, reivindicar el buen vivir*. J. Carrera y D. Murillo

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ.
Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
93 317 23 38 • info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

También puede descargarlos en:
www.cristianismeijusticia.net/es/cuadernos

