



La experiencia situada de lo común y la responsabilidad compartida

Nuestro mundo contemporáneo está atravesado por múltiples crisis: democrática, económica, sanitaria y, más profundamente, crisis del *nosotros*. La pregunta por lo común reaparece no como nostalgia comunitarista ni como ideal moral abstracto, sino como una urgencia ética y política. No se trata simplemente de cómo convivir, sino de cómo sostener una vida compartida en condiciones de pluralidad, conflicto y vulnerabilidad. En este horizonte, el pensamiento de Marina Garcés en *Un mundo común* y la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty ofrecen herramientas decisivas para comprender lo común no como identidad, pertenencia o sustancia, sino como experiencia situada, encarnada y siempre inacabada.

Según Franco (2021), lo *común* es un concepto “ético y político” que refiere a “las relaciones entre las personas dentro de una colectividad, comunidad política y cultural”, y se articula en torno a valores como “la fraternidad, la responsabilidad, la solidaridad, la reciprocidad, la igualdad e, incluso, la justicia”. Esta definición sitúa lo común más allá de la mera cooperación instrumental, se trata de una forma de vida compartida orientada por la pregunta “cómo deberíamos vivir con los otros”, desde “el respeto y la dignidad” (Franco, 2021). De ahí que uno de sus presupuestos fundamentales sea que “no existe un ‘yo’, sino que es un ‘yo’ engarzado en una comunidad” (Franco, 2021). Esta afirmación, lejos de negar la singularidad, desmantela la ficción moderna del individuo autosuficiente y sitúa la subjetividad en el plano de la interdependencia y la relación.

Esta concepción relacional del sujeto encuentra un punto de convergencia profundo con la fenomenología de Merleau-Ponty, para quien la conciencia no es una instancia pura que observa el mundo desde fuera, sino un cuerpo situado que lo habita. La percepción no es un acto interior, sino una apertura corporal al entorno compartido. El mundo no es objeto frente al sujeto, sino un horizonte de sentido siempre ya vivido con otros. De ahí que toda experiencia sea,

desde su origen, intersubjetiva, porque no existimos primero como individuos aislados para luego entrar en relación, sino que nos constituimos en la trama de relaciones que nos precede y nos excede. Pensar lo común desde esta clave implica comprenderlo no como estructura abstracta, sino como textura vivida de cuerpos, gestos, afectos y prácticas.

Marina Garcés radicaliza esta intuición al afirmar que el mundo ha dejado de ser un objeto. Ya no es “objeto cosmológico (estudiado en su orden), objeto científico (analizado en su funcionamiento), objeto lógico (pensado en su función de verdad), objeto político (diseñado en vistas a la sociedad futura), objeto de la producción (explotado en su riqueza), objeto estético (admirado en su belleza o repudiado en su fealdad), objeto místico (pensado desde sus límites)” (2013, p. 13). Frente a la pretensión moderna de totalizar y dominar el mundo —expresada, por ejemplo, en la definición wittgensteiniana del mundo como “totalidad de los hechos”—, Garcés propone la noción de mundo común como aquello que “nos inscribe en la continuidad de los seres inacabados y hace de ella nuestra situación” (Garcés, 2013, p. 13). No hay exterioridad desde donde controlar el mundo porque estamos siempre dentro de él, implicados en su fragilidad y responsables de su sostenimiento.

Esta concepción se articula con lo que Garcés denomina “la potencia de la situación”: “cada situación como una conjunción concreta de cuerpos, sentidos, silencios, alianzas, quehaceres, rutinas, interrupciones, etc., que dibujan un determinado relieve y no otro” (2013, p. 12). La situación no es un mapa de posibilidades abiertas, sino que es un relieve específico de fuerzas, tensiones y vulnerabilidades. Pensar lo común desde la situación implica renunciar a modelos universales de comunidad para asumir la tarea más exigente de habitar lo que hay, con otros, desde la contingencia y la incompletud.

Desde esta perspectiva, lo común adquiere especial relevancia en sociedades plurales, donde, como señala Franco (2021), constituye “una ventaja en las sociedades plurales en las que nos encontramos”. Sin embargo, esta ventaja solo puede desplegarse si lo común no se transforma en un nuevo universalismo homogeneizador ni en una moralización del nosotros. Aquí resulta clave la reflexión de Paul Ricoeur, quien sostiene que ética y justicia son “intrínsecamente relacionadas, pues en la búsqueda de la vida buena, de la felicidad, en este vivir-juntos y reconocernos, la justicia será un componente insoslayable” (citado en Franco, 2021). Lo común no es únicamente afecto compartido o identidad colectiva, sino una estructura ética que articula vida



buena, reconocimiento y justicia. Sin justicia, el nosotros se convierte en coartada moral; sin reconocimiento, la justicia se vacía de contenido relacional.

Axel Honneth profundiza esta idea al definir el reconocimiento como “el acto expresivo a través del cual [este] conocimiento se confiere con el significado positivo de una afirmación” (Honneth & Margalit, 2011, p. 115). Este acto, siempre público, implica una asignación de valor de un sujeto a otro y supone suspender, aunque sea momentáneamente, la tendencia a la autoafirmación y a la centralidad del yo. Sin embargo, cuando el reconocimiento se institucionaliza sin cuestionar las estructuras de poder que lo distribuyen, puede convertirse en una nueva forma de jerarquización simbólica. En ese caso, lo común deja de ser espacio de encuentro para transformarse en un campo de competencia identitaria.

Este riesgo se manifiesta con claridad en muchas luchas contemporáneas en torno a la raza, el género y la diferencia. En las luchas antirracistas, lo común a veces no logra ser tan abarcativo en lo central —lo humano— y se convierte en un espacio que jerarquiza patrones identitarios funcionales a la representatividad o al capital simbólico. En el movimiento de los derechos civiles, por ejemplo, se invisibilizó históricamente a las mujeres debido al modo en que la feminidad fue utilizada en los arquetipos raciales masculinos.

Por otro lado, muchas mujeres racializadas han quedado excluidas de movimientos feministas blancos que generalizan la experiencia de lo que significa ser mujer desde una vivencia muy concreta —cis, blanca, de clase media o alta, educada y capaz—. Surge entonces la pregunta por las historias que quedan sin contar, por quién habla en nombre de otras y desde qué lugar. Estas tensiones revelan que lo común no puede construirse sin tolerar la ambigüedad, sostener las contradicciones, asumir la existencia de un “enemigo interior” —una herida estructural que no se resuelve en una síntesis reconciliada— y abrirse a la aparición de una “tercera cosa” que emerge cuando dos posiciones se apropian mutuamente sin anularse. Como lo expresó Audre Lorde, “the master’s tools will never dismantle the master’s house¹” (1983, p. 99), pero quizás esos mismos lenguajes puedan ser desviados, resignificados y reapropiados para producir una cultura de oposición desde dentro.

Estas reflexiones adquieren especial densidad cuando se sitúan en los llamados “países de la periferia” (Franco, 2021). Allí, las prácticas comunitarias

¹ “Las herramientas del amo jamás desmantelarán la casa del amo”.



no pertenecen a un afuera puro del capitalismo global ni a una identidad esencializada, sino que están profundamente atravesadas por sus redes. Sin embargo, en esta periferia existen casos particulares que no pueden ser reducidos a modelos universales. El concepto de *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, por ejemplo, ha sido presentado como alternativa a “la matriz lineal del progreso y el desarrollo, de la vida dirigida al consumo y la explotación”, apuntando a “la necesidad de encontrar un equilibrio entre los recursos y las necesidades humanas respetando la alteridad que enriquece nuestras vidas, la naturaleza y los derechos de las generaciones futuras” (Franco, 2021). No obstante, este concepto ha sido frecuentemente generalizado, instrumentalizado y vaciado de su densidad histórica por una academia capitalina, blanca y masculina que lo convirtió en objeto de tesis, investigaciones y políticas públicas sin participación real de los pueblos indígenas. Aunque inscrito en la Constitución, el *Sumak Kawsay* se transformó, en muchos casos, en una palabra sin mundo: un significante despojado de las prácticas que le daban sentido.

Pensar lo común exige situarlo, es decir, responder a las lógicas culturales propias de una sociedad, pero también a los procesos históricos que la han configurado. No hay un modelo exportable de comunidad: hay prácticas situadas de cuidado, reciprocidad y justicia que emergen en contextos específicos, atravesadas por tensiones, conflictos y contradicciones. Además, para Garcés (2017), pensar lo común nos invita a realizarnos algunas preguntas:

1. Lo común como pregunta abierta: ¿qué implica un mundo común?
2. La hospitalidad: ¿qué sucede si se abren los espacios de toma de decisiones? La hospitalidad, como práctica política, será clave para la construcción de espacios donde las personas involucradas se puedan sentir acogidas y reconocidas como parte fundamental de un proceso.
3. Otras narrativas: ¿cómo se generan otros relatos desde lo concreto y lo situado?
4. Desde el hacer: conectado con la vida agrícola campesina, donde si no se hace, no se come; del mismo modo, si no se hace, no hay cambios.

Estos pilares permiten pensar lo común más allá del discurso y de la representación, como práctica encarnada que transforma las condiciones materiales de vida. En este sentido, lo colectivo no necesita necesariamente visibilidad para existir. Sin embargo, en las lógicas contemporáneas de la comunicación política, si no se muestra lo que se hace, no es activismo y no



genera seguidores. Esta exigencia de exposición constante produce una mutación del sentido de lo colectivo, que deja de orientarse por la sostenibilidad de la vida compartida para orientarse por la circulación simbólica, el capital social y la validación pública. En ese contexto, el poder vuelve a transmitirse a través de jerarquías internas al grupo, reproduciendo formas de dominación que lo común pretendía desactivar.

Pensar lo común exige, entonces, una ética de la opacidad, de la lentitud y de la atención situada. No toda práctica debe ser visible, no toda acción debe ser narrada, no todo vínculo debe ser traducido en capital simbólico. Lo común no es espectáculo, sino sostenimiento; no es identidad, sino relación; no es promesa de armonía, sino trabajo constante sobre el conflicto. En este sentido, la concepción de Garcés converge profundamente con la fenomenología de Merleau-Ponty: ambas rechazan la idea de un sujeto soberano y de un mundo disponible, y apuestan por una ontología de la interdependencia, la vulnerabilidad y la incompletud.

Las crisis múltiples y la tentación constante de refugiarse en identidades cerradas, nacionalismos excluyentes o soluciones tecnocráticas, la apuesta por lo común aparece como una tarea radicalmente política. No porque prometa una unidad sin fisuras, sino porque insiste en que ninguna vida es vivible sin otras vidas, ningún cuerpo es autosuficiente, ninguna libertad es posible sin justicia compartida. Como afirma Garcés, se trata de “educarnos a nosotros mismos para construir, juntos, un mundo más habitable y más justo” (2017).

Lo común, así entendido, no es un ideal a conquistar, sino una situación a habitar: un relieve de cuerpos, voces, silencios, heridas y alianzas que, en su fragilidad misma, nos obliga a pensar y practicar otras formas de estar juntos. En esa tensión inacabada entre vulnerabilidad y responsabilidad se juega hoy la posibilidad misma de un mundo compartido.

Referencias bibliográficas

- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Esposito, R., Molinari Marotto, C. R., & Nancy, J.-L. (2003). *Communitas origen y destino de la comunidad* (1 ed). Amorrortu Editores.
- Franco, I. G. (2021). *El problema de lo común*. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Ediciones Bellaterra.



Lorde, A. (1983). The master's tools will never dismantle the master's house. En C. Moraga & G. Anzaldúa (Eds.), *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Persephone Press.

Moliner, S., & Pérez, D. (2021). *Grigri Pixel. Prácticas y éticas de lo común*. <https://arts.recursos.uoc.edu/grigri-pixel/es/>

Diego Rodríguez Estrada

Director y editor general

drodriguez@ioaotavalo.com.ec

ORCID:[0000-0001-8896-6771](https://orcid.org/0000-0001-8896-6771)

DOI: [10.51306/ioasarance.056.01](https://doi.org/10.51306/ioasarance.056.01)

Instituto Otavaleño de Antropología.
(Otavalo. Ecuador)