

## *Lo común y el mundo en común<sup>1</sup>.*

### *Una reflexión desde el pensamiento arendtiano<sup>2</sup>.*

A Nora Rabotnikof, mi maestra siempre.

#### *The Common and the World in Common. A Reflection from the Arendtian Thought.*

To Nora Rabotnikof, my teacher always.  
(Publicado en Daimon 2020)

**Resumen:** A la luz de la propuesta arendtiana de espacio público, en este artículo se analiza uno de los conceptos que más interés está despertando en el contexto de la llamada filosofía política continental: lo común. Desde una revisión comparada con la obra de C. Laval y P. Dardot enfrento los siguientes interrogantes: ¿Qué perspectivas abre la obra arendtiana en la actual reflexión sobre lo común como principio político articulador? ¿Qué nuevas cuestiones suscita la idea de espacio público como comunidad política de Arendt al confrontarla con la propuesta de lo común?

**Abstract:** In the light of the arendtian proposal of public space, this article discusses one of the concepts that is arousing the most interest in the context of the so-called continental political philosophy: the common. From a revision to the work of C. Laval and P. Dardot, I face the following questions: What perspectives does the arendtian work open in the current reflection on the common as an articulating political principle? What new questions raise the idea of public space as Arendt's political community when confronted with the proposal of the common?

**Palabras clave:** Espacio público, espacio de aparición, mundo en común, lo común, ley, institución, Estado

**Keywords:** Public space, space of appearance, world in common, the common, law, institution, State

### *Introducción*

Los pensadores C. Laval y P. Dardot publicaron su libro *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI* en 2014, en la versión original francesa. En este trabajo, definen lo común como principio político y por tal entienden “esa actividad de deliberación con la que los hombres se esfuerzan por determinar juntos lo justo, así como la decisión y la acción que proceden de esa actividad colectiva” (Laval y Dardot, 2015, 660). Desde tal definición, hacen una defensa

---

<sup>1</sup> Este texto ha sido realizado en el marco del proyecto internacional Re-invenções de lo común y nuevos antagonismos políticos. Líder: Laura Quintana. Proyecto Intertitucional-internacional CLASO. (2016-2019).

<sup>2</sup> Versiones germinales de este artículo fueron presentadas en dos encuentros: V Congreso Iberoamericano de Filosofía, celebrado en Ciudad de México del 19 al 21 de junio del 2019; 19 Congreso Internacional de Filosofía de la AFM, 14 de noviembre de 2018. Agradezco a los y las colegas que asistieron a las presentaciones, quienes con sus comentarios ayudaron a afinar algunas de las ideas aquí recogidas.

del autocontrol democrático, esto es, de la capacidad de autogobierno de los sujetos mediante la participación en la esfera pública. En este punto, su propuesta coincide con la arendtiana de la acción en el espacio público. La concepción de los pensadores franceses enfatiza una idea de ciudadanía como principio de articulación que afecta a las diferentes posiciones subjetivas del agente social. Para ellos, la construcción de una identidad ciudadana democrático-radical es la construcción de un "nosotros" preciso para actuar en política y transformar la realidad, permitiendo la identificación de quienes combaten las diferentes formas de dominación. Esta propuesta los lleva a reducir drásticamente, hasta el punto de casi eliminar, el papel de las instituciones del Estado buscando, desde la inspiración de Castoriadis, la autoinstitución de la sociedad.

Para Arendt, en cambio, si bien es imposible imaginar una ciudadanía que no comporte una dimensión colectiva - lo que precisamente señala la noción de "comunidad política" entendida como "comunidad de ciudadanos"-, no es inevitable que la comunidad sea definida en términos de *lo común*, y menos aún que eso común suponga la supresión del papel de las instituciones del Estado. Desde sus primeros escritos, Arendt critica la identificación de la comunidad de ciudadanos con la nación o con una idea sustantiva de comunidad, dado que esta identificación no sólo somete a la comunidad a la soberanía del Estado, sino que introduce un dilema en materia de exclusión e inclusión que va en contra de la pluralidad humana reivindicada por Arendt. Sin embargo, esta crítica no le conduce a eliminar el papel del Estado y las instituciones en el proceso de constitución del mundo en común.

En *La condición humana*, la noción de mundo en común aparece vinculada a la de espacio público. Arendt entiende lo público en dos sentidos: como espacio de aparición y como mundo en común. La idea de que el mundo en común es el entramado de artefactos, artificios, instituciones y narraciones que nos permite no "caer unos sobre otros" en nuestro aparecer en el espacio público será el recurso hermenéutico y analítico que utilizaré para defender la necesidad de un marco institucional como estructura que liga, mejor, re-liga a la

comunidad política<sup>3</sup>. Se trata de repensar lo común, sin caer en voluntarismos o decisionismos anti-institucionalistas.

Lo que me propongo a continuación es repensar el concepto de “común”, a la luz del entramado teórico de *La condición humana*. Vincularé críticamente la propuesta arendtiana de mundo en común y la noción de ‘lo común’ propuesta por Laval y Dardot. Desde una revisión crítica comparada, enfrentaré los siguientes interrogantes: ¿Qué perspectivas abre la obra arendtiana en la actual reflexión sobre lo común? ¿Qué nuevas cuestiones suscita la idea de espacio público como comunidad política al confrontarla con la propuesta de lo común entendido como principio articulador?

## 1. Lo común como principio

Tras su obra *La nueva razón del mundo* (Laval y Dardot, 2014 [2009]), donde ofrecen un lúcido análisis deconstructivo y crítico del neoliberalismo, Pierre Dardot y Christian Laval presentan en su libro titulado *Común* una propuesta que permitiría —defienden ellos— superar la forma de racionalidad que dicho movimiento económico y político ha supuesto para el siglo XX. Buscan instituir una racionalidad que se rija por criterios diferentes a los del mercado y la propiedad. Para construir tal alternativa se requiere no sólo deconstruir sino también repensar nuevas formas de vida. Tal como plantean, no se puede combatir la racionalidad neoliberal sin dotarse de un nuevo imaginario, sin responder a la pregunta de cuáles son las formas de vida deseables.

---

<sup>3</sup> Nada tiene que ver este re-ligarse con los vínculos que la religión establece entre la comunidad de los creyentes. Arendt alude explícitamente a este concepto en “¿Qué es la autoridad?” (1996, p. 132): “En Roma religión significaba, de modo literal, *re-ligare*, es decir, volver a ser atado, obligado por el enorme y casi sobrehumano, y por consiguiente siempre legendario, esfuerzo de poner los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad. Ser religioso implica estar unido al pasado [...]. Así era como la actividad religiosa y la política podían considerarse casi idénticas [...]. El poder de enlace de la fundación en sí misma era religioso, porque la ciudad también ofrecía a los dioses de la gente un hogar estable [...]”. Esta forma de re-ligar propia del mundo romano, nada tiene que ver con la religión cristiana expresamente criticada en *La condición humana*, (1998 [1958]), donde “revisa cómo en la primera filosofía cristiana, en particular en san Agustín, se apeló como principio de unión a la caridad. La fraternidad que unía a los cristianos los convertía en una comunidad no política, incluso antipolítica dado que la estructura de la vida comunitaria se modela a partir de relaciones familiares de dependencia. La no-mundanía de las comunidades cristianas radica en la seguridad de que este mundo es finito. La esperanza cristiana se orienta hacia un fin del mundo, hacia otro mundo más allá. La lección que extrae Arendt de estas reflexiones es que la ética cristiana de la fraternidad, ligada a la idea de un más allá, es profundamente antipolítica.” (Muñoz, 2016, 143). Como bien señala García (2015, p. 91): “La hermandad y la caridad no bastan ni pueden fundar la esfera pública porque son asuntos de índole privada. El mundo solo puede dar lugar a un espacio público si es perdurable o, por lo menos, durar más allá de la generación de los vivos. Un mundo mortal, concebido como lugar de tránsito de un alma, ella misma inmortal, no es el mundo público.”.

Esta alternativa consiste, en uno de sus ejes, en romper con la identificación de lo común con lo público y estatal. Para ellos, lo público entendido como lo común estatal no es más que una suerte de simulacro de lo común que lo falsea. No se trata únicamente de contraponer lo común a la propiedad privada o incluso a la propiedad pública, se trata de extirpar el vínculo con la propiedad. Según Dardot y Laval, es imprescindible distanciar el concepto de lo común de la noción de propiedad. Así, ellos lo definen como lo inapropiable en un sentido absoluto, lo no patrimonial, aquello que no puede ser monopolizado ni por sujetos individuales ni por instituciones. Desde esta caracterización buscan sostener que lo común debe constituirse como principio político fundamental. En él convergerían los movimientos sociales en contra del neoliberalismo y sus lógicas de acumulación, privatización y cercamientos.

Pero, vayamos más despacio, podemos sintetizar en tres los ejes que estructuran la propuesta de lo común: 1) Lo común es un principio político que motiva la construcción y resguardo de esferas comunes de las que depende la vida. 2) El núcleo de lo común es un derecho de inapropiabilidad que debe instituirse en oposición al derecho absoluto de propiedad. 3) El principio político de lo común se entiende en términos de autogobierno, esto es, como un modo de construcción y gestión de lo común a través de prácticas sociales de comunidades comprometidas en la defensa de los comunes.

Estas cuestiones se abordan en las tres partes del libro. La primera define lo común. Se trata de un trabajo de búsqueda de la génesis del concepto y de depuración de éste. Los autores ponen especial énfasis en deslindar lo común no sólo de la propiedad privada sino muy especialmente de la propiedad pública y estatal. En este sentido, señalan que las formas de propiedad pública no constituyen una protección de lo común sino una forma colectiva de propiedad privada reservada a la clase dominante (Laval y Dardot, 2015, 19). En esta primera parte, los autores problematizan la apropiación hecha por los comunismos de Estado del concepto de lo común. Buscan deslindarse de la estatización de lo común para pensar en la posibilidad de otro modelo económico, político y social.

En la segunda parte, se nos muestra cómo fundar un derecho de lo común. Se trata en esta sección de ofrecer una visión alternativa del derecho en la que éste se descubre como praxis instituyente y se caracteriza por la productividad, autonomización y emancipación que echaban en falta en el derecho consuetudinario. La praxis instituyente es entendida como una

«autoproducción de un sujeto colectivo en y mediante la coproducción continua de reglas de derecho» (Laval y Dardot, 2015, 505). Y este aspecto instituyente es central, dado que «lo común nunca se presenta bajo la forma de un esquema universal preparado para su uso, como una fórmula de acción que se podría trasponer a todos los dominios» (Laval y Dardot, 2015, 511). Lo común consiste en una labor continua y nunca terminada de autoproducción inestable y permanentemente re-definible.

En la tercera y última parte, se articulan nueve propuestas políticas para imaginar una organización social y política a través del autogobierno. Esta es, sin duda, la parte más débil argumentativamente hablando. En lo general, defienden que es mediante la creación de instituciones con reglas coproducidas por parte de las comunidades como puede articularse una propuesta política en la que lo común sea el centro. En este punto coinciden parcialmente con Elinor Ostrom. Aunque en su planteamiento desean ir más allá de la propuesta de Ostrom, en tanto ella no alcanza a defender una internacionalización de estos procesos de administración de lo común. En *Governing the Commons* (Ostrom, 1990), la Premio Nobel de Economía recopiló varios estudios de caso sobre la gestión colectiva de bienes comunes (bosques, sistemas de riego, pesquerías) y planteó que bajo ciertas condiciones eran mejor gobernados por las comunidades que por el Estado y el mercado. En este trabajo demostró que no había fundamento científico en las políticas públicas que recomendaban la privatización o estatización como única vía de buena administración, pretextando que, si la gestión y administración estuviera a cargo de las comunidades, éstas sobreexplotarían y agotarían los recursos. Elinor Ostrom defendió la posibilidad de administrar lo común a través del establecimiento de instituciones y sistemas que no son impuestos desde arriba, sino que responden a las características, particularidades y modos de hacer de las comunidades (Marín, 2018, 412). En este punto, Laval y Dardot reconocen el importante aporte de Ostrom, pero lo consideran insuficiente dado que, a su entender, la noción de *bienes comunes* responde a una tradición de la economía neoclásica que escinde lo económico y lo político. Desde esta escisión no es posible la erradicación del vínculo entre los bienes comunes y el concepto de propiedad. Laval y Dardot, en cambio, proponen un tránsito de la categoría *bienes comunes* a la de *comunes* que definen como “objetos de naturaleza muy diversa de los que se ocupa la actividad colectiva de los individuos” (Marín, 2018, 411). Este giro tiene como trasfondo el postulado la inapropiabilidad. Para ellos, ciertas esferas deben ser

inapropiables. La noción de bienes comunes proporciona un marco de interpretación restringido a la lógica del mercado - al igual que las mercancías, pueden ser comprados, vendidos o poseídos-; los comunes, en cambio, permiten un uso político y reivindicativo más amplio al comprender todo aquello que las comunidades consideren como fundamental para la vida y que no debe ser privatizado o convertirse en objeto de lucro.

La noción de común, en los términos propuestos por Laval y Dardot en su obra, cuestiona el derecho absoluto de propiedad, y con ello establecen una convergencia con los movimientos sociales en contra del neoliberalismo y sus lógicas de acumulación y privatización. Para ellos, es mediante la creación de instituciones con reglas coproducidas por parte de las comunidades como puede articularse una propuesta política en la que lo común sea el centro.

Esta propuesta no significa que lo común sea entendido como “la cosa de nadie”, “lo de nadie”, “como un *res nullius* sino como un espacio donde los participantes o integrantes establecen autónomamente y de manera conjunta estrategias y normas para administrar y hacer uso del bien común.<sup>4</sup> Y donde estas se deben poder redefinir o modificar según la ocasión” (Straehle, 2015, 185).<sup>5</sup> En palabras de los autores, “lo común debe ser pensado como co-actividad, y no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión” (Laval y Dardot, 2015, 57). Una co-actividad que no cesa y que funciona y se renueva una y otra vez en virtud de la reciprocidad y del compromiso de sus participantes.

## 2. El Estado y lo común

---

<sup>4</sup> El filósofo español Antonio Campillo en *Tierra de nadie* (2012) nos ofrece una muy valiosa reconstrucción de la noción jurídica de *res nullius* y su importancia en la historia de Occidente -desde el Imperio romano hasta la expansión colonial de la Europa atlántica-. Campillo defiende en este texto que el concepto de ‘tierra de nadie’ entendido como patrimonio común de la humanidad, nos conduce a pensarnos no cómo propietarios sino como ‘usufructuarios pasajeros’ de tal patrimonio que debe estar regido por un sistema de gestión mundial y supraestatal. En su libro *Un lugar en el mundo*, (2019) Campillo aborda un asunto prácticamente ignorado por Laval y Dardot: el sentido que debe darse al principio filosófico de “inapropiabilidad” en el contexto de la crisis ecológica global. Estos trabajos son sin duda de absoluta pertinencia dado del trasfondo arendtiano de ambas obras, y darían pie para una confrontación con la propuesta de lo común aquí discutida. Con todo, nos abrirían a nuevas discusiones que debemos posponer por ahora. Agradezco la sugerencia de un/a dictaminador/a de este texto.

<sup>5</sup> En su excelente reseña, Straehle mantiene una posición ciertamente crítica: “La tesis defendida rezuma de voluntarismo, así como de un considerable idealismo, el cual se preocupa mucho más por discutir a nivel teórico qué es lo común que por problematizar sus ambivalencias o resignificaciones posibles al nivel de los hechos o por estudiar las resistencias que ofrece o puede ofrecer la realidad”.

Es claro que una sombra recorre este libro: el comunismo. Desde el primer capítulo de la primera parte los autores comienzan haciendo un análisis de distintos modelos de comunismo. Se centran particularmente en los modelos de Proudhon y Marx. Su interés estriba no sólo en tomar distancia de ellos sino también en mostrar en qué sentido suponen una deformación del concepto de lo común. En el segundo capítulo, los autores pretenden evidenciar que “la supuesta «realización» de lo común a través de la propiedad de Estado no ha sido -en todos los casos- más que la destrucción de lo común por parte del Estado” (Laval y Dardot, 2015, 65). En el capítulo quinto, afirman que la propuesta de Negri y Hardt constituye un híbrido confuso de Marx y Proudhon. “Ello supone no limitarse a los postulados sociológico o económico, que plantearían que lo común nace «naturalmente», ya sea de la vida social, ya sea de la acumulación de capital. Necesitamos concebir otro modelo teórico de lo común, que dé mejor cuenta de la creatividad histórica de las personas y que sea en consecuencia más «operativo» en el plano estratégico” (Laval y Dardot, 2015, 258).

No se trata, para Laval y Dardot, de conformarse con un conjunto de instituciones que combinen la economía de mercado con amplios servicios públicos y protección social. Este papel asignado al Estado supone para ellos una operación desde arriba que trae consigo la cesión de la administración de lo común. Esto inhibe el principio político de lo común que obliga a actuar en común para producir normas morales y jurídicas que regulen la acción (Laval y Dardot, 2015, 29). Se trata enfáticamente de desligar lo común del Estado. Lo común es algo público, no estatal. Así nos dicen: “Es la actividad de puesta en común lo que hace existir lo común de la comunidad política (...), todo verdadero común político debe su existencia a una actividad sostenida y continua de puesta en común” (Laval y Dardot, 2015, 266).

En este punto, los autores polemizan con la interpretación que Arendt hace de Aristóteles: “Esta última [Arendt] entiende la «puesta en común de las palabras y de las acciones» como una actividad que sólo puede tener lugar en el interior de un marco previo planteado por el legislador como «arquitecto» de la constitución” (Laval y Dardot, 2015, 266). En cambio, para Dardot y Laval, “lo común procede de una actividad de puesta en común que es productora de derecho [...], excluyendo que este derecho pueda ser un derecho de propiedad sobre lo común” (Laval y Dardot, 2015, 270). Dejaré esta polémica aquí para

retomarla en el siguiente apartado donde examino con detenimiento la concepción del espacio público que nos ofrece Arendt.

### **3. El mundo en común como comunidad política**

Vamos a confrontar la mirada arendtiana al mundo en común con la propuesta que acabamos de analizar acerca de lo común como principio político de autoinstitución. Comenzaré recuperando de *La condición humana* los dos sentidos de lo público que mencioné brevemente en la introducción. Arendt distingue dos sentidos para la noción de espacio público: por un lado, es el espacio de aparición, “todo lo que aparece y como tal puede ser visto y oído por todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia -algo que ven y oyen otros al igual que nosotros- constituye la realidad” (Arendt, 1998 [1958], 59). En este sentido, “[lo] público, como lugar de apariencias, permite así que las obras y las palabras sean mutuamente reconocidas y apreciadas, y que la pluralidad constitutiva de la condición humana se manifieste” (Rabotnikof, 2005, 115). Es la presencia de los otros la que nos asegura la realidad (Arendt, 1998 [1958], p. 59) del mundo y de nosotros. Esta conceptualización del espacio público como ámbito que surge de la acción y la palabra pone de manifiesto su fragilidad, en tanto no implica la institucionalización, ni la continuidad. Por otro lado, el espacio público es entendido por Arendt como “el propio mundo, en tanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. (...) Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tiene en común (...) El mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 1998 [1958], 61-62). En este segundo sentido, Arendt está aludiendo no sólo al conjunto de cosas creadas o fabricadas sino también, y muy especialmente, a las instituciones, las narraciones y los significados compartidos.

Mundo en común y pluralidad están intrínsecamente vinculados: “Mundo en común y pluralidad son dos caras de la misma moneda. La ausencia de un marco de referencia común, que se da en situaciones de aislamiento y privación radical, está íntimamente relacionada con la ausencia de pluralidad, con una visión del mundo sustancialmente común, con la homogeneidad” (Rabotnikof, 2005, p. 115).

Al igual que Dardot y Laval, Arendt se interesa por recuperar el mundo en común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana. Pero con la ventaja, frente al modelo de los franceses, de que este mundo en común se entiende permeado de pluralidad. Por otro lado, este mundo en común requiere de un piso: el conjunto de leyes que, a modo de muralla, sostienen la posibilidad de la política entendida como acción espontánea en comunidad. Desde la Grecia antigua hasta las revoluciones modernas, el *nomos* se presenta entonces como la condición pre-política de la política. El espacio público, en tanto mundo en común, es un espacio intersticial o *entre* que en última instancia está delimitado y condicionado artificialmente, y “cuyo propósito [consiste] en «corregir» a nivel político la *physis*, que ha [...] hecho a los hombres desiguales, y convertirlos en iguales (*isotes*) en el contexto de la polis” (Arendt, 1998 [1963], 39).

Es en este punto donde Dardot y Laval se distancian de Arendt. Para ellos, el derecho ha de ser instituido desde lo común. No es pre-político, sino fruto de la acción. En cambio, Arendt nos dice: “Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana, es un desierto” (Arendt, 1997, p. 129).

La comunidad política requiere de la ley para el ejercicio de la *polis*, vale decir, de la democracia. Gracias a la ley se establecían en la Grecia antigua unas normas desde las cuales impedir o hacer frente a la tiranía, y también las leyes tenían como meta evitar que la ciudadanía cayera en la barbarie. Siguiendo la lectura de Edgar Straehle, “[es] preciso resaltar que el *nomos* no solamente tiene el cometido de instituir un espacio de libertad, pues también alberga el propósito de trazar e imponer los límites de una acción que de lo contrario estaría condenada a caer recurrentemente en la citada *hybris*. Que la acción sea el rasgo central y más eminente de la política no significa que ésta deba ser exclusivamente reducida a la acción” (Straehle, 2018, 89-90).

Esta interpretación que puede extraerse de *La condición humana* debe completarse. Estoy de acuerdo con Straehle en que Arendt no concordaba tanto con la concepción griega del *nomos*, y sí, en cambio, con la *lex* romana. Esta apreciación es importante para el hilo de nuestra argumentación debido a que la *lex* romana se caracteriza por ser inherentemente relacional y política: “La *lex*, que Arendt entiende desde el verbo «ligare», no aparece como

la institución artificial de un espacio común sino como un vínculo duradero” (Straehle, 2018, 92). La ley, nos dice Arendt en *¿Qué es la política?*, es lo “que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos” (Arendt, 1997, 120).

Pues bien, si es la *lex* romana y no el *nomos* griego, el concepto recuperado por Arendt para pensar la institución de la *polis*, entonces es el mismo acuerdo entre las diversas partes el que permite constituir el espacio intermedio al que Arendt denomina mundo en común. Un espacio público que no sólo se constituye para los habitantes de la *civitas*<sup>6</sup>, sino que puede incluir a los extranjeros e incluso se proyecta, a través de la rememoración de las gestas, hacia el pasado. “De este modo, la capacidad relacional de la *lex* no solamente se proyecta a los contemporáneos, sino que también tiene en cuenta el legado de las generaciones anteriores a la hora de manejar los asuntos políticos. Eso es lo que permite que el espacio intermedio de la política, el famoso *entre*, pueda adquirir una prolongación y consistencia temporal y no quede atrapado en lo volátil y lo efímero de la acción” (Straehle, 2018, 94). Esta lectura nos abre la posibilidad de recuperar la noción de ley como elemento propiamente político, y no pre-político. Las leyes son una precondition para constituir un espacio público, y al mismo tiempo, las leyes se constituyen a través de la acción y el discurso.

Como bien señalan Laval y Dardot, Arendt no cuestiona el papel de la ley para sostener una comunidad política, pero -y esto no parecen notarlo ellos- sí refuta la idea de que la comunidad se origine en la ley o pueda ser garantizada por ésta. Nos dice: “Es como si la muralla de la *polis* y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso” (Arendt, 1998 [1958], 221). De manera que, si bien este matiz abre la posibilidad de pensar una política que no esté restringida al orden de la representación o de la simple institucionalización, no niega la importancia de la ley y la institución.

---

<sup>6</sup> Así, Arendt puntualiza: “Mientras que el *nomos* instauro según la mentalidad de Grecia un espacio de manera artificial y prepolítica, estableciendo violentamente los muros de la *polis* y negando la condición de seres políticos o calificando de bárbaros a los que viven fuera de ellos, en la *lex* el espacio intersticial se gesta desde la relación, con lo que manifiesta un carácter más abierto y desprovisto de violencia que puede abarcar a aquellas personas que no son miembros reconocidos de la *civitas*” (Arendt, 1997, 93).

Esta concepción de la ley no debe confundirse con constitucionalismos de raíz liberal o contra-revolucionaria. No se trata de identificar la legalidad con la legitimidad. Todo lo contrario, recuperando la concepción del poder que se desprende del ensayo *Sobre la revolución*, encontramos una idea de revolución permanente que es constitucional. O, en otros términos, una mirada al poder constituyente de corte republicano. De acuerdo con Miguel Vatter:

Toda constitución republicana conlleva la posibilidad de legalizar la revolución, es decir, de entender el poder constituyente como inmanente a la constitución. Tanto para la teoría como para la historia republicana, la constitución es justamente lo que une de manera indisoluble revolución y legalidad. En el momento en que estos dos se escinden, asumiendo que pueda existir revolución sin legalidad, o que la legalidad niegue la posibilidad de la revolución, estamos fuera del marco republicano: hemos devenido en conservadores o liberales, dependiendo de cuál de las dos opciones se escoja (Vatter, 2017, 150-151).

Se trata entonces de pensar una política democrática revolucionaria, algo así como “repetir el espíritu revolucionario dentro de un marco constitucional” (Vatter, 2017, 139). Esta idea, que podemos encontrar en *Sobre la revolución*, permite a Arendt superar lo que denomina el círculo vicioso de Sieyès. El círculo vicioso consiste en que el comienzo de un nuevo orden legal no está en sí mismo obligado por la ley. Según interpreto la propuesta arendtiana, se trata de pensar una constitución no sólo como salvaguarda de los derechos individuales y colectivos sino como el espacio de re-ligación de los ciudadanos que les permita “empoderarse”. Es el poder relacional de los ciudadanos el que se convierte en poder constituyente y, al mismo tiempo, el poder constituido en las leyes evita tanto la tiranía como la barbarie. En este sentido, retomo la interpretación de Brunkhorst, quien sostiene que Arendt, de acuerdo con Jefferson y Trotsky, defiende que “la idea de una revolución permanente es la idea correcta (...), pero el problema es que uno puede evitar la tendencia a la autodestrucción totalitaria de la revolución, solo si es posible constitucionalizar la permanencia de la revolución (e incluir la operación reflexiva de una revolución permanente de la constitución misma)” (Brunkhorst, 2012, 225).

Vinculados íntimamente con esta concepción de la ley y la constitución se encuentran los conceptos de mundo en común y de poder relacional. Arendt señala que el mundo en común llega a ser cada vez que los humanos estamos juntos en el discurso y en la acción, pues se crea un espacio entre los participantes que puede encontrar su ubicación apropiada en todo momento y en cualquier lugar (Brunkhorst, 2012, 225). De este modo, más que

alguna característica que sea común a todos y permita pensar en un “sujeto social” o “sujeto colectivo” — por más construido que éste se presente, tal como proponen Laval y Dardot—, Arendt nos ofrece una idea del mundo en común como el espacio entre («inter-est») que a un tiempo separa y reúne. Es éste el que une a quienes participan (Birulés, 2013, 412). Se requiere cierta clase de relación con otros en este espacio definido por la pluralidad que Arendt denomina «el mundo en común» (Zerilli, 2008, 57).

Si bien es cierto que el espacio público entendido como espacio de aparición es el que permite a Arendt defender una idea de poder relacional y evitar la idea del poder entendido como dominación (Birulés, 2013, 412), sin embargo, este espacio no adquiriría permanencia si no fuera por la otra cara de la moneda, a saber: el espacio público entendido como mundo en común. Ambas miradas son las que pueden ayudarnos a entender la política como práctica de edificación-de-mundo («world-building») consistente en la articulación pública de aquellos asuntos que son de interés común (Zerilli, 2008, 60). Nótese que el mundo en común, este espacio intermedio, que vincula y separa a los miembros de la comunidad, es el que dota de permanencia y continuidad al espacio de aparición. Así, en lugar de pensar a los ciudadanos en términos de sujeto social, tal como parecen hacer Dardot y Laval, Arendt propone que los pensemos como sujetos singulares de una comunidad política cuya condición ontológica es la pluralidad.

Es importante enfatizar que, como señalé anteriormente, Arendt no cuestiona el papel de la ley para sostener una comunidad política, pero -y me importa mucho acentuar este punto- *sí refuta la idea de que la comunidad se origine en la ley o pueda ser garantizada por ésta.*

La política, en el sentido de construcción de mundo en común, implica una articulación de intereses que no está guiada por cuestiones utilitarias; no es un medio para un fin (Birulés, 2013, 412); no obedece a la lógica instrumental; no es el ámbito de lo calculable sino de la acción que es constitutivamente impredecible. Está constituida por un conjunto de acciones comunes significativas que se sostienen en -y al mismo tiempo hacen posible- una preconcepción compartida de la realidad. A partir de esas acciones se estructura un espacio para la igualdad y la libertad. De ahí que, como ya he dicho antes, en lugar de pensar a los ciudadanos en términos de sujeto social, Arendt los piense como sujetos singulares de una pluralidad que se constituye como comunidad política. De este modo, el «nosotros» que

reivindica ese principio político de lo común, pasará a entenderse como un logro frágil; un logro alcanzado gracias a la práctica de la libertad en el marco de una comunidad plural. Se trata entonces de enfatizar el carácter contingente, que no arbitrario, de esta comunidad política. Por lo que hemos visto hasta aquí, este carácter fundamentalmente contingente es la condición del poder creador-de-mundo («world-creating»). Se trataría de la constitución de un «nosotros» frágil y siempre en cuestión, ya que “concierno al acontecimiento y no a la representación” (Birulés, 2013, 413).

#### **4. Sobre la constitución de la República**

Una lectura que puede desprenderse del análisis del ascenso de lo «social» que elabora Arendt en *La condición humana* es la de entender el Estado soberano moderno como el gran enemigo de la ciudadanía republicana. Así, Nora Rabotnikof ha criticado a Arendt a este respecto:

Sociedad y Estado, en su diferenciación y articulación, son el gran blanco de ataque (arendtiano): el Estado soberano moderno es sólo centralización burocrática y la sociedad es sólo sociedad de masas, ambos enemigos de la república de ciudadanos. En ningún momento, los conceptos de sociedad y Estado pueden ser utilizados en función analítica, lo cual dificulta de entrada la posibilidad de pensar, aun con intención normativa, una síntesis entre el republicanismo antiguo y la sociedad y Estado modernos (Rabotnikof, 2005, 147).

A diferencia de Rabotnikof, considero que sí es posible, desde el pensamiento arendtiano, una síntesis entre republicanismo cívico y moderno Estado de derecho. Para dar cuenta de ello, tendré que recuperar las ideas vertidas por Arendt en un texto posterior: *Sobre la revolución*.

Una mirada, aunque sea rápida, a las ideas que pueden recogerse en *Sobre la revolución*, acerca del espacio público como el poder emergente de la acción conjunta, me permitirá enfatizar la tesis de la necesidad de la institución y la ley para la constitución de un espacio para la libertad. La libertad requiere de la constitución de una república. Para Arendt, las constituciones y las instituciones son “el alma de la República” (Arendt, 1998 [1963], 56). Son las instituciones las que garantizan la libertad.

Las instituciones no pueden ser sustituidas por la voluntad. En su defensa del modelo de la revolución estadounidense, Arendt pone de manifiesto que el poder constituyente deriva de autoridades constituidas en instancias previas de autogobierno:

Aquellos que recibieron el poder para constituir, para redactar la Constitución, eran delegados legítimamente electos por cuerpos constituidos; recibían su autoridad desde abajo y, cuando afirmaban el principio romano de que el lugar del poder estaba en el pueblo, no pensaban en términos de una ficción, de un absoluto, de la nación por encima de toda autoridad y más allá de toda ley, sino de una realidad operante: la multitud organizada cuyo poder se ejercía de acuerdo con la ley y limitada por ella (Arendt, 1998 [1963], 166).

Tal como Rabotnikof señala, “si en el caso francés el modelo de institucionalización construido a partir del «acto de constituir» llevó a la revolución permanente o a la imposibilidad de la estabilidad jurídico-política, el caso de Estados Unidos se resolvería con la fundación de una nueva tradición constitucional, que establece poder y lo institucionaliza a través del predominio de la ley” (Rabotnikof, 2005, 145).

Es importante no confundir, entonces, esta insistencia arendtiana acerca del papel de la ley y de las instituciones con lo que ella misma denomina “la cuestión social” en *Sobre la revolución*, o “el ascenso de lo social” en *La condición humana*. Recordemos que, para Arendt, lo social es equivalente a un predominio de la administración de la necesidad a gran escala. Administración extendida que borra la distinción entre lo privado y lo público. De manera que se anula la participación política y se reduce la política a la gestión técnica de los asuntos públicos. Los ciudadanos son situados en una condición de pasividad frente a la burocracia estatal. En tal contexto, el Estado se convierte en el destinatario de los reclamos políticos y en responsable absoluto de la distribución de los bienes y el mantenimiento de la vida. El conformismo y el comportamiento normado se convierten en la actitud predominante de la ciudadanía, impidiendo no sólo su capacidad de actuar, sino la emergencia de la libertad. Cuando lo político se reduce a lo social, la acción política se reduce a conducta instrumental regida por el principio medios-fines.

En efecto, una tensión parece recorrer los textos de Arendt, a saber: por un lado, su crítica al ascenso de lo social, y con ello, al excesivo papel del Estado como administrador de las necesidades de la vida; y, por otro lado, la necesidad de la fundación de un marco institucional, que, inscrito en el mundo en común, permita que “no caigamos unos sobre otros”. Esta tensión puede atisbarse cuando, en *La condición humana*, ofrece una concepción de la política “a la griega”<sup>7</sup>, esto es, donde el diálogo y la acción de los hombres en el espacio

---

<sup>7</sup> No es mi interés aquí entrar en polémicas acerca de si la propuesta arendtiana en *La condición humana* puede ser interpretada como deudora de la concepción agonística griega de la política o no. Desde que en 1951, Hannah Arendt publicara *Los Orígenes del Totalitarismo*, se han hecho de ella todo tipo de interpretaciones:

público se complementan; mientras que, en *Sobre la Revolución*, ensalza una visión de la política “a la romana” que recupera el acto de la fundación como eminentemente político (Straehle, 2018, 81-98).

Considero que es justo en esta tensión donde podemos encontrar el aporte más interesante de la obra arendtiana a la discusión que venimos hilvanando.

En su ensayo *Sobre la revolución*, Arendt reitera el enunciado básico de su teoría del poder comunicativo<sup>8</sup>, haciendo énfasis en los compromisos horizontales garantizados por la pluralidad de opiniones. Distingue entre el contrato social y el contrato mutuo: el denominado contrato social es suscrito entre una sociedad y su gobernante, consiste en un acto ficticio e imaginario en el cual cada miembro entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno, y lejos de obtener un nuevo poder, cede su poder real y se limita a manifestar su “consentimiento” a ser gobernado. En cambio, el contrato mutuo, por medio del cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad. “[Su] contenido real es una promesa y su resultado una «sociedad» o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de «promesas libres y sinceras»” (Arendt, 1998 [1963], 232). Por ello, pese a que las revoluciones son momentos de fundación de la República, su fracaso se debe a la incapacidad de instituir un espacio para el poder político. De hecho, la tesis central de su texto sobre las revoluciones es que “lo realmente revolucionario de las mismas fue el, reiteradamente fracasado, intento de realizar la *constitutio libertatis* —el establecimiento de un

---

para muchos, reivindica un retorno imposible al paradigma de la polis griega en cuanto modelo de espacio público (Pitkin, 1981); para otros, hace una revisión de la política desde una posición conservadora, (Canovan, 2000); para otros más, por el contrario, su pensamiento supone una apuesta por la democracia radical y una defensa de la participación directa (Knauer, 1985). Baste con mencionar, para defender mi apelación al modelo griego como referente arendtiano y sólo a modo de ilustración, la lectura de Seyla Benhabib, (2000, p. 113) donde distingue, el modelo “agonista” del espacio público —recogido en *La condición humana* y heredero de la tradición griega— legado de la “estudiante de la filosofía alemana fenomenológica y existencialista”, del legado “asociativo” de la “modernista” y de la “judía alemana” que se muestra en sus últimos escritos y que estaría vinculado a la idea de que el espacio público emerge siempre y en todo lugar en que «los hombres actúan en concierto».

<sup>8</sup> La separación del concepto de poder de la noción de violencia, y la defensa de un concepto consensual y comunicativo de poder que Arendt lleva a cabo principalmente en *Sobre la violencia*, es el referente conceptual y teórico que me permite sostener lo que podríamos llamar su teoría de la acción pragmático-discursiva. En efecto, se me dirá que Arendt nunca se expresó en estos términos, nunca usó la expresión «teoría de la acción pragmático-discursiva», ni tampoco «teoría de la acción comunicativa»; sin embargo, es innegable que la teoría de la acción que nos propone hunde sus raíces en la noción de poder a través del discurso, a través de la palabra. Me he ocupado de defender esta lectura en (Muñoz, 2014)

espacio político para la libertad pública en el que los individuos en cuanto ciudadanos libres e iguales pudieran encargarse de las preocupaciones que compartieran” (Wellmer, 2001, 85-100)<sup>9</sup>. Pues bien, no debemos olvidar que la *isonomía* –la igualdad de los ciudadanos en tanto participantes de la *polis* para tener voz y ser escuchados– es la condición de posibilidad de la conformación de ese espacio público. Y es la constitución de un espacio, de un marco legal, la que puede permitir ese suelo necesario para la constitución de la libertad.

Podríamos afirmar, sin traicionar la concepción arendtiana, que son, en gran parte, las instituciones gestadas a través de la acción y la articulación de las leyes las que dotan de sentido a la condición humana. Siguiendo la interpretación que Balibar nos ofrece de *Sobre la revolución*, podemos rescatar esta importancia de las instituciones en la constitución de la condición humana: “Arendt insiste sobre la idea de que las revoluciones, propiamente dichas, «instituyen» o inventan lo humano, comprendidos los principios de reciprocidad o solidaridad colectiva, y es por ello que ejercen un efecto duradero o inauguran la «permanencia» de los sistemas políticos republicanos. Por lo tanto, no derivan de un fundamento, ni reciben su legitimidad de su carácter universal *a priori*, sino que son ellas quienes provocan la entrada de lo universal en la historia” (Balibar, 2007, 88).

En un texto arendtiano muy posterior, “Sobre la desobediencia civil”, encontramos algunas pistas que nos pueden ayudar a identificar qué está pensando Arendt con relación a la ley y las instituciones. Nos dice en este texto:

Lo que hay que considerar es la “«obligación moral de un ciudadano a la ley en una sociedad de asentimiento». Si Montesquieu tenía razón -y yo creo que la tenía- al decir que existe algo como «el espíritu de las leyes», que varía de país en país y que es diferente de las diferentes formas de gobierno, entonces podremos afirmar que el asentimiento, no en el muy antiguo sentido de simple aquiescencia, con su distinción entre dominio sobre súbditos voluntarios y dominio sobre súbditos involuntarios, sino en el sentido de activo apoyo y continua participación en todas las cuestiones de interés público, es el espíritu de la ley americana (Arendt, 1998, [1969] 93).

Dos nociones interesantísimas aparecen en esta cita, por un lado, la idea de una sociedad de asentimiento, y por otro, la noción de ley. Con relación a la idea de ley, lo que está diciendo aquí Arendt es que es posible pensar una acepción de las instituciones que las presente como el resultado del ejercicio colectivo de la acción, el discurso y el juicio. En esta

---

<sup>9</sup> De acuerdo con Wellmer, la principal tesis de Arendt es que tanto los liberal-demócratas como los marxistas no han comprendido este drama de las revoluciones de la edad contemporánea.

acepción, las leyes en tanto articuladoras del poder constituido deben ser pensadas en la realidad cotidiana de su ejercicio y, por ello, deben estar sujetas al control de la comunidad de ciudadanos. Pensadas de este modo, las instituciones, los sistemas legales que constituyen el Estado han de permitir el derecho democrático a la autodeterminación, al autogobierno de los ciudadanos, evitando la autoafirmación de una forma de vida privilegiada por encima de otras. Al interior del Estado nación deben poder coexistir con los mismos derechos diversas formas de vida. Es cierto que estas diferentes formas de vida deben articularse en torno a una cultura política común que, a su vez, debe estar abierta al impulso de nuevas formas de vida (Habermas, 1998, 619-643).

La segunda noción interesante de la cita tomada del texto “Sobre la desobediencia civil” es la idea de comunidad de asentimiento. El asentimiento al que se alude en la expresión “comunidad de asentimiento” no es una unidad de opinión en asuntos especulativos, ni tampoco una mera unidad de pareceres u opiniones (*homodoxía*). Es el resultado del ejercicio de la capacidad de juicio, que consiste en una forma distinta de pensar, para la que no es bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que radica en “pensar poniéndose en el lugar de los demás” (Arendt, 1996, 232). En sus palabras:

La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común. [...] La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás (Arendt, 1996, 233).

Arendt establece una distinción clara entre esta forma de discernimiento capaz de juzgar desde la particularidad, y el pensamiento especulativo que busca la universalidad. El pensamiento especulativo trasciende por completo el sentido común, mientras que el discernimiento propio del juicio político se arraiga en ese sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo: el *sensus communis*. A pesar de las diferencias de juicio, nos reconocemos como miembros de una comunidad. “El juicio –y sobre todo los juicios de gusto– se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible” (Arendt, 2003, 126).

El *sensus communis* hace explícita la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. Más aún, para Arendt es precisamente esta inquietud de formar lazos en común lo que define al mundo [*Welt*], pues no hay mundo en solitario; sólo hay mundo cuando hay una pluralidad de participantes que *comunican* sus juicios. Los juicios políticos no pueden ejercerse en solitario, dependen y generan comunicabilidad. No hay mundo para el singular, sólo en plural y en común. Y aquí, cuando Arendt habla de mundo, está abriendo la noción de comunidad de asentimiento más allá de la comunidad cercana, está aludiendo a la humanidad: "Se juzga siempre como miembro de la comunidad, guiado por un sentido comunitario, un *sensus communis*. En definitiva, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser hombre; esto es de una «existencia cosmopolita». Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea —no según la realidad efectiva— de que se es ciudadano del mundo y así, un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo." (Arendt, 2003, 139).

## **Conclusiones**

Al iniciar mis reflexiones, me preguntaba acerca de las nuevas cuestiones que suscita la idea de lo común al confrontarla con la propuesta arendtiana de espacio público. Pues bien, tras el análisis previo, hemos podido notar que la propuesta de Laval y Dardot, en su esfuerzo por distanciarse tanto de los modelos estatistas como de los neo-marxismos (Laval y Dardot, 2015, 258), se alejan también —y esto es lo que a mí me preocupa— del papel de la institución, de la ley y el derecho. El papel que ellos asignan al Estado supone una operación desde arriba que trae consigo la cesión de la administración de lo común. Esto inhibirá, piensan ellos, el principio político de lo común que obliga a actuar desde abajo en común para producir normas morales y jurídicas que regulen la acción (Laval y Dardot, 2015, 29). Se trata, para ellos, de desligar enfáticamente lo común del Estado.

No cabe duda de que la cuestión de cómo debemos organizarnos en beneficio común es hoy, más que nunca, fundamental. Pero difiero de su rechazo al papel del Estado en este proceso de organización. Sin un marco institucional que garantice la posibilidad de participación política de los ciudadanos, es difícil que se produzca el compromiso de co-producción y de auto-institución que demanda el principio político de lo común que proponen. Desde mi punto de vista, en la tarea de autogobierno desde la participación

ciudadana, las instituciones, las leyes y el Estado deben seguir jugando un rol importante. Las leyes que articulan el Estado tienen como misión proporcionar la seguridad y la estabilidad de unas instituciones-marco para la participación política de los ciudadanos; y, al mismo tiempo, deben proveerles de servicios y asegurarles garantías sociales (Álvarez, 2011). Este es, si no el único modo, al menos el medio más efectivo que tenemos para fortalecer la confianza de los ciudadanos entre sí y de ellos con las instituciones.

Es cierto que este papel del Estado debe equilibrarse de manera que se evite la burocratización y la homogeneización. Si atendemos a las críticas que Arendt hizo al ascenso de lo social, debemos reconocer los peligros a los que nos enfrentamos si reducimos la política a la administración y gestión de las necesidades. Sin embargo, dadas las desigualdades intolerables a las que la ciudadanía está sometida, merece la pena apostar por el papel republicano y redistributivo del Estado pese a los riesgos. Como muy bien señala Tony Judt, “el Estado no es *completamente* malo. Lo único peor que demasiado gobierno es demasiado poco” (Judt, 2010, 141).

Pues bien, considero que es posible defender —más allá de Arendt, pero no contra ella— que no se trata ya de nacionalizar, de establecer dictaduras ni de sustituir el capitalismo por una economía estatalizada. Y tampoco es posible negar al mercado su papel económico -aunque sea limitado y regulado- como distribuidor de bienes y servicios. El mercado debe ser complementado con un fuerte sector público que compense sus incertidumbres y deficiencias con unas políticas redistributivas. Se trata de defender un cierto grado de planificación económica, tributación progresiva, provisión de servicios por el Estado y negociaciones colectivas. De esta manera, el Estado tiene como misión proporcionar seguridad económica a los ciudadanos, proveerles de servicios y asegurarles garantías sociales. Este es el único modo de fortalecer la confianza de los ciudadanos entre sí y de ellos hacia las instituciones. Al mismo tiempo, se trata de evitar que sea la alta administración, como dicen los pensadores franceses discutidos aquí, la que tenga el control de las instituciones. Son los ciudadanos a través de su participación comprometida los que deben tener el control de las instituciones, tal como propone Arendt.

Coincido con la intuición defendida por Laval y Dardot: la globalización de la economía y la exigencia de nuevas instancias ordenadoras de la convivencia mundial refuerzan la necesidad de recuperar el concepto de lo común como principio político. Sin

embargo, considero que es el concepto del espacio público entendido como comunidad política, como mundo en común, propuesto por Arendt en *La condición humana* y en *Sobre la revolución*, el que permite recuperar un sentido de lo político que nos abre a la posibilidad de dejar oír nuestras voces acerca de la configuración y renegociación de ese mundo común. He mostrado a lo largo de este escrito que la propuesta arendtiana nos permite armarnos con un pensamiento resistente a la uniformidad y apostar por una ciudadanía participativa que no eluda sus responsabilidades políticas en la construcción de un mundo en común.

Lo común no puede ser fruto de una construcción dirigida por una voluntad soberana. El mundo en común se da en el plano de la aparición de los agentes singulares y plurales. De manera que el mundo en común se da ontológicamente como la otra cara del espacio de aparición y no puede entenderse como un ámbito cerrado, acabado o con una identidad definitiva. Al mismo tiempo, la comunidad política se articula en torno a instituciones que permiten mediar dialécticamente la relación entre los agentes. Arendt nos permite pensar la ley y las instituciones como fruto del ejercicio compartido de participación política y como instrumento articulador de la comunidad política. Así, el discurso y la acción a los que apela como pilares de la acción política nos permiten pensar la comunidad como acontecimiento; al tiempo que el espacio público, como mundo en común, evita que dicho acontecimiento se diluya con el transcurrir el tiempo.

El desafío es pensar lo común no sólo como poder destituyente sino también como principio político que permita la creación de instituciones de lo común cuya operación no produzca un cierre identitario y excluyente. En efecto, el permanente vaivén del poder constituyente y el poder constituido del que habla Toni Negri (Negri, 2015 y 2010, 103-111) es el reto de aquellas que buscamos pensar el espacio público como comunidad política. Estoy convencida de que, en la actualidad, no se trata tanto de soñar un futuro radicalmente nuevo sino más bien de recuperar los valores de una forma de vida mejor, recreando la tradición republicana reivindicada por Arendt.

## **Referencias bibliográficas**

Álvarez Junco, José (2011), “Elegía por la socialdemocracia”, reseña de Tony Judt, *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2010, en: *Revista de Libros*, núm. 171, marzo.

- Arendt, Hannah (1996), "Crisis de la cultura su significado político y social", en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, pp. 209-238.
- Arendt, Hannah (1996), "¿Qué es la autoridad?", en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, pp. 101-153.
- Arendt, Hannah (1998) [1958], *La condición humana*, Barcelona, Paidós, (3er. Reimp.)
- Arendt, Hannah (1998) [1969], "Desobediencia civil" en: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, pp. 59-108.
- Arendt, Hannah (1998) [1963], *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introducción y edición Ronald Beiner, Barcelona, Paidós.
- Balibar, Etienne (2007), "La impolítica de los derechos humanos. Arendt, el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica", en: *Erytheis*, núm. 2, noviembre 2007, pp. 84-114.
- Benhabb, Seyla (2000). «La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt», en: Fina Birulés (compiladora), *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa, pp. 97-116
- Birulés, Fina (2013), "Mundo común, feminismo y mitología", en: *Isegoria, Revista de filosofía moral y política*, núm. 49, julio-diciembre, pp. 407-420.
- Brunkhorst, Hauke (2012) "Power and the Rule of Law in Arendt's Thought". En *Hannah Arendt and the Law*. Christopher McCorkindale y Marco Goldoni (eds), Portland, Hart Publishing, pp. 215-228.
- Campillo, Antonio (2015) *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder.
- Campillo, Antonio (2019), *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*, Madrid, Los libros de la catarata.
- Canovan, Margaret (2018 versión revisada), "Hannah Arendt como pensadora conservadora" en: Fina Birulés (comp.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, pp. 67-102

- García de la Huerta, Marcos (2015), “Apoliticismo y carencia de mundanidad. Arendt-Heidegger”, en: *Revista de Filosofía*, Santiago, vol. 71, pp. 79-92.
- Habermas, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Judt, Tony (2010), *Algo va mal*, Madrid, Taurus.
- Knauer, James (1985), “Rethinking Arendt’s Vita Activa: Toward a theory of democratic praxis”, *Praxis international*, vol. 5, 2, julio.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2014), *La nueva razón del mundo* Barcelona, Gedisa.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.
- Marín Moreno, L. M. (2015), Reseña de Christian Laval y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 672 pp., en: *Perfiles Latinoamericanos*, 26 (51), Flacso México, pp. 409-417.
- Muñoz Sánchez, María Teresa (2014), “Una mirada arendtiana al concepto de violencia” en: Luis Eduardo Hoyos (comp), *Violencia, democracia y normatividad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 181-206.
- Muñoz Sánchez, María Teresa (2016), “Amor mundi y amistad cívica. Reflexiones sobre la posibilidad del juicio político” en: Sergio Ortiz Leroux (comp.), *Las formas de la fraternidad*, México, Ed. Coyoacan, pp. 141-156.
- Negri, Toni y Hardt, Michael, (2010) *Imperio, Multitud Y Sociedad Abigarrada*, CLACSO/Waldhuter.
- Negri, Toni (2015), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Pitkin, Hanna (1981), “Justice: on relating private and Public”, *Political Theory*, vol. 9, núm 3, agosto, pp. 327-352
- Rabotnikof, Nora (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Straehle, Edgar (2015), “¿La revolución de lo común?”, reseña de Christian Laval y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015, en: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, núm. 17, pp. 183-188.
- Straehle, Edgar (2018), “Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido”, en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 81-98.

- Vatter, Miguel (2017), “Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios”, en: *Pleyade*, 20, jul-dic (2017).
- Wellmer, Albrecht (2001), “Hannah Arendt y la revolución”, en: Fina Birulés et al., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, pp. 85-100.
- Zerilli, Linda (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, Fondo de Cultura Económica.