

Reflexiones sobre la tragedia de lo(s) común(es) en el capitalismo neoliberal

Matías Saidel (Doctor en Filosofía Política del Istituto Italiano di Scienze Umane. Investigador adjunto del Conicet-INES. Profesor titular de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Entre Ríos)

El artículo de Garrett Hardin respecto a *La tragedia de los comunes*¹ ha sido el punto de partida para muchas de las discusiones sobre lo común y los comunes en el capitalismo contemporáneo. Desde una mirada neomalthusiana, Hardin entiende que el crecimiento demográfico estaría llevando a un colapso planetario.

Controversias

El autor explica su teoría a través de una metáfora sobre el pastoreo de ovejas. Sostiene que, en un pastizal abierto, la decisión racional de cada pastor sería introducir cada vez más unidades de ganado. El problema es que todos los pastores van a llegar a la misma conclusión porque el beneficio de introducir una nueva oveja en ese pastizal va a ser siempre privado y el costo va a ser compartido. Consecuentemente, ese pastizal termina agotándose y eso deriva en el agotamiento del recurso y la muerte del ganado. Dicho de otro modo, dado que nuestra decisión racional es que otro pague el costo, terminamos destruyendo el bien mismo que nos da sustento. Esta teoría tiene como presupuestos la figura del *free rider* y las teorías de los juegos como el “dilema del prisionero”, donde las decisiones son tomadas de manera individual, sin conocer las del resto de los actores. Estos comportamientos llevan siempre a estrategias de no cooperación, de desertión, generando resultados subóptimos. En estos casos, las decisiones y acciones que son racionales a nivel individual resultan irracionales a nivel colectivo. De ahí deriva la tragedia. Dice Hardin:

«Cada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente en un mundo limitado. La ruina es el destino hacia el cual corren todos los hombres, cada uno buscando su mejor provecho en un mundo que cree en la libertad de los recursos comunes. La libertad de los recursos comunes resulta en la ruina para todos».²

Otra versión de este problema lo va a expresar en un texto titulado la “Ética del bote salvavidas. El argumento en contra de la ayuda a los pobres”.³ Allí, Hardin afirma que las naciones ricas no deberían ayudar a las pobres, porque estas tienen tasas de natalidad más altas, y tampoco permitir la inmigración, señalando que la metáfora adecuada para nuestra situación no es la de la nave espacial en la que todos compartimos un mismo destino, sino la del bote salvavidas donde algunos se salvan y

¹ Hardin G. (Diciembre 13, 1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162 (3859), 1243—1248. Edición en castellano (2005) en <https://www.redalyc.org/pdf/305/30541023.pdf>.

² Hardin, G. Op. cit.

³ Hardin, G.. (1974). Lifeboat ethics: The case against helping the poor. *Psychology Today*, 10, 38—43.

otros no. El bote salvavidas estaría representado aquí por las naciones ricas que serían más o menos el 25% del planeta versus un 75% de la humanidad que naufraga en la pobreza. El problema es que, si se sube en ese bote, este se hunde y nos hundimos todos. Según el autor, es preferible una solución injusta a la ruina total. Si aplicamos el criterio marxista de justicia, a cada uno según sus necesidades, vamos a llegar a una nueva forma de tragedia de los comunes. La justicia distributiva lleva a la catástrofe.

La ética de la nave espacial y el reparto que requiere (...) llevan a lo que llamo “la tragedia de los comunes”. Bajo un sistema de propiedad privada, las personas que poseen propiedad reconocen su responsabilidad de cuidarla, porque si no pueden sufrir. (...) Sólo el reemplazo de un sistema de los comunes por un sistema responsable de control ha de salvar la tierra, el aire, el agua y las zonas de pesca oceánicas. (Hardin, 1974)

Para evitar la tragedia, hay distintos cursos posibles de acción. Uno sería que el Estado, las comunidades locales o las organizaciones internacionales controlen el acceso a los bienes comunes. Sin embargo, la idea dominante es que todo debe ser privatizado, que hay que definir mejor los derechos de propiedad, que solamente a través de los mecanismos de precios se pueden internalizar las externalidades, como puede ser la contaminación ambiental.⁴

De hecho, esta es la conclusión que adoptan los paleolibertarios, quienes inspiran a nuestro gobierno. Según esta lectura, el propio Mises habría anticipado el argumento de Hardin en *Nationalökonomie*, de 1940, cuando aborda el problema de los costos externos:

Las tierras carentes de dueño efectivo (es indiferente que se considere propiedad pública desde un punto de vista meramente legal) las utiliza la gente sin preocuparse del daño que puedan sufrir. Cada cual procura lucrarse al máximo, por cualquier medio, de sus rentas –madera y caza de los bosques, riqueza piscícola de las aguas, minerales del subsuelo– desentendiéndose de los efectos que puedan producirse. La erosión de la tierra, el agotamiento de las riquezas naturales y demás quebrantos futuros son costes externos que los actores no tienen en cuenta en sus cálculos. Talan los árboles sin respetar los nuevos brotes ni pensar en repoblación alguna. Aplican métodos de caza y pesca que acaban con las crías y despueblan los lugares.

Desde la mirada libertaria, para evitar la tragedia, además del mecanismo de precios se necesitaría privatizar los bienes comunes como el mar o incluso las ballenas y los delfines. En ese sentido, Ghersi (2021) señala que los recursos marítimos, al no tener dueño, están sometidos a la tragedia de los comunes. Esta es una diferencia sustancial con lo que sucede con pollos y vacas que son poseídos y explotados de

⁴ Esta visión fue expresada recientemente por el candidato a presidente de la Argentina, Javier Milei, quien por un lado niega la existencia del cambio climático y por otro sostuvo que el problema de la contaminación de un río solo puede resolverse si ese río se privatiza, ya que de esa manera, la empresa que contamina debería hacerse cargo de los costos. En esa misma línea, expuso que mientras el agua limpia sea abundante, no tiene valor mercantil, por lo cual no puede ser protegida.

manera privada, garantizando un stock permanente. Por el contrario, los delfines, que no se pueden cazar, poseer ni vender, están en peligro de extinción. Gherzi concluye:

La verdadera razón del agotamiento de los mares hay que encontrarla fundamentalmente en el hecho de que el mar es un "bien libre", una propiedad típicamente colectiva. En tal sistema si yo soy un hombre prudente, si limito voluntariamente mis capturas para no agravar la sobreexplotación del medio marino, no tengo ninguna garantía de que los demás van a hacer lo mismo. Tratar, por ello, de hacer todo lo que pueda para pescar lo más posible, con el fin de evitar que lo que yo no pueda capturar lo capturen por mí, los demás. La mano invisible del mercado funciona en sentido inverso al mecanismo descrito por Adam Smith: al perseguir cada uno su propio interés personal está contribuyendo, en detrimento de todos, al agotamiento del propio recurso que todos desean. Pero las cosas suceden así porque este sector se caracteriza por la ausencia de un derecho de apropiación exclusiva. Juega en él el mecanismo al que el ecologista americano Garrett Hardin se refería en "The Tragedy of the Commons".

Más allá de la tragedia: los comunes como instituciones sociales

Ahora bien, hay una serie de presupuestos errados o sesgados en estas perspectivas, que determinan las conclusiones a las que llegan. El primero es que confunden una situación de *libre acceso* con los *comunes*. Tal como demuestra Elinor Ostrom,⁵ los comunes no son espacios donde cualquiera puede acceder y apropiarse de un recurso. Un común supone la existencia de un grupo que pone reglas para la gestión de determinados bienes, que puede incluso establecer sanciones para quienes no cumplen con ellas y también pueden decidir quiénes tienen derecho a apropiarse del recurso y quiénes no. Eso es lo que ha dado vida a los *commons* a lo largo de toda la historia, incluso a los que persisten aún hoy.

Como segundo error, Hardin y sus seguidores asumen que no hay comunicación entre los interesados. Por eso decíamos que cada uno toma una decisión que es racional desde el punto de vista individual, pero se termina destruyendo el recurso, porque es irracional en el nivel agregado. Sin embargo, si los pastores pueden dialogar, ponerse de acuerdo y decidir que, para un aprovechamiento sustentable, cada uno tiene una cuota de los animales que puede traer a pastar. En ese caso, las decisiones tendrán en cuenta la preservación del recurso en el largo plazo (como sucede con el queso suizo).

En tercer lugar, Hardin presupone que la gente actúa solamente en base a su autointerés inmediato, sin considerar posibles beneficios compartidos, ignorando que hay un interés común en la preservación de ese recurso.

⁵ Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press. Edición en castellano (2011) *El Gobierno de los Bienes Comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Fondo de Cultura Económica.

En cuarto lugar, propone solamente dos soluciones para evitar la tragedia que son la privatización o la intervención estatal e ignora que la tragedia real de los comunes tuvo lugar no debido a una insustentabilidad intrínseca de los mismos sino debido a los *cercamientos* en los cuales juega un rol crucial el binomio Estado-mercado. Esto se reedita actualmente con la acumulación por desposesión.

En quinto lugar, como señala David Harvey, si el ganado hubiese sido poseído en común, no habría tal tragedia. El problema, sería el de la propiedad privada y el comportamiento maximizador de la utilidad que no mira a preservar un recurso en el largo plazo.

Otro problema es el de la escala, porque Hardin usa una metáfora de pequeña escala para pensar un problema global como es la superpoblación mundial y la contaminación ambiental que no se resuelven necesariamente con decisiones tomadas en una escala local. Ostrom muestra, para que estos comunes puedan integrarse a una escala mayor, tiene que haber instituciones anidadas de mayor jerarquía que articulen dichos comunes.

En efecto, Ostrom muestra que en los *recursos de uso común* (RUC) las condiciones de acceso y de uso pueden ser acordadas, implementadas y monitoreadas por los participantes. No estamos en una situación de acceso abierto como la que pensaba Hardin, sino en la de los comunes. Ostrom muestra que los sujetos no actúan siempre como *free riders*, como gente que busca beneficiarse de los esfuerzos ajenos sin hacer un aporte propio, sino que cuando se dan este tipo de acuerdos, confianza mutua y objetivos comunes, los sujetos cooperan y mantienen estos comunes en funcionamiento. Lo que prima según Ostrom es la dimensión institucional. Podríamos decir que los comunes son dispositivos institucionales de incitación a la cooperación y a la gestión de determinados recursos compartidos, donde los participantes establecen acuerdos sobre los derechos de acceso, de sustracción, controles, sanciones, etc.

En ese marco, hay dos dimensiones que son inescindibles: el problema técnico de la sustentabilidad y el problema político de la democracia y la autogestión. De esa manera vemos que lo común aparece como un tercer elemento distinto de la gestión estatal o de la privatización.

De los comunes a lo común

Estas reflexiones han sido retomadas desde un plano filosófico-político por Michael Hardt y Toni Negri y, por otro lado, por Pierre Dardot y Christian Laval, entre otros.

En ese marco, Hardt y Negri sostienen que lo común remite a las dos grandes familias de los comunes planteadas por Ostrom: por un lado, la de los bienes comunes materiales o naturales y por otro, los comunes del conocimiento que fundamentalmente se expresan en el universo digital. Unos serían escasos por sus propias características y otros abundantes. A Hardt y Negri les interesan más estos segundos, porque adquieren centralidad en lo que se llama el capitalismo cognitivo, el capitalismo postfordista, donde habría un predominio de trabajo inmaterial o de lo que llaman la producción biopolítica.

Por eso hablan de lo común y no de los comunes, buscando evitar remitir a una idea de un pasado precapitalista implícita en la noción de *commons*. Y, por otro lado, lo común les permite pasar a una filosofía que además le da un sentido afirmativo a su propuesta. En ese marco, sostienen que la noción de desposesión es útil para entender cómo en el neoliberalismo se está saqueado la riqueza realmente existente, pero no para entender cómo se produce nueva riqueza. Y el capitalismo es un sistema que necesita producir nuevas riquezas.

Por eso, ellos van a hablar de la producción biopolítica y de la expropiación de lo común. Sostienen que en la etapa postfordista, se vuelve central el *general intellect*. Pero ese saber social ya no está objetivado en el capital fijo, en las máquinas, sino en el trabajo vivo, repartido en una multitud de trabajadores cognitivos, afectivos, simbólicos, que cooperan de manera descentralizada. De esa manera, a partir de la singularidad de cada uno contribuyen a ese común de manera cada vez más autónoma y serían expropiados por un aparato rentístico que viene a capturar a posteriori la riqueza que producimos en común. Así, existe una contradicción entre la necesidad que tiene el capital de lo común, porque es lo que produce riqueza, y las estrategias de control del capital sobre lo común, como, por ejemplo, la propiedad intelectual. En ese marco, lo común es un concepto central para explicar tanto el funcionamiento de la producción de valor en el capitalismo actual, como la lucha por superarlo. Esas capacidades que se desarrollan en la cooperación en el terreno productivo son necesarias en la propia transformación política basada en la participación y la autonomía.

Por el contrario, Dardot y Laval señalan que Hardt y Negri confían demasiado en las nuevas tecnologías, en las contradicciones internas del capital, subestimando el modo en que el capital organiza efectivamente la cooperación social. Los franceses estudian la racionalidad gubernamental neoliberal, que se basa en la competición, en la maximización y en la empresarialización de nuestras vidas y que destruye las condiciones de vida del propio planeta. El capitalismo contemporáneo busca transformar cada relación social, sometiéndola a la reproducción ampliada del capital. Por ello, plantean la necesidad de reorganizarnos de acuerdo con la lógica de lo común, conjugando la defensa de la ecología con el anticapitalismo.

Recuperando la dimensión institucional que marcaba Ostrom, señalan que los bienes no son comunes por sus propias características, sino por cómo los instituímos socialmente, con nuestras prácticas de cooperación social. Pero los autores van más allá, al pensar a lo común como un principio político alternativo al capitalismo neoliberal. Conjugando el *munus* latino y el *koinonein* aristotélico, van a pensar lo común como un principio político que establece la co-obligación entre quienes participan en una misma actividad y a partir del cual se pueden instituir y preservar distintos comunes. En ese marco, se vuelve central la *praxis instituyente*, que no solo modifica el entorno sino también a sus propios actores, manteniendo unidos el ideal democrático y las formas institucionales que se adoptan. En este sentido, *lo común* sería una construcción política que conduce a introducir en todas partes la forma institucional del *autogobierno*. Asimismo, la política de lo común buscaría reorganizar la sociedad haciendo del *derecho de uso* el eje jurídico, en detrimento de la propiedad (Hardt y Negri 2015, 524).

En ese marco, lo común configura un principio político que anima la institución de formas de autogestión y autogobierno entre sujetos que están unidos por una obligación recíproca que surge de la actividad conjunta. A diferencia de quienes sostienen que la privatización de todo es la única garantía de sustentabilidad, la defensa y la promoción de lo común conjuga la búsqueda de un mundo más igualitario, económica, ecológica y socialmente sustentable y radicalmente democrático, ya que son los propios participantes quienes construyen lo común sin esperar que las soluciones vengan del binomio Estado-mercado. Por eso mismo, la política de lo común no debería justificarse sólo en términos de eficiencia, sino fundamentalmente en términos de emancipación, igualdad, justicia, y sostenibilidad.

Bibliografía

Bollier, David. 2016. *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Buenos Aires: Sursiendo; Traficantes de Sueños; Tinta Limón; Cornucopia; Guerrilla Translation.

Coriat, B. (2015). Qu'est ce qu'un commun? Quelles perspectives le mouvement des commons ouvre-t-il à l'alternative sociale. *Les possibles*, 5, 18-24.

Dardot, Pierre y Christian Laval. 2015. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

Economistas sin Fronteras. 2015. "El procomún y los bienes comunes". *Dossieres EsF*, No.16.<http://www.ecosfron.org/wp-content/uploads/DOSSIERES-EsF-16-El-procom%C3%BAn-y-los-bienes-comunes.pdf>

Gherzi, Enrique (2021) *La privatización del mar*, STO.

Hardt, Michael y Antonio Negri. 2011. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.

Hardt, Michael y Antonio Negri. 2017. *Assembly*. Nueva York: Oxford University Press.

Harvey, David. 2007. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

Harvey, David. 2011. "The Future of the Commons". *Radical History Review* 109: 101- 107. <https://doi.org/10.1215/01636545-2010-017>

Ostrom, Elinor. 2011. *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.