

El dominio de las sombras

Revel, Judith

Revista Carta, no. 2, 2011, pp. 3-5

El lenguaje coloquial atribuye a *lo común* el valor de la banalidad, lo que nunca es reconocido como objeto de deseo, lo que se prodiga, sin escasez ni misterio. *Lo común* no merece ningún reconocimiento, salvo el de una existencia poco más o menos que *demasiado abundante*: demasiado presente como para que nos fijemos en ello, demasiado claramente expuesto como para que lo investiguemos.

En las casas burguesas francesas, los *comunes* fueron durante mucho tiempo los lugares de la domesticidad, el espacio que se sustrae a la vista de los eventuales visitantes —relegados, por el contrario, a las estancias de *representación*—, el conjunto de funciones que no tiene carta de naturaleza en el puro teatro de las relaciones sociales (cocinas, servicios, despensa, lavandería) y las dependencias interiores donde se reúnen todos aquellos que, aun asegurando el funcionamiento cotidiano del conjunto de la casa, se ven paradójicamente excluidos de esta. Los comunes pertenecen al dominio de las sombras, son los bastidores de una escena que no existiría sin una domesticidad que por ningún motivo debe salir a la luz.

No obstante, tener en común algo es también decir aquello que se pone en el fundamento, en la base de una copertenencia. De este modo, desde el punto de vista de la filosofía política, parece que lo común debe preceder siempre a las comunidades, representar sus cimientos, el suelo, la raíz inmutable, la esencia, la naturaleza. Las comunidades se piensan con dificultad sin la localización tranquilizadora de lo que las hace compactas; incluso, y con frecuencia, la identificación de *lo común* es percibida como la condición de posibilidad absoluta de toda copertenencia, de tal manera que parece imposible imaginar una dimensión en la que el estar juntos no estuviera, antes que cualquier otra cosa —lógica, cronológica, ontológicamente— construido sobre el espacio de una semejanza, de un vínculo, de un elemento compartido, de una definición primordial.

Así pues, lo *compartido* es un fundamento de futuro, y la comunidad crece y se refuerza solo porque está de antemano arraigada en un común que la justifica. Vaya tautología, la de un pensamiento político en el que la definición de la *polis*—la intersubjetividad, la posibilidad de un vivir juntos— es al mismo tiempo la causa y el efecto de sí misma.

La característica más evidente de estos dos aspectos tan diferentes entre sí es, sin duda, la invisibilidad: baja y despreciable en el primer caso, alta y demasiado pura para los ojos —demasiado claros— de los seres humanos en el segundo. Tanto si la invisibilidad se ve encarnada por el envés —cuidadosamente disimulado— del decoro social (los *comunes* como lugar de la domesticidad) como por el arraigo lejano del vivir juntos en una definición a priori de lo que pretendemos que sea nuestra esencia original (lo común como fundación y legitimación de nuestra comunidad); tanto si está vinculada a un mundo de trabajos juzgados indignos o, por el contrario, a una transcendencia fundadora, en cualquier caso imprime su marca a *lo común*. A saber: lo que no se podría ver o aquello a lo que no se puede acceder. Porque la invisibilidad es una prohibición, una imposibilidad. Lo común queda tachado desde un principio: es lo que se esconde, lo que nos esconden o lo que hay que esconder; una ausencia, una carencia, un hueco, una sombra. Un no objeto, un no ser. Querer pensar lo común se convierte casi en un oxímoron: intentar dar cuenta conjuntamente de dos términos incompatibles entre sí.

Ahora bien, ¿y si se tratara, por el contrario, de devolver a lo común la visibilidad de su propia inmanencia? ¿Y si, rechazando tanto la vergonzosa puerta cerrada de los patios traseros

domésticos como la fuente demasiado luminosa de lo que se supone que venimos desde la eternidad, nos aplicáramos a restituir a la existencia de los seres humanos una plenitud sin sombras y, al mismo tiempo, a dejar de pensar en la estela de una transcendencia de la que nos llevan diciendo demasiado tiempo que no somos lo bastante dignos? ¿Y si, por el contrario, se tratara en definitiva de afirmar que lo común es aquello que se trata de *construir* políticamente a través de la instauración de nuevas comunidades y no aquello que siempre precede —como una condición de posibilidad— a nuestra existencia? Resumiendo, ¿y si hoy fuera preciso pensar lo común liberado de la prohibición que bloqueaba el acceso al mismo para, por el contrario, tornarlo de nuevo tangible y accesible, puesto ante nosotros, delante de nosotros como un punto de mira, un horizonte próximo, un espacio en el que irrumpir, una posibilidad abierta, es decir, el producto necesariamente provisional de una invención que no deja de reproblematicarse?

¿Y si fuera preciso, a comienzos del siglo XXI, inventar una nueva gramática de lo político, deconstruir todas las categorías y las cesuras que desde hace tres siglos han estructurado el pensamiento político moderno, rechazando de tal suerte la oposición entre lo privado y lo público, el individuo y la *polis*, lo particular y lo universal, los bastidores del mundo doméstico y el teatro de la pura representación social, para redefinir —a plena luz del día— lo común como un espacio de vida a la vez singular y compartido, como invención sin raíces dotada de múltiples ramificaciones, como producto de la acción de los seres humanos y no como fundamento de su supuesta esencia; en definitiva, como una nueva articulación entre las diferencias?

Se trataría, pues, de hacer posible la elaboración de modos de vida inéditos en los que las cocinas contarían tanto como los salones de gala y en donde se predicaría la inteligencia de las relaciones materiales, la cooperación social o la producción de nuevos lenguajes; unos modos de vida en los que los saberes abordarían tanto la abstracción del intelecto como la construcción de los afectos o la búsqueda de los placeres, y donde sería preciso construir una nueva organización del vivir juntos a través de instituciones que incluirían en su seno la posibilidad ininterrumpida de su propia transformación constituyente, es decir, de su apertura al movimiento (o, mejor dicho, ¿a los *movimientos*?), a lo múltiple, a las diferencias.

No es en absoluto azaroso que en el ámbito del pensamiento político los principales obstáculos para la redefinición de la noción de lo común (recordemos: ya no fundamento de toda comunidad, sino constitución política de modos de vida inéditos y compartidos) sean las nociones de *público* y de *privado*. Lo *público* y lo *privado* forman una tenaza conceptual fuera de la cual parece muy difícil situarse. De esta manera, todo lo que no es *público* parece pertenecer de oficio a lo *privado*; y a la inversa, todo cuanto no es susceptible de ser gestionado por la economía puramente doméstica de la casa se ve necesariamente expuesto en la escena pública de los asuntos políticos.

Lo que es privado es aquello que solo me pertenece a mí, o incluso aquello que me niego a compartir con los demás. La propiedad privada es una apropiación de lo común por parte de un individuo solo, también una expropiación de todos los demás. Es al mismo tiempo la construcción de la oposición entre el interés individual y el interés común, la idea de que una legitimación de esa apropiación por parte de un individuo genera inmediatamente una injusticia, verdadero origen de la desigualdad y la corrupción. Lo que me quedo para mí no es solo lo que los demás no tendrán, sino aquello de lo que desde ese momento carecerán, lo que les hará falta.

En los inicios del pensamiento moderno —pienso en Rousseau— lo común que *uno solo* se atribuye a través de la apropiación privada corresponde esencialmente a recursos y bienes que hoy denominaríamos *naturales*: la tierra, el agua, los derechos de paso y de travesía por el territorio (en los bosques y los campos), los productos de la caza y la pesca, todo cuanto en esa época constituye la base de los privilegios de la aristocracia y el clero. Así, denunciar la privatización de lo común es —si seguimos a Rousseau— denunciar la socialización de la naturaleza, es decir, su íntima corrupción. Y como es imposible —incluso para Rousseau— imaginar cualquier tipo de retorno al estado natural o a una especie de Edén perdido anterior a la propiedad privada, es preciso idear la manera de impedir la apropiación y regular los apetitos individuales.

Ese sistema será precisamente el del contrato social: la gestión *pública*, estatal, de la tierra y las riquezas. Una apropiación del Estado para impedir la apropiación individual.

En la actualidad las cosas no son como en el siglo XVIII. La definición de lo común ha cambiado. La tierra, el agua, la energía, el gas... En lo sucesivo, nuestra naturaleza es impensable sin una valorización que los convierta siempre en productos inmediatamente y de antemano culturales, socializados, cooperativos.

Los recursos *naturales* son todo salvo naturales en sentido estricto: son uno de los elementos de esa valorización que la acción concertada de los seres humanos (esa *transformación* de la naturaleza a la que tradicionalmente denominamos el *trabajo*) hace posible.

El análisis de Rousseau era contundente y justo, pero funcionaba paradójicamente en un horizonte de pensamiento que era el del *Ancien Régime*, en un mundo en el que la propiedad pura —los títulos, los privilegios y el usufructo exclusivo— contaba mucho más que el trabajo y la valorización de los recursos. El *Ancien Régime* es bastante indiferente a la idea de la valorización, porque está mucho más atento a la jerarquía social; más que el beneficio, le interesa el estatuto social (la pertenencia a un orden, los privilegios) y la propiedad.

Hoy, por el contrario, la propiedad privada consiste precisamente en negar a los seres humanos su derecho común sobre lo que solo su cooperación (es decir, su trabajo concertado) es capaz de producir: innovación, cooperación social, circulación de saberes.

En resumen, todo aquello que, en la época del capitalismo cognitivo, se presenta cada vez más como la piedra angular de la valorización económica. Luchar hoy contra la propiedad privada es reclamar el derecho a reapropiarse *no individual y no estatalmente* de la producción social que todos, cada uno a su manera, hacen posible. De lo común se suele decir que es, al mismo tiempo, aquello que se quiere sustraer al falso dilema privado/público, aquello que queremos intentar definir como un nuevo modo de organización de esa reapropiación *no individual y no colectiva*. *Común* es el nombre de una apropiación sin propietarios, sin privaciones y sin Estado, de la que sin embargo todos podrían beneficiarse.

Como el Estado deberíamos ser nosotros, es preciso que sus agentes inventen eficazmente algo para adornar su apropiación de lo común. Hacernos creer, por ejemplo, que si el Estado nos representa y se arroga los derechos que nos ofrece la naturaleza, lo hace para evitarnos lo peor. El problema se vuelve más complicado desde el momento en que pasamos de los, supuestamente, recursos *naturales* al trabajo y a la producción (es decir, a la transformación del mundo por la acción concertada de los seres humanos); decir que el Estado tiene derechos sobre lo que producimos equivale a decir que ese «nosotros», esto es, la comunidad productiva a la que nuestro trabajo da forma, es muy distinta de lo que producimos efectivamente. Nuestro *nosotros* común no es lo que producimos, inventamos y organizamos como común, sino lo que nos permite existir como sujeto unitario y desde tiempo inmemorial, con independencia de lo que hacemos juntos o la manera en que transformamos el mundo (y a nosotros mismos en el seno de ese mundo).

Lo común que nos caracteriza, nos dice el Estado, no nos pertenece, puesto que en realidad no lo creamos; lo común es nuestro fundamento, lo que tenemos bajo los pies; es nuestra *naturaleza*, nuestra *identidad*, nuestro *origen* compartido, nuestra *esencia*. Y si ese común no nos pertenece en realidad —porque, precisamente, ser no es tener— la apropiación de lo común por parte del Estado no se llama otra cosa que gestión (económica), delegación y representación (política).

El Estado gestiona riquezas de las que nos convendría no ocuparnos, puesto que resultan insignificantes en comparación con nuestra naturaleza humana... y porque no cabe concebir humanidad más despreciable que aquella que confunde su propia humanidad con la de los bienes materiales. Pero el deber de desapego hacia la riqueza en nombre de la pureza originaria de la humanidad (argumento destinado, cómo no, exclusivamente a los pobres) no atañe desde luego al

Estado que, toda vez que carece de una esencia sobre la cual replegarse en una contemplación pura y desinteresada, se arroga entonces el derecho de decir que, en adelante, lo que nuestro trabajo ha producido le pertenece. Como queda demostrado: implacable belleza del pragmatismo público.

La naturaleza y la identidad son mistificaciones del paradigma moderno del poder. Para reapropiarnos de nuestro común es preciso, en primer lugar, producir una drástica crítica de ese paradigma. Nosotros no somos nada y no queremos ser nada. *Nosotros* no es una posición ni una esencia, una *cosa* que ha sido declarada pública con excesiva precipitación.

Nuestro común no es nuestro fundamento, es nuestra producción, nuestra invención reanudada sin descanso. Nosotros: el nombre de un devenir. *Nosotros* somos ese común: hacer, producir, participar, moverse, compartir, circular, enriquecer, inventar, relanzar.

Lo común es el rechazo del origen, la identificación del ser y el crear o el producir. Es la voluntad de existir singularmente (pero sin propiedad privada, nunca *individualmente*) y, al mismo tiempo, de manera común (pero nunca *colectivamente*, sin reducir nuestras múltiples diferencias a la unidad del Estado o del partido). Es la crítica radical de toda forma de propiedad privada o pública, la redefinición de una relación con los bienes y las riquezas que no sería la de la renuncia –no se trata de reemplazar la *privación* por una especie de ética de la renuncia a los bienes mundanos sino, al contrario, de usufructo transitorio y compartido.

Lo común es, por último, la idea de que nada en este mundo es natural, ni siquiera la naturaleza misma, y de que precisamente por ello todo pertenece a todos. Durante casi tres siglos, hemos pensado la democracia como administración de la cosa pública, es decir, como institucionalización de la apropiación estatal de lo común.

Hoy, la democracia ya no puede pensarse más que en términos radicalmente diferentes, o sea, como gestión común de lo común.

Judith Revel es profesora de Historia del Pensamiento Contemporáneo. En la actualidad imparte clases en la Université Paris I y es investigadora asociada al laboratorio IIAC-Anthropologie de l'écriture. Es especialista en el pensamiento de Michel Foucault. Ha publicado, entre otros libros, *Vocabulaire de Foucault* (2002), *Fare moltitudine* (2003) y *Qui a peur de la banlieue?* (2008). Este texto se basa en la intervención de Judith Revel en la mesa redonda *Instituciones de lo común. Construyendo nuevos derechos en la metrópolis*, celebrada el 12 de marzo de 2010 en el marco de las jornadas *La potencia de la cooperación*, III aniversario de La Casa Invisible de Málaga (<http://www.lainvisible.net>).

Traducción del francés de *Raúl Sánchez Cedillo*