

Política intensiva: pensar *entre* límites como problema político fundamental desde la filosofía política de Hannah Arendt

Intensive politics: Thinking between boundaries as a fundamental political problem through the political philosophy of Hannah Arendt

DIEGO BÁEZ FERNÁNDEZ¹

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)
diegobaezf7@gmail.com

RESUMEN

A través de la diferencia entre “política intensiva” y “política extensiva”, este trabajo propone un acercamiento a la filosofía política de Hannah Arendt. En particular, plantea que, en el contexto de la política, lo decisivo es la diferenciación misma de los opuestos en cuestión, y no su antagonismo ni una simple reconciliación “a-problemática”. Asimismo, la relevancia de esta tensión permite observar algunas interpretaciones inadecuadas que se han hecho sobre la obra de Hannah Arendt al confundir, por ejemplo, los opuestos como tal con exclusión o dicotomías rígidas.

Palabras clave: Hannah Arendt, acción, poder, política intensiva, política extensiva

ABSTRACT

Through the distinction between “intensive politics” and “extensive politics”, this work proposes an approach to Hannah Arendt’s political philosophy. Specifically, it argues that, in the context of politics, what is decisive is the very differentiation of the opposites in question, not their antagonism nor a simple “unproblematic” reconciliation. Furthermore, the relevance of this tension allows us to identify some inadequate interpretations that have been made of Hannah Arendt’s work by confusing, for example, the very potential of the opposites in question with antagonism or rigid dichotomies.

Keywords: Hannah Arendt, action, power, intensive politics, extensive politics

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6946-4847>

Recepción del original: 14/02/2025
Aceptación definitiva: 19/11/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

Introducción

El presente documento se divide en tres partes. La primera ofrece un planteamiento sobre la metodología y los objetivos del trabajo, y un acercamiento al pensamiento político de Hannah Arendt. La segunda plantea tres consideraciones sobre la noción de política intensiva: 1) autonomía, 2) espontaneidad y propia realización, 3) fragilidad y factor inesperado. Finalmente, en la tercera parte se discute la tensión entre “política intensiva” y “política extensiva”.

1. Planteamiento y conceptualización

1.1 Planteamiento. Acción y mundo intermitente

En nuestra época, marcada por un tiempo intermitente –distintas formas de fragmentación derivadas, en gran medida, de una experiencia inmediata, hiper- y simultánea², una consideración principal que se obtiene de retomar la obra de Hannah Arendt es que, al entender el poder como constitutivo de la pluralidad –acción plural– y no como un fenómeno individual, permite mirar el mundo no solo con mayor amplitud y profundidad, sino también comprender distintas problemáticas actuales. Es decir, desde nacionalismos y funcionalismos políticos hasta frustraciones públicas manifestadas, por ejemplo, en grados extremos de violencia, indiferencia hacia temas comunes o impotencia expresiva y participativa de pueblos y comunidades.

En contraste con un mundo fragmentado, el poder arendtiano como “potencialidad” (y no como fuerza, posesión o acumulación) surge y se mantiene en la acción misma de los protagonistas. Se trata de una acción, por cierto, condicionada por la *fragilidad* de su espontaneidad –aparece fugazmente al juntarse las personas y desaparece cuando se separan– y por la impredecibilidad de su destino³. Si bien, de algún modo, es posible “orientar” las palabras y los actos, no es posible, sin embargo, controlar de forma absoluta su destino. De hecho, para Arendt, es

² Con el tiempo intermitente del mundo contemporáneo entiendo al menos tres componentes interconectados: *híper* (i.e.: consumo, información, desatención, conectividad, etcétera.); *simultaneidad* de tareas o actividades (multitasking); *incesante* (tanto lo híper como lo simultáneo se manifiestan de manera continua y acelerada).

³ Arendt, H., *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 199-207. Desde luego, no es la fragilidad biológica a la que Hannah Arendt se refiere (aunque tiene relación), sino a la compleja –e inesperada– trama humana de palabras y acciones que, si bien condicionan el mundo, no lo determinan. Cualquier cosa que entra en contacto con la vida humana, dice Arendt, asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana: “De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados” (Arendt, *The Human*, 23).

esta pretensión de control total en la que consistió el terror de los totalitarismos:⁴ un control casi absoluto de los ámbitos público y privado. A la acción, por tanto, le es inherente “lo posible”: la posibilidad de un nuevo comienzo (*initium*)⁵. Esta posibilidad, según considero, añade perplejidad a su ontología política (un “humanismo severo”⁶ en términos de Canovan).

La acción arendtiana, entonces, no puede aparecer ni continuarse desde el aislamiento ni tampoco reducirse a un número de personas⁷, a la acumulación o a la riqueza material. En este sentido, el poder –que surge de la acción concertada– no es objeto de posesión, de fabricación. Tampoco consiste en una jerarquización, como sucede con las cosas que se “extienden” en el espacio físico⁸, ni tampoco está sujeto a las motivaciones y los intereses particulares –individuales o colectivos–. La correlación poder-pluralidad arendtiana no solo nos recuerda que el espacio público es de todos y, a la vez, de nadie (en expresión de Galindo, 2022), sino también que la acción resiste a la homogeneidad o a la indiferenciación del mundo. Por este motivo, Arendt menciona que las formas dominantes de control permiten organizar la infinita pluralidad y diferenciación de los seres humanos como si toda la humanidad fuera un solo individuo (1976, 438). En cambio, desde la óptica de la autora, es debido a la acción que la pluralidad puede distinguirse o revelar sus identidades.

Si, por tanto, la *praxis* no se apoya, en última instancia, en una cualidad tangible, dada (la sangre, la tierra, las habilidades naturales, características físicas

⁴ Este tema lo expone Arendt en el apartado “A Classless Society” de *The Origins of Totalitarianism* (San Diego, California: Harcourt, Brace and Co., 1976), 325.

⁵ Con *initium* Arendt se refiere a todo ser humano que por virtud de nacimiento puede tomar la iniciativa y aprestarse a la acción (Arendt, *The Human Condition*, 177). La categoría de natividad es vinculada por la autora con la originalidad de revitalizar el mundo (Tömmel, Tatjana and Maurizio Passerin, 2024). Arendt aborda este tema desde la fundación política en el apartado “The Meaning of Revolution”, en *On Revolution* (Nueva York: Penguin Classics, 1991). Ver en la versión en español: Arendt, H. *Sobre la revolución* (2019, 21-58).

⁶ Con “humanismo severo” Canovan se refiere a un sentido trágico de los límites de la existencia marcados por un profundo respeto por la pluralidad y la libertad individual: “Justamente sería esta visión trágica de la condición humana la que impediría a la autora señalar una ‘utopía participativa’”. Canovan citada por Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (Madrid: Cátedra, 2001), 51.

⁷ Como se verá en el tercer apartado, la noción de “cantidad” es una especie de puente entre lo intensivo y lo extensivo. Por un lado, apela a la pluralidad como potencialidad –intangible– y, por otro, como número de personas como tal –cuantitativo–. Como menciona Kenney, el poder arendtiano que se ejerce siempre es un poder relativo: “Aquellos que dominan no necesitan ni el apoyo de todos ni el apoyo de la mayoría; [...]. Si la mayoría permanece políticamente pasiva, inactiva, una organización puede dominar con el apoyo activo de relativamente pocos y sin uso de la violencia”, Kenney, Charles, “Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt”, *Arete* III, núm. 2 (1991), 246, <https://doi.org/10.18800/arete.199102.003>

⁸ A diferencia del ámbito intensivo –de los asuntos humanos–, los objetos en la extensión del espacio físico pueden calcularse, multiplicarse, replicarse, etcétera. Si el primero se distingue por la autonomía o ausencia de unidad de medida; el segundo, por su condición instrumental.

y étnicas, etcétera), ni es utilitarista es debido a que la experiencia de la acción que propone la autora puede ser comprendida bajo un carácter *intensivo*: “autonomía” (exenta de medios y fines), “espontaneidad” (propia realización) y “fragilidad” (por un lado, aparece y desaparece fugazmente; por otro, su destino se encuentra abierto a la novedad). Estos tres componentes de la acción revelan potencialidad (*dynamis* para los griegos, o la *potentia* latina) en la experiencia de la acción, que, para Hannah Arendt, es una experiencia de libertad –“inagotable”, en oposición a los deseos y las motivaciones intermitentes, que son “insaciables”–. La acción arendtiana, prácticamente sinónimo de libertad, ciertamente, no se “agota” en un ideal utilitarista o en la circularidad de las motivaciones, en los que, una vez conseguido un fin, este funciona como otro medio para otro fin, y así interminablemente. Frente a esta circularidad del ideal utilitarista, Arendt apela a la pregunta que alguna vez hiciera Gotthold Ephraim Lessing –en vistas de que toda respuesta apunta a un uso en particular–: “¿Y cuál es el uso del uso?”⁹. En efecto, la frustración de las motivaciones, así como de las políticas que apoyan sus principios en una base material o utilitarista –como las políticas del bienestar–, no solo es que son insaciables, sino que también sustituyen el poder –expresivo y participativo– que surge de la pluralidad. Desde luego, el problema no radica en la consideración de si una comunidad deba o no tener ciertos niveles de seguridad o de bienestar, sino en dar por hecho que la política solamente es un “medio” para alcanzarlos.

Desde esta óptica, este trabajo contrapone “política intensiva”, que corresponde a la potencialidad en la propia acción –experiencia de libertad–, y “política extensiva”, que refiere al ámbito de la utilidad y al horizonte vital (la necesidad y los procesos metabólicos), que, por sí mismos, no pueden sostener una experiencia de libertad. La primera, porque depende de los “procesos”; y la segunda, de los “fines”.

El poder arendtiano, en efecto, al estar condicionado únicamente por los actos y las palabras de la ciudadanía, se encuentra en el otro extremo de la dimensión extensivo-vital –lo dado, la necesidad, la utilidad, lo técnico-instrumental, la violencia–¹⁰. No obstante, que el poder y las lógicas extensivas se entiendan en Hannah Arendt como naturalezas contrapuestas, como se verá, no necesariamente significa una tensión improductiva, ni que procure una separación “radical” entre una y otra. Si bien no está en duda el ánimo de la autora por diferenciar sin ambigüedad entre, por ejemplo, *praxis* y *poiesis*

⁹ Gotthold Ephraim Lessing, 2006, 80.

¹⁰ Arendt, H. *On Violence* (San Diego, California: Harcourt, Brace & World, 1970). En *On Violence*, Arendt asegura que, tanto la fuerza como la violencia, al no estar condicionadas por la pluralidad y limitarse a un carácter instrumental-medible, se encuentran en el extremo opuesto del poder. En cambio, la intangibilidad del poder indica que es inacotable (solo lo limita la pluralidad misma). Este mismo tema lo aborda en *The Human Condition*, 201.

(corresponde a la *techne*), y respectivamente entre libertad (*bios politikos*) y necesidad (*oikos*), no parece que su pretensión última apunte a una liberación absoluta entre una noción y otra. Desde luego, lo anterior no significa que en ciertos puntos de su obra no existan inconsistencias o ambigüedades.

Incluso, el hecho de no alcanzar a observar en la filosofía política de Hannah Arendt una tensión problemática (“disonancia consonante”, en el lenguaje de Roberto Esposito, o “coincidencia de opuestos”, en el de Merleau-Ponty)¹¹ con mayor complejidad y resonancia entre las diferencias en cuestión abre el camino, considero, a interpretar inadecuadamente su propuesta política: desde formas vacías de metafísica y de existencialismo políticos hasta utopías irrealizables¹². Basta mencionar el caso de Habermas, que, al no ver en Arendt más allá que solo “dicotomías rígidas”, termina concluyendo que su propuesta sobre el poder es impotente. Esto se debe a que supuestamente deja a un lado consideraciones sociales y económicas fundamentales que cualquier proyecto político moderno requiere.

Con todo, la cualidad intensiva de la acción (autonomía, espontaneidad, fragilidad) plantea un problema político fundamental: ¿en qué medida la potencialidad de la acción puede aparecer y continuarse, al tomar en cuenta que, de algún modo, depende del espacio vital y que precisa de algún grado elemental de tangibilidad o hasta de violencia? Este interrogante conduce al reconocimiento de una doble cara del poder entre la dimensión intensiva –la propia acción– y la dimensión extensiva –utilidad, horizonte vital–: una tensión que si bien es problemática, no necesariamente es antagónica.

¹¹ Esposito, en *El origen de la política* (Barcelona: Paidós, 1999) expresa estas tensiones como “disonancias concordantes” o “concordancias disonantes”. De modo semejante, en el lenguaje de Merleau-Ponty (2010), en esta tensión entre lo visible y lo invisible, o entre el cuerpo y el espíritu hay una “coincidencia de opuestos” –un *sentido común*–. En sus palabras, este movimiento circular no es una simple suma de movimientos opuestos ni un tercer movimiento agregado a ellos, sino su sentido común, “*manifestación de Sí*, develamiento que se está haciendo”. Merleau-Ponty, 2010, 88.

¹² En su estudio sobre las distintas interpretaciones de la filosofía política de Hannah Arendt, Simona Forti menciona, por ejemplo, los cuestionamientos que Agnes Heller, Richard Bernstein, y Jürgen Habermas dirigen a esta autora vinculados a que su proyecto político es inoperante en términos sociales, económicos o de gobierno. (Forti, *Vida del espíritu*, 32). En esta línea, en su discusión sobre los malentendidos que subyacen a la interpretación de Habermas del concepto arendtiano de poder, Charles D. Kenney sostiene: “Habermas critica las ‘dicotomías conceptuales rígidas’ de Arendt como inaplicables a los estados y sociedades modernas” (Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 244). Habermas lo expresa en estos términos: “Un estado exonerado del manejo administrativo de los asuntos sociales, una política libre de todos los problemas de política social, una institucionalización del bienestar, y la formación radicalmente democrática de un consenso que pone un límite a la represión social –ello no es un camino concebible para sociedad moderna alguna” (Habermas citado por Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 242). Esta cita corresponde al ensayo de Jürgen Habermas publicado antes de su muerte en 1975, “Hannah Arendt: on the Concept of Power (1976)”, en Habermas, J. *Philosophical-political Profiles*, trad. F.G. Lawrence (Cambridge, 1983), 171-187. En este ensayo Habermas compara el concepto de poder de Hannah Arendt con los de Max Weber y Talcott Parsons.

Entonces, este trabajo propone mostrar que, en el contexto de la política arendtiana, la potencialidad surge en la propia diferenciación entre ambas naturalezas, y no mediante una liberación absoluta, ni tampoco de una simple reconciliación. Más aún, en términos políticos, la supresión de la cualidad intensiva corre el riesgo de ser reemplazada, de distintos modos, por políticas extensivas radicales (*i.e.*: formas tiránicas, fuertes burocracias y funcionalismos políticos). El problema de esta radicalización es que la potencialidad del espacio público y político es sustituida por la “ocupación” del espacio. Como menciona Campillo, la Tierra se ha “ocupado” únicamente “para la producción y consumo y de bienes cada vez más efímeros y desechables”¹³. En efecto, al prescindir de la acción expresiva y participativa de la ciudadanía, no solo sucede que sus infinitas motivaciones son imposibles de “saciar” –en un nivel vital y social–, sino que también, y todavía más importante es que, de alguna forma, se van originando “vacíos de poder”¹⁴ manifestados; por ejemplo, en formas extremas de violencia o de frustración pública (“ciudadanos rabiosos”, en expresión de Galindo¹⁵ –ciudadanos que, frente a las problemáticas políticas, tienen por costumbre quejarse y reaccionar, aunque sin actuar–).

Por tanto, este trabajo ve conveniente no solo situar a la acción arendtiana lejos de una dicotomía rígida y radical entre estas dimensiones, sino también permitirse imaginar el poder –que surge en la acción plural– como una especie de “escenario” (en contraposición a un espacio extensivo-lineal), en cuya atmósfera sea posible la coexistencia de ambas naturalezas.

1.2. Conceptualización: la acción en Hannah Arendt

1.2.1. Vita activa

Hannah Arendt (1906-1975) es una de las pensadoras más influyentes del siglo XX. Ante la perplejidad de los acontecimientos de su tiempo, como el totalitarismo, su experiencia directa de la Shoah y la creación del Estado de Israel, es conducida a plasmar –con algunos pensadores de la política como Montesquieu, Maquiavelo y Tocqueville, y desde su influencia filosófica, por ejemplo, de Sócrates, Aristóteles, Agustín, Heidegger, Jaspers y Kant– una propuesta de la acción política tan vigente como sugerente en términos de

¹³ Campillo, A., *El concepto de amor en Arendt* (Madrid: Abada, 2019), 77.

¹⁴ Con el término “vacío de poder” me refiero a que la frustración pública es semejante a una burbuja de jabón que, al carecer de poder –acción plural–, se va inflando hasta que en algún punto revienta hasta cristalizarse en formas de violencia.

¹⁵ Galindo Cruz, Fernando, “Muerte por acidia”, *Conocimiento y acción*, núm. II (8 de enero de 2022): 95-132, <https://doi.org/10.21555/cya.i2.1.2471>

libertad. En su búsqueda de una libertad específicamente humana, e inspirada en la metáfora de la *polis* de las ciudades-Estado griegas, en sus obras mayores *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961), *On Revolution* (1963) y en una variedad de materiales –conferencias, ensayos, discursos y notas en su diario filosófico–¹⁶ de comienzos de la década de 1950, Arendt establece las bases de su pensamiento político. Lo que a esta autora le interesa es comprender las cuestiones fundamentales de su tiempo y recuperar la nobleza del espacio público.

Particularmente, en *The Human Condition*¹⁷, la autora emprende un estudio fenomenológico de la acción (*vita activa*) y describe tres tipos de actividades humanas: las relacionadas con la labor y el consumo (*Homo laborans*), con el trabajo o la fabricación (*Homo faber*) y las relativas a la vida público-política (*bios politikos*) o acción (*praxis*). Las actividades de la labor corresponden a las necesidades y a los procesos vitales del cuerpo humano, y su condición humana es la vida misma. Las del trabajo refieren a las cosas producidas por la fuerza y las manos humanas, que configuran el mundo material; su condición es la mundanidad¹⁸. La mundanidad, entonces, es el ámbito de lo que se puede hacer, fabricar y replicar (*poiesis*, *techne*). Si el movimiento de las actividades fisiológicas de la labor es cíclico (sin inicio ni final), el del trabajo apunta a un inicio y un fin (medios-fines), como la extracción de la materia (medio) para realizar una silla (fin). Una vez producidos, los objetos de la *poiesis* –incluidos los de la creación artística– llevan su propio curso de vida (por ejemplo, la silla será “utilizada” más allá de la vida de su productor, al igual que el objeto artístico será juzgado con independencia del autor de la obra)¹⁹.

Finalmente, la *acción* corresponde a los actos y a las palabras, que para Hannah Arendt son las dos actividades políticas más sobresalientes²⁰. A diferencia de las actividades de la *poiesis*, en la acción no se trata de autores ni de productores, sino de “actores” o agentes. Por tanto, la acción implica res-

¹⁶ Estas son algunas de las fuentes: conferencias leídas en la Universidad de Princeton y del Institute for Advanced Studies en 1953: ‘Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought’; un discurso en la radio alemana: ‘Von Hegel zu Marx’; conferencias leídas en la Universidad de Notre Dame en 1954: ‘Philosophy and Politics’, ‘The Problem of Action and Thought after the French Revolution’; y una variedad de anotaciones de 1950 a 1973 en su *Diario filosófico*.

¹⁷ *The Human Condition* es un ensayo filosófico escrito originalmente en inglés y publicado por University of Chicago Press en 1958. Posteriormente, en 1960, Arendt escribe una versión en alemán bajo el título *Vita Activa “Vita activa oder vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer”. Como menciona Fina Birulés (2014) a través de Marie Luise Knott y Sigrid Weigel, la versión americana y la alemana de sus obras fundamentales constituyen dos originales distintos, a pesar de ser coexistentes. Ver Birulés, Fina, “Introducción”, en Arendt, Hannah, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, ed. Fina Birulés Fina y Ángela Lorena Fuster (Madrid: Trotta, 2014), 13.

¹⁸ Arendt, *The Human Condition*, 7-8.

¹⁹ Arendt, Hanna, *Between Past and Future* (Nueva York: Penguin, 2006), 206.

²⁰ Kohn, Jerome (ed.), *La promesa de la política* (Barcelona: Paidós, 2016), 3.

ponsabilidad, que no puede ser sustituida por alguien más. La capacidad de actuar a la que se refiere la autora es distinta a la habilidad o el talento dados naturalmente; lo realmente decisivo no es el *qué* (natural) de la persona, sino *quién* es, que se revela al decir y al actuar. A través de los términos griegos *isonomía* e *isegoría*, Arendt sostiene que, al actuar, nos distinguimos: “solo al ser visto y oído entre iguales es posible distinguirse y mostrar con hechos y palabras quién es en su única distinción”²¹.

Hannah Arendt asocia la acción con el sentido común o “mismidad” del mundo (*koinón*, lo común a todos)²². Sin embargo, este sentido que depende de la pluralidad no procura ni *una* voluntad generalizada ni refiere a *una* forma de comprender el mundo para todos, sino acuerdos y modos de orientarse mutuamente. Asimismo, el sentido común al que se refiere la autora permite acceder a la realidad –o alcanzar objetividad–. En palabras de Arendt, “la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros [...], y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad”²³. Ciertamente, la integración de puntos de vista (el *peithein* socrático) no excluye la discriminación de ellos –en particular, Arendt es crítica frente a las distorsiones de la subjetividad y de los prejuicios sociales–: lo que está en juego es la amplitud conjunta del juicio, y no la “acumulación” de puntos de vista como tal.

Aunque, de algún modo, las tres actividades –labor, trabajo y acción– están condicionadas por la pluralidad humana, tanto las de la labor como las del trabajo pueden realizarse en aislamiento y hasta ser sustituidas por alguien más. En cambio, la pluralidad es condición específica de la acción: los actos dependen exclusivamente de la libertad y de la responsabilidad de los protagonistas²⁴.

²¹ Arendt, Hanna, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2021), 219. Como menciona Kohn, al igual que hizo Montesquieu, Arendt destaca que lo que inspira la acción política en las repúblicas es la igualdad y la distinción (Kohn, *La promesa de la política*, 30). Ver Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (Madrid: Alianza 2015). En tiempos de Homero, la distinción era un elemento fundamental en la esfera pública, sin importar quién era el vencedor o el perdedor, el combate entre los guerreros era esencial para visibilizarse. En palabras de Arendt: “Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales” (Kohn, *La promesa de la política*, 194). En este sentido, Roberto Esposito observa que tanto Hannah Arendt (desde la noción de *ágora*) como Simone Weil coinciden en que el gran mérito de Homero es haber restituido el honor a los vencidos al separar victoria y justicia, razón y éxito, culpa y derrota (Esposito, *El origen de la política*, 22).

²² Kohn, *La promesa de la política*, 51-52. Arendt explica que el mundo se muestra de modo diferente a cada persona en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” del mundo, su rasgo común, reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada uno de modo distinto. Kohn, *La promesa de la política*, 51-52.

²³ Arendt, *La condición humana*, 222.

²⁴ Arendt, *The Human Condition*, 8.

Al actuar, las comunidades no solo se organizan en un escenario concreto, sino que también sus protagonistas comunican, se orientan y revelan quiénes son. Desde esta óptica, dice Arendt, la acción plural es condición para cualquier forma de gobierno –debido a que el poder surge únicamente de la pluralidad–²⁵.

1.2.2. Espacio de aparición

El poder en Hannah Arendt surge cuando las personas se reúnen y actúan de común acuerdo, y desaparece cuando se separan²⁶. La única manera de continuar la acción, entonces, es mediante la acción misma de la ciudadanía.

La acción manifiesta espontaneidad y potencialidad (*dynamis*): va más allá de los procesos vitales y de la utilidad. Para bien o para mal, esto conlleva que el destino de la acción sea impredecible: la acción pisa el campo de lo posible, de la novedad. Ciertamente, si las actividades de la labor son cíclicas y las del trabajo (o fabricación) tienen un inicio y un fin (lógica de medios y fines), el sello distintivo de la acción manifiesta apertura y posibilidad de un nuevo comienzo (*initium*). En este sentido, Arendt vincula la acción con la fundación de una comunidad política. Ella se inspira en la *polis* como metáfora para reivindicar la esfera pública, cuya potencialidad –carácter intensivo– no se reduce a la extensión del espacio:

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén²⁷.

No obstante, enseguida Arendt misma pone en tensión la cualidad intensiva de la acción infiriendo que todo espacio de aparición requiere de un nivel de tangibilidad:

La organización de la *polis*, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes –para que las siguientes generaciones no cambiaran su identidad más allá del reconocimiento–, es una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo vean, lo oigan y, en general, aparezca ante un público [...] ²⁸.

²⁵ Arendt, *The Human Condition*, 201.

²⁶ Arendt, *The Human Condition*, 244.

²⁷ Arendt, *La condición humana*, 221. Arendt continúa diciendo: “De ahí la frase de la colonización griega: ¡A cualquier parte que vayas, serás una *polis*!” (*La condición humana*, 221).

²⁸ Arendt, *La condición humana*, 220-221.

En la medida en que el espacio de aparición –la propia acción– se institucionaliza o se continúa, se transforma en acción política. La organización e institucionalización política –acuerdos, leyes, constituciones, etcétera–, depende del poder, que tiene su fuente en la capacidad humana de actuar en concierto. Por tanto, la pérdida de poder o bien debilita la organización o la institución, o bien las endurece en formas funcionalistas o mecanicistas. Por tanto, en este sentido, si el poder es intensivo –la propia acción–, su organización o institucionalización, entonces, es de carácter extensivo –tangibilidad, continuidad o materialización–.

1.2.3. Verdad y juicio

Debido a que la política trata del mundo y no del individuo, el juicio como capacidad específicamente humana toma un papel decisivo. Desde la óptica de Hannah Arendt, el juicio, la “mentalidad ampliada” (*enlarged mentality*) –término que recupera y actualiza políticamente de la primera parte de *Critique of Judgment* de Kant sobre el juicio estético–, es la capacidad política por excelencia que permite a una persona representarse o imaginarse en el lugar de otro²⁹.

Esta capacidad no solo la recupera de la crítica del juicio estético kantiano, sino también del amor activo de los griegos por la belleza, que les permitía juzgar y discriminar los asuntos que no están sujetos al cálculo o a la medida³⁰. Como mencionan Birulés y Fuster, tras resaltar que el gusto evalúa el mundo de acuerdo con su mundaneidad: “[El gusto] En vez de preocuparse por la vida sensual o el yo moral, se opone a ambas cosas y propone un interés puro y ‘desinteresado’ por el mundo”³¹. A diferencia del conocimiento determinante al que aspiran, por ejemplo, las ciencias físicas y naturales, el juicio –su amplitud–, en el contexto de los asuntos humanos, se enriquece en la intermediación (integración y discriminación) de puntos de vista³². Lo decisivo de esta forma de entendimiento práctico o de prudencia aristotélica (*phronēsis*)³³ no es el hecho de proveer resultados absolutos para todos, sino la

²⁹ Kant, 2006, 237.

³⁰ Arendt, *Between Past and Future*, 216.

³¹ Birulés y Fuster, *Más allá de la filosofía*, 27.

³² Arendt recupera estos términos de Kant para diferenciar entre un ‘pensamiento determinante’ como el conocimiento de validez científica y el ‘pensamiento reflexivo’ para los asuntos humanos que no pueden ser concluyentes, sino significativos y dependen de la pluralidad. En palabras de Arendt: “Los únicos criterios del juicio [...] emergen de la pluralidad humana, [...] condición de la política. El juicio político no es un asunto de conocimiento, [...] no elimina el riesgo, sino que afirma la libertad humana [...]”. (Kohn, *La promesa de la política*, 14).

³³ Aristóteles entiende la virtud de la prudencia como una disposición (elección intencional) orientada por la razón de acuerdo con las circunstancias particulares de cada caso (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Barcelona: Gredos, 2014), 129). Como destaca Lord, la prudencia aristotélica no es el conocimiento sino la mejora de la acción, por tanto, no se trata de descubrir los

prudencia política que permite la capacidad de comprender otras formas de ver el mundo. En este sentido, es importante notar la distinción que plantea Arendt entre verdad y opinión.

A diferencia del saber, basado en encadenamientos de causas y efectos –extensivo–, cuyos objetivos pueden calcularse y pronosticarse; el juicio aprehende lo particular –intensivo– y lo común a todos. Como se indicó, debido a que lo contingente es inherente a la acción, la facultad de juicio permite captar la particularidad de los acontecimientos sin ayuda de modelos preestablecidos. Por esta razón, la autora considera a los totalitarismos (el nazismo y el estalinismo) como acontecimientos sin precedentes³⁴.

Si los objetos del saber determinante (como forma de verdad) –de causas y efectos– se extienden en la yuxtaposición de un espacio-tiempo parcelable y replicable, el del juicio y, a su vez, el de la opinión, al estar condicionados por la pluralidad, dependen de la apertura de los protagonistas.

En esta línea, Hannah Arendt trata de desmitificar el sentido negativo de la opinión (*doxa*) o de cómo aparece el mundo a cada uno (*dokei moi*)³⁵. La autora sugiere distinguir entre dos formas de opinión, *ειαςία* y *pistos*, que Platón reconoce a través de Sócrates. Mientras que la primera es fruto de la fantasía

principios o las causas que articulan los fenómenos de la acción humana (Lord, 2020, xxiii). De acuerdo con Werner Jaeger, Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de *phronēsis* como un ejercicio de intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida. Ver Jaeger, Werner, “La filosofía y el descubrimiento del cosmos”, en *Paidea: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 2019), 177.

³⁴ Si bien es posible retomar ejemplos del pasado para comprender acontecimientos del presente, no hay fórmulas establecidas para el juicio que operen *a priori*. Ver Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego, California: Harcourt, Brace and Co.), 1976 [publicada originalmente, en 1951].

³⁵ En su conferencia sobre Sócrates, Arendt menciona que, desde la tradición filosófica, al menos desde Platón, se ha sustituido la acción (*praxis*) y la opinión (*doxa*) por la verdad (*episteme*) y la vida contemplativa (*bíos theoretikós*). Arendt pone de relieve que no se trata de una opinión expresada en vacío, sino que cada persona conlleva una apertura única y distinta del mundo y, por tanto, a cada uno le es inherente una verdad. “Sócrates” es una parte de una conferencia que Arendt impartió en la Universidad de Notre Dame, en Indiana, Estados Unidos, el 3 y el 4 de marzo de 1954. Posteriormente, en 2005, fue publicada por Jerome Kohn. Ver Kohn, Jerome, *The Promise of Politics* (Schocken, 2005). En este sentido, Arendt (2016) explica que la persuasión (*peithein*) era un discurso sin violencia de lo que a cada quien le aparece ante ella (*dokei moi*), y reclama que Platón llegó a su concepto de verdad filosófica, la *dialegethai* o dialéctica, como lo contrario a la opinión, a la persuasión y a la retórica que para él eran formas impuestas o violentas (52). Así como nadie puede conocer de antemano la *doxa* de alguien más, así tampoco –dice Arendt– nadie puede conocer por sí mismo y sin un esfuerzo adicional la verdad inherente a su propia opinión: “Sócrates quería sacar a la luz esta verdad que cada cual posee en potencia” (Arendt, 2016, 52-55). Para ampliar este tema ver Hilb, Claudia, *Abismos de la modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 104. Este tema también lo discute Sirczuk, Matías, *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort* (Buenos Aires: Prometeo, 2017).

de la subjetividad (*falsa infinita*), la segunda se constituye sobre la base de cómo aparece el mundo a cada quien: un punto de vista único. Evidentemente, esta última (*pistos*) es la forma que Arendt trata de recuperar. Con este fin, la autora subraya que la opinión nada tiene que ver con lo probable ni con puntos de vista vacíos, sino que la variedad de miradas enriquece y constituye la realidad del mundo³⁶. Como menciona Campillo, en la esfera pública ya no rige el principio de no contradicción, sino el reconocimiento de la pluralidad de pareceres y la “mentalidad amplia”, que es capaz de ponerse en el lugar de los otros³⁷. Sin embargo, esta forma de pensar-actuar que caracteriza al juicio no es, para Arendt, solo una cuestión de empatía: no se trata de intentar ser o sentir como alguien más, sino de ser y pensar en la propia identidad del sujeto donde en realidad no está³⁸.

Con todo, a juicio de Hannah Arendt, dado que la opinión no es concluyente ni procura certidumbre –como es el caso del conocimiento de validez científica–, ha sido desacreditada por la tradición y sustituida –al menos desde Platón– por la verdad. Lo que a Arendt le resulta problemático es que, al mismo tiempo, se ha abstraído también la potencialidad de la pluralidad humana: dentro de esta reducción se ha eclipsado también la libertad política por la libertad filosófica (diferencia que retoma de Montesquieu). Hannah Arendt no intenta desairar la verdad³⁹, sino reubicarla en el lugar que le corresponde y, consiguientemente, distinguir dos formas de razonamiento. Por una parte, aquel cuyas consideraciones se despliegan en la “extensión” del espacio medible y calculable (que corresponde al ámbito de la *physis*⁴⁰) y, por otro, un entendimiento específicamente político (*phronēsis*), que, al estar condicionado por la propia pluralidad y no por el encadenamiento de los conocimientos de validez científica, puede ser planteado como una forma de pensamiento de carácter intensivo.

Al margen de esta diferenciación entre verdad y opinión, en *Between Past and Future*, Arendt pone de relieve una tensión fundamental no antagónica entre ambas. Se trata de la dependencia de la opinión con la verdad (factual):

³⁶ Según Arendt, esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina *eikos*, lo probable, ni tampoco era pura subjetividad o fantasía, aunque tampoco algo absoluto y válido para todos, sino la apertura de cada quien en el mundo (Kohn, *La promesa de la política*, 51-52).

³⁷ Campillo, *El concepto de amor en Arendt*, 17.

³⁸ Arendt, *Between Past and Future*, 237.

³⁹ Como Arendt menciona, la verdad es fundamental en un sentido de responsabilidad con los hechos del pasado y para la administración de cualquier comunidad. Sin un principio de verdad, las capacidades narrativas y de comprensión de los historiadores quedarían limitadas. Arendt, *Between Past and Future*.

⁴⁰ Con *physis* se refiere a las cosas de la Tierra ‘que son tal y como son’, distintas a los asuntos humanos que configuran el mundo. Asimismo, en algunos pasajes Arendt asocia este término con la quietud característica de la vida contemplativa (*bios theoretikos*) y la contrapone con la inquietud propia de la ‘praxis’. Ver su discurso a Sócrates (Kohn, 2016, 43-75).

de no basarse en la verdad de los hechos, la opinión queda como una forma vacía (una *doxa* en sentido negativo) o una fantasía desprendida de la realidad. Este desprendimiento, por cierto, se parece al retrato que hace Arendt de Adolf Eichmann a propósito de la interdependencia entre la irreflexión y la maldad en el contexto del Holocausto: “En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión puedan causar más daño que todos los malos instintos inherentes [...]”⁴¹.

Después de esta breve conceptualización del pensamiento de Hannah Arendt, a continuación, se plantean algunas consideraciones respecto al concepto de política intensiva.

2. Política intensiva

Aunque Hannah Arendt no utiliza la noción “política intensiva”, considero que puede resultar provechosa para aproximarse a su pensamiento. En este apartado, entonces, se propone analizar tres consideraciones íntimamente relacionadas para comprender la “potencialidad” de la acción: 1) autonomía, 2) espontaneidad o propia realización, 3) fragilidad y factor impredecible.

2.1. Autonomía: inicio y fin

Se ha mencionado que la acción arendtiana, al estar condicionada por la pluralidad, no se reduce a las motivaciones particulares ni al ámbito de la utilidad. En distintas ocasiones, Hannah Arendt⁴² menciona los términos griegos *energeia*⁴³ (carencia de relación medios-fines) y *dynamis* (potencialidad) para referirse al poder. Ambos términos se entienden en contraposición a la “fuerza” y a la “medida” y, por tanto, a la violencia.

El término en alemán que dispone Hannah Arendt para hablar de “poder” es *macht*, que procede de *mögen* y de *möglich*; y, por tanto, opuesto a la fuerza y a la violencia (*machen*) (1998, 200; 205-206). En *On Violence* (1970), la autora afirma que tanto la fuerza como la violencia, al no estar condicionadas por la

⁴¹ Arendt, Hannah, *Eichmann y el holocausto* (Madrid: Taurus, 2015), 136-137.

⁴² Arendt, *Te Human Condition*, 200-206; Arendt, 2016.

⁴³ La noción de *energeia* tiene relevancia en la consideración aristotélica entre *praxis-phronesis* que, a diferencia de la *techné*, no produce ninguna entidad propia (un *ergon*), así como sucede con los objetos (Arendt, *The Human Condition*, 84, 196, 206). Como menciona Lord, la *energeia* aristotélica se vincula con la virtud moral, cuyas acciones de virtud son efectuadas por sí mismas y no por sus consecuencias (Lord, 2020, 129).

pluralidad y al corresponderse con la medida y con los instrumentos (*techne*), se encuentran en el extremo opuesto del poder⁴⁴. En este sentido, Simona Forti subraya que el pensamiento político de Arendt rechaza considerar la *praxis* a la luz de la lógica de los medios-fines justamente porque esta puede implicar el uso de la violencia⁴⁵. Si el poder depende de los actos y de las palabras; la violencia, de los instrumentos. La fuerza y la violencia son útiles para transformar la materia, al igual que sucede al extraer la materia prima para producir una mesa. En este sentido, Arendt menciona que una de las distinciones más evidentes entre el poder y la violencia es que “[...] el poder siempre necesita de cantidades [pluralidad], mientras que la violencia llega a un punto en que puede manejarse sin ellas debido a que depende de los instrumentos”⁴⁶.

El campo intensivo del poder, entonces, no es el de la transformación en un sentido material o de utilidad, sino el de la posibilidad y el de la significatividad. Por eso, Arendt insiste en que, si bien la violencia no engendra poder, sí puede, sin embargo, destruirlo⁴⁷. Si bien el poder como cualidad intensiva no tiene como base una dimensión extensiva –tangible o útil–, no puede aparecer ni continuarse sin algún grado elemental de esta. El poder, por tanto, conlleva una tensión irresoluble: es un siempre estar “a punto de” materializarse. Si en algún grado no se materializa (o institucionaliza), no aparece ni se continúa; y, viceversa, si se materializa por completo, muere. Esto se debe, una vez más, a que la única forma de mantener el poder es mediante la propia acción de los protagonistas. En efecto, sin acción y sin discurso, el espacio político es impotente y hasta autodestructivo, como lo revela Alain Touraine al narrar la autodestrucción de las dictaduras militares de América Latina: “Si las dictaduras militares cayeron con tanta facilidad en América Latina fue, ante todo, [...] porque esas dictaduras no tenían ninguna respuesta a los problemas nuevos que se planteaban”⁴⁸. Y, al contrario, para que el poder pueda mantenerse, requiere, políticamente, de organización y de estructuras (leyes, acuerdos, instituciones, etcétera).

Pese a que la acción, como se ha visto, es contrapuesta a la dimensión extensiva, la reubicación ontológica (distinta a las categorías tradicionales) que

⁴⁴ Este mismo tema lo aborda en *The Human Condition* (1958, 200-201; 205-206).

⁴⁵ Forti, *Vida del espíritu*, 38.

⁴⁶ Arendt, *On Violence*, 41-42.

⁴⁷ Esta afirmación es opuesta, por ejemplo, a declaraciones como las de Han en *Sobre el poder*, debido a que asume que, aunque la violencia es muy compatible con la individuación y el aislamiento, puede contribuir a generar poder (Han, Byung-Chul, *Sobre el poder* (Barcelona: Herder, 2021), 124). Desde la óptica arendtiana, esta interpretación es del todo inapropiada, ya que, de alguna manera, se asocia el poder como un fenómeno individual, que no necesariamente está condicionado por la pluralidad. Además, se confunde el carácter intensivo del poder con el extensivo.

⁴⁸ Touraine, Alain, *América Latina. Política y sociedad* (Madrid: Espasa, 1989), 180.

pretende Arendt de la vida política (*bios politikos*) parece apoyarse, en última instancia, en la tensión misma de sus opuestos. Esta tensión puede observarse en un principio fundamental en el que Hannah Arendt se basa para hablar de la autonomía de la *praxis* y, con ello, de su diferencia específica con la *poiesis*: la acción manifiesta un acto de iniciación (*archein*) y, a la vez, fin (*telos*). En esta línea, desde su influencia aristotélica, Arendt –al igual que lo harían, por ejemplo, Heidegger⁴⁹, por un lado, y, por otro, Leo Strauss y Eric Voegelin– diferencia la *praxis* (desprovista de medios y fines) de la *poiesis* (vinculada a las actividades técnico-instrumentales).

Que la acción sea inicio y fin, para Hannah Arendt, sugiere una tensión insoluble entre lo intensivo y lo extensivo o entre la *praxis* y la *poiesis*: no es precisamente una actividad de medios y fines o instrumental (de hecho, la trasciende), pero tampoco es una acción completamente pura, casi nihilista, que se da como en un vacío. En otros términos, si bien la acción manifiesta una experiencia de libertad por ser una actividad que se sostiene o se valora por su propia realización, tampoco puede prescindir, por ejemplo, de un grado mínimo de tangibilidad o de estrategia. Lo que resulta importante de esta tensión en términos políticos, según mi parecer, no es el intento de liberación entre una y otra, pero tampoco de una reconciliación armónica entre sus opuestos. Una vez más, la potencialidad de la acción política surge precisamente de la propia diferenciación o problemática. De hecho, la diferenciación, concretamente de ubicar la *praxis* fuera de las motivaciones particulares o de cualquier ideal utilitarista, es fundamentalmente relevante como resistencia frente a políticas fuertemente extensivas o funcionalistas. Como menciona Forti, esta lógica extensiva subyuga y anula a los individuos y los acontecimientos concretos; termina por extinguir totalmente la libertad y voluntad humanas, dentro de un comportamiento convertido en serie⁵⁰. Tanto Arendt como Strauss y Voegelin, continúa Forti, tienen en común la resistencia a una ciencia rigurosa aplicada a los asuntos humanos y la inquietud de devolver su propio estatuto ontológico a la *praxis*, “sujeta por esencia a una falta de capacidad de previsión”⁵¹. La noción de previsión, como se mencionó, al apelar al conocimiento de validez científica, que pretende certezas y ser de-

⁴⁹ Aunque Heidegger al igual que Arendt diferencia entre *praxis* y *poiesis*, o entre las actividades que carecen de medios y fines y las que corresponden al “hacer” (o a la *techne*), autores como Jacques Taminiaux, interpretan esta *praxis* un tanto solipsista: “la alumna” se diferencia de las soluciones propuestas por Heidegger [...], ya que, “presentar la *sophia* como *praxis* conlleva sin embargo una puesta entre paréntesis de esos rasgos que Aristóteles concibe como propios de la acción política en sentido estricto: la publicidad, la multiplicidad y la interacción comunicativa” (Taminiaux citado por Forti, *Vida del espíritu*, 58-59). La propuesta heideggeriana, por tanto, dice Forti: “trata de una reapropiación ‘especulativa’ de Aristóteles, a la cual *La condición humana* opone una ‘reapropiación praxeológica’” (Forti, *Vida del espíritu*, 60-61).

⁵⁰ Forti, *Vida del espíritu*, 22.

⁵¹ Forti, *Vida del espíritu*, 34.

terminante, es contrapuesto al juicio y a la opinión. En otros términos, lo que pone de relieve Forti a favor de Arendt es que sus categorías –y en particular, la autonomía de lo político–, de alguna manera, “restituyen a la política una dignidad y trascendencias propias fuera de un modelo determinista”⁵².

La política intensiva, entonces, se resiste a una especie de física aplicada al terreno de los asuntos humanos que pretenda métodos de control previsibles, funcionalistas o deterministas.

2.2. Espontaneidad y la propia realización

A la autonomía (*energeia*) de la acción arendtiana irreductible a lógicas de medios-fines la acompaña otra noción en griego que la autora a menudo menciona: *entelecheia*, o plena realización⁵³.

Lo potencialidad (*dynamis*) manifestada en la propia acción conduce a Arendt a considerarla como una experiencia de libertad. Mientras que la voluntad permanece atada a una especie de lucha interna *para* decidir o no entre esto y aquello, el juicio, por su parte, es una guía *para* la voluntad. En cambio, la libertad no es un medio *para*, sino una experiencia *en sí* –plena realización–⁵⁴.

El sentido de “plena realización” que Arendt⁵⁵ asocia con la *praxis* tiene correspondencia con las artes escénicas o performativas de los griegos, en cuyo escenario es posible apreciar públicamente el “virtuosismo” o la excelencia de quien ejecuta un acto más allá de un motivo de utilidad (este virtuosismo era apreciado también, por ejemplo, por Maquiavelo). Por eso, a diferencia de las artes creativas o de la *poiesis* –como las actividades del escultor–, eran apreciadas, por ejemplo, la danza y la ejecución de los flautistas. De modo semejante, en la política arendtiana, cobra relevancia la expectativa generada por la grandeza de los actos y las palabras que se expresan públicamente. Estos actos, por cierto, son visibles –o juzgados– por un público, que tiene una posición distinta a la del protagonista. El que actúa (que puede ser actor y, a la vez, espectador)

⁵² Forti, *Vida del espíritu*, 48-49.

⁵³ Arendt, *The Human Condition*, 200; 205-206.

⁵⁴ Arendt, *Between Past and Future*, 150. En este contexto, Arendt (*Between Past and Future*) cuestiona que la tradición occidental europea ha separado la libertad de la política, asociándola predominantemente con la vida interior. En este sentido, recupera la diferencia que hace Montesquieu entre libertad filosófica y libertad política. Ella ve que, al menos desde Epicteto, la libertad se ha asociado fuertemente a la vida interior, después sucede algo similar con Agustín entre libertad y voluntad (la morada interior), y finalmente en la modernidad con Rousseau con la vida íntima. En cualquier caso, se ha olvidado la experiencia de libertad relativa a la pluralidad.

⁵⁵ Arendt, *Between Past and Future*.

no necesariamente da cuenta de lo que comunica o revela. Al igual que el *daimon* platónico, dice Arendt, la obra de las personas escapa a la subjetividad del actor, ya que su papel no es el de productor o autor, sino de agente⁵⁶. Esta agencia confiere responsabilidad –irreemplazable– como protagonistas de este mundo.

La espontaneidad de la acción también puede ser vinculada con la *inquiétude* inherente a la vida pública. En este sentido, Hannah Arendt discute que, a diferencia de la quietud (*skholia*), que corresponde a la vida contemplativa (*bíos theoretikós*), la inquietud (*a-skholia*) caracteriza a las personas que actúan en la esfera pública (*bíos politikós*). Por tanto, a la acción la caracteriza un modo de disponerse en el espacio público distinto tanto de aquellas actividades dedicadas a la contemplación como de las que buscan utilidad. Arendt se interroga sobre esta inquietud:

La filosofía, y la filosofía política [...], nunca podrá negar su origen en el *thaumadzein*, en el asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, [...] llegasen alguna vez a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge todo el espacio de los asuntos humanos –en su grandeza y en su miseria– el objeto de su *thaumadzein*⁵⁷.

Esta inquietud condicionada por la pluralidad y vinculada con la libertad, al contrario de los intereses particulares, que son intermitentes, parece manifestar, para Arendt, una experiencia “inagotable” (*inexhaustible*⁵⁸). Es inagotable debido a que no queda maniatada en la circularidad de los medios-fines: su potencialidad consiste, como se mostró, en que el acto es inicio y, a la vez, fin.

Pese a ello, el hecho de que la experiencia de la acción manifiesta libertad y espontaneidad no significa que carezca de una relación simbiótica, por ejemplo, con las facultades del juicio y de la voluntad. En *Between Past and Future*, Hannah Arendt afirma que, si bien la libertad es “libre” por su propia realización, “depende”, sin embargo, de las facultades del juicio y de la voluntad⁵⁹. Esta dependencia aplica también al horizonte vital y productivo de cualquier comunidad.

La libertad arendtiana, entonces, no ha de ser entendida desde las categorías rígidas tradicionales (o de una metafísica tradicional). Si bien surge y se actualiza en la propia realización, es parte de un “escenario” complejo y multifacético.

⁵⁶ Jaume, Andreu (ed.). *Hannah Arendt. La pluralidad del mundo* (Madrid: Penguin, 2019), 3.

⁵⁷ Kohn, *La promesa de la política*, 75.

⁵⁸ En *Between Past and Future*, se puede inferir que, con la expresión ‘inexhaustible’ Arendt hace alusión a la experiencia de libertad, en contraposición con la utilidad. Ver Arendt, *Between Past and Future*, apartado “What Is Freedom”, 142-169.

⁵⁹ Arendt *Between Past and Future*.

2.3. Fragilidad y el factor impredecible

Además de la autonomía o *energeia* (de medios-fines) y de la espontaneidad del propio acto o *entelequia*, se puede relacionar íntimamente un tercer componente: la fragilidad inherente a la acción y el factor impredecible.

Mientras que las cuestiones de la extensión física –que pueden controlarse, calcularse, pronosticarse o replicarse– pretenden o producen certidumbre, la contingencia inherente a la acción conlleva, en los asuntos humanos, un factor impredecible. La fugacidad de los actos implica que, en última instancia, su destino no se pueda “controlar” –lo más que se puede hacer es orientarlos–. Ciertamente, en el contexto de la política, la fragilidad a la que se refiere Arendt no es la de la vulnerabilidad biológica de los seres humanos, aunque está íntimamente relacionada, sino la de la espontaneidad y el curso inesperado de las acciones. Para bien o para mal, las acciones pueden tener un inicio y un final radicalmente distintos a los esperados por los protagonistas. Asimismo, la fragilidad indica irreversibilidad de la acción. Como menciona Arendt, una vez que se actúa, ya no es posible “deshacer” como lo hace el artista con su obra⁶⁰. Desde esta óptica, la perplejidad inherente al factor impredecible de los actos ilustra más profundidad, considero, que una propuesta romántica de la autora: por un lado, consternación y, por otro, quizás, expectativa frente a la novedad.

En *The Human Condition*⁶¹, Hannah Arendt plantea que cada actividad humana requiere su propio modo de continuidad o de permanencia. En el caso de las actividades de la labor, los procesos cíclicos o metabólicos ya están dados naturalmente para su continuidad. En cuanto a las actividades del trabajo (*Homo faber*), su vigencia depende de la finalidad establecida por el fabricante y la durabilidad de las cosas materiales⁶². Sin embargo, en el caso de los asuntos humanos, la continuidad está condicionada por la fragilidad de la acción. Las palabras y los actos se entrecruzan con otras acciones en tiempos y en espacios inadvertidos. Como menciona Poltier, el proyecto que sostiene la coexistencia humana muy a menudo resulta inadvertido para quienes lo llevan a cabo⁶³.

Incluso, el curso de las acciones está condicionado por la variedad de creencias, prácticas y prejuicios, con el riesgo de que estos no se correspondan con la realidad. Por tanto, en términos de realidad (u objetividad)

⁶⁰ Arendt, *La condición humana*, 83, 154.

⁶¹ Arendt, *The Human Condition*, 1958.

⁶² Arendt *The Human Condition*, 138.

⁶³ Poltier, Hugues, *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2005), 16.

y de continuidad, lo decisivo ya no son los procesos automáticos –como los naturales– ni la durabilidad material de las cosas, sino la acción plural como tal.

Con todo, Arendt cuestiona que la tradición política ha intentado, de distintas maneras, huir de la fragilidad de la acción. Esta huida ha conducido no solo a malinterpretar el poder como un fenómeno individual –desde un filósofo rey, un príncipe o un leviatán hasta la voluntad de poder y otras formas schmittianas de la soberanía–, sino que también ha significado el reinado de políticas de extensión: desde fuertes burocracias y políticas funcionalistas hasta considerar que el ideal de una comunidad es el consumo o el bienestar. Una vez más, evidentemente, la propuesta arendtiana no pretende excluir ingenuamente la dimensión extensivo-vital, sino cuestionar el prejuicio de que la política sea solamente un medio para un fin o un ideal utilitarista. Lo que Arendt cuestiona es que lo relevante en términos de acción no es la capacidad de hacer como si se tratara de la fabricación de una mesa, sino de decir y de actuar⁶⁴. Lo riesgoso de diluir la política al ámbito extensivo es que, con la misma facilidad con la que se pueden hacer y reemplazar cosas, así también se pueden deshacer, por ejemplo, acuerdos, leyes, promesas, etcétera.

En síntesis, tanto la autonomía (fuera de lógica de medios-fines) como la espontaneidad (propia realización) y la fragilidad (factor impredecible) conforman los componentes intensivos de la política. A su vez, estas características manifiestan la potencialidad de la acción: una experiencia de libertad y la capacidad de iniciar de nuevo. Como se ha mostrado, desde la óptica arendtiana, la única manera de continuar el poder de la acción es mediante la acción misma de la ciudadanía. Esta renovación implica un principio intergeneracional que no responde a ningún modelo o formulación única. Por decirlo en los grandiosos términos de Barrow, una “cadena de misterioso poder” entre generaciones⁶⁵.

A continuación, se analiza la dimensión intensiva en tensión con su contraparte extensiva. Como se verá, es conveniente situar esta tensión desde la propia diferenciación de los opuestos, y no como dicotomías rígidas ni como una simple reconciliación.

⁶⁴ Arendt, *The Human Condition*, 188.

⁶⁵ Barrow, R. H., *Los romanos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 21. El siguiente es un fragmento de la obra de Barrow: “Su ‘genio’, por tanto, es lo que le coloca en una relación especial respecto a la familia que existió antes que él y que ha perecido, y respecto a la familia que ha de nacer de sus hijos. (Una cadena de misterioso poder une la familia de generación en generación). A su ‘genio’ se debe que él, un hombre de carne y hueso, pueda ser un eslabón en esa cadena invisible”. Barrow, *Los romanos*.

3. Dos caras del poder

Aunque este trabajo concretamente se enfoca en la tensión entre *praxis* y *poiesis*, se mencionan con brevedad otros binomios también significativos; por ejemplo, entre lo público y lo privado, entre la necesidad y la libertad, entre lo próximo y lo distante, o entre el pensamiento y la acción.

3.1. Política intensiva y política extensiva

Como se ha indicado, aunque la política intensiva no se reduce a la extensión, la acción no puede aparecer ni mantenerse sin un grado elemental de exterioridad. Arendt menciona que el grado externo más elemental en la acción son los sonidos de las palabras y las gesticulaciones; y el del espíritu, el de un rostro distraído (1998, 169). Pero en otros niveles podrían ser las instituciones, las leyes, los acuerdos, los espacios públicos y los monumentos. Por decirlo de otro modo, así como un saco requiere del perchero para sostenerse, así también la potencialidad de la acción depende de un grado mínimo de tangibilidad para aparecer y continuarse (o institucionalizarse). Por tanto, un asunto decisivo en términos políticos no es la ilusión de eliminar alguno de sus opuestos ni pretender una simple reconciliación, sino la capacidad de reconocer sus límites y diferencias.

En este sentido, puede resultar efectiva la diferencia que realiza Claude Lefort entre “lo político” y “la política”. Mientras que “lo político” es la *praxis* de la ciudadanía a través de espacios de intermediación que democratizan la participación, “la política” se refiere a las labores administrativas y normativas dentro de un marco institucional⁶⁶. En el contexto de “lo político”, Claude Lefort comprende el poder como un vacío simbólico (no como un vacío *de* poder) que permite a la ciudadanía, en su cualidad de plural, tomar la responsabilidad

⁶⁶ Esta tensión la discute Antonio Negri en *Poder constituyente*, al diferenciar entre ‘poder constituyente’ (lo que este texto ha señalado como potencialidad) y el ‘poder constitutivo’, que requiere algún grado de tangibilidad (Negri, Antonio, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madrid: Traficantes de sueños, 2015)). Walter Benjamin muestra una tensión semejante en *Para una crítica de la violencia*. Mientras una “violencia divina” es “fundadora” o redentora (revive la política y el derecho), la otra, es una “violencia mítica” o instrumental, que mantiene lo que ha inaugurado (Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Madrid: Taurus, 2001)). En esta línea, Villoro cuestiona si acaso hay filosofía política alguna que prescinda de esta tensión entre un ideal y una lógica de medios para su realización. En su repaso por las teorías de filosofía política (incluso las más utilitaristas), de algún modo se observa este doble movimiento: un ideal y una ejecución (Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2020)).

de actuar o de generar poder, y no dejarlo a la figura de *un* gran soberano⁶⁷. De manera semejante, mientras que Hannah Arendt entiende el poder como la condición de la política (la potencialidad de la acción), plantea la política como su institucionalización: leyes, acuerdos, monumentos, promesas, etcétera.

Al margen de la clara diferenciación arendtiana entre la *praxis* de la ciudadanía –intensivo– y las actividades administrativas de gobierno –extensivo–, curiosamente, hay algunas distinciones en sus conceptos que pueden ayudar a revelar un puente casi imperceptible entre lo intensivo y lo extensivo. Una de ellas es la noción de “cantidad”. El sentido de cantidad al que Arendt se refiere parece aludir a un principio (casi pitagórico) entre lo cualitativo y lo cuantitativo. Es decir, si bien refiere a que la acción está condicionada por un número de personas –acción plural–, no se reduce, sin embargo, a un carácter cuantitativo como tal, sino a la potencialidad de sus actos y palabras. Kenney lo expresa en estos términos:

Mientras que en este primer texto, Arendt concluye que el poder es relativamente independiente de los factores materiales tales como número de personas e instrumentos o medios, en textos subsecuentes el poder se caracteriza por depender radicalmente de por los menos uno de estos factores “materiales”: la cantidad de personas⁶⁸.

En efecto, en *On Violence*, al citar a James Madison, Arendt dice: “la fuerza de la opinión, esto es, el poder del gobierno, depende de las cantidades; está en proporción al número con el que está asociado”⁶⁹. Es importante notar, como menciona Kenney (1991), que, en este caso, las cantidades se distinguen nítidamente de los “instrumentos” o los “medios”, de los que el poder continúa siendo considerado relativamente independiente⁷⁰. Entonces, por decirlo de alguna manera, la noción de “cantidad” es un puente entre lo intensivo y lo extensivo: en la pluralidad, se apela tanto a la intangibilidad –potencialidad de la acción– como a un principio tangible o cuantitativo –el número como tal–.

Un segundo término que puede comprenderse como lazo entre lo intensivo y lo extensivo es el de “persuasión”⁷¹. La tensión inherente a esta noción indica una forma de “estrategia” sin ser coercitiva o violenta. Desde la óptica de Hannah Arendt, lo distintivo de la persuasión es alcanzar cierto grado

⁶⁷ Schevisbiski, Renata, “Lo político y la política en Claude Lefort: aportes teóricos para una reflexión sobre la democracia”. *Utopía y praxis latinoamericana*, núm. 64 (2014): 125-132.

⁶⁸ Kenney, “Habermas y el concepto de poder”, 237.

⁶⁹ Arendt, *On Violence*, 41.

⁷⁰ Kenney, “Habermas y el concepto de poder”, 237.

⁷¹ La noción de persuasión la plantea Arendt, en *Between Past and Future*. Ver los apartados “Tradition And the Modern Age” y “The Crisis In Culture”.

de objetividad a través de los diferentes puntos de vista. Sin embargo, esta objetividad se logra mediante el mutuo consentimiento sin coerción (como el *peithein* socrático). En este sentido, Arendt retoma el sentido kantiano de persuasión (del juicio estético) como un “cortejar” el consentimiento de los demás⁷². Esta acción de cortejar, que es fundamental en la *praxis* arendtiana, no se entiende sin una forma de estrategia, pero que no es necesariamente instrumental ni equivalente a la violencia. Por tanto, la persuasión se encuentra en un nivel entre lo intensivo –la *energeia* de la propia acción– y, a la vez, extensivo –estratégico o proyectivo–. Este puente es importante, según mi punto de vista, para no excluir del proyecto político arendtiano de consideraciones sociales y económicas. En otros términos, si bien la acción se contrapone a la razón instrumental o a la violencia, no por ello significa que los protagonistas prescindan de un suelo proyectivo-estratégico.

De hecho, la crítica que hace Habermas al concepto de poder en Arendt consiste, precisamente, en su presunta carencia de estrategia o de desvinculación de la política de sus implicaciones económicas y sociales⁷³. Como menciona Forti, Habermas considera que la noción arendtiana de poder es impotente, “una utopía en el sentido negativo del término”⁷⁴. De manera semejante, Kenney⁷⁵ encuentra una interpretación inadecuada de Habermas a la propuesta de Arendt, ya que, al contrastar Habermas el concepto de poder de Weber con el de Arendt, confunde estrategia con violencia. Mientras que, desde la lectura de Habermas, Weber entiende el poder esencialmente en la imposición de una voluntad sobre otra, Arendt lo entiende como el hecho de actuar en concierto. Si para Weber –según Habermas– esta imposición incluye amenaza de sanción, “persuasión” y manipulación, Arendt reserva para ello el término *violencia*⁷⁶. No obstante, como se demostró, la persuasión es un componente fundamental en la *praxis* arendtiana, a la que le es intrínseca

⁷² Arendt, *Between Past and Future*, 219.

⁷³ Según Forti, lo que Habermas cuestiona a Arendt es su presunta hipostatización de la imagen de la *polis*, “proyectada en la esencia misma de la política y la mordedura de una teoría aristotélica de la acción”, lo que para Habermas, hacen pagar a Arendt el precio de una fallida comprensión del Estado y de la sociedad modernos (Forti, *Vida del espíritu*, 31). En esta línea, Dolf Sternberger hace una crítica similar a la de Habermas. Como menciona Forti, el autor alemán reprocha a la autora que haya renunciado a entrever también en el mundo moderno la posibilidad de una reactualización de la *politeia* de Aristóteles (Forti, *Vida del espíritu*). En palabras de Forti: “El anti-modernismo [...] de la autora la lleva a juzgar impolítico cualquier tipo de organización que se estructura alrededor de un gobierno” (Forti, *Vida del espíritu*, 33). El problema de estas interpretaciones es que dan por hecho que la clara diferenciación arendtiana entre *praxis* y las actividades de la labor y del trabajo, son excluyentes. Por tanto, no alcanza a ver que, precisamente, la diferenciación por sí misma conlleva un principio de coexistencia.

⁷⁴ Forti, *Vida del espíritu*, 32.

⁷⁵ Kenney, *Habermas y el concepto de poder*.

⁷⁶ Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 239.

la estrategia. Por eso, Kenney no duda en afirmar que la interpretación de Habermas completamente errónea:

Hemos visto ya que para Arendt el término “violencia” se restringe al uso de las armas –los implementos– y no debe ser aplicado a cualquier tipo de manipulación, menos aún a la persuasión de otros. De hecho, la persuasión, según Arendt, es “la forma política típica de colectividades en las que unos conversan con otros” y tiene que ver con el poder como acción concertada⁷⁷.

Al no ver que la persuasión –estrategia– es parte de la acción arendtiana, se reduce buena parte de la complejidad y potencialidad de su propuesta. Como menciona David Luban, la reconstrucción de Habermas contiene más el pensamiento de Habermas que el de Arendt debido a que, “al sustituir la comunicación por la acción arendtiana, confunde así una serie de importantes distinciones”⁷⁸.

Una de las distinciones fundamentales en el pensamiento arendtiano es, efectivamente, entre el poder y la violencia. Mientras que el poder está condicionado a la acción misma de la pluralidad –dimensión intensiva–, la violencia, que puede realizarse en aislamiento, concierne a los instrumentos –dimensión extensiva–. Como subraya Kenney, la esencia de la propuesta política de Arendt no es la dominación, sino el hecho de generar poder: “La acción es siempre intersubjetiva, y las otras personas no constituyen tanto límites para mi poder, sino que son las verdaderas condiciones para la existencia del poder”⁷⁹. Mientras que el poder es lo que mantiene en existencia el espacio público, su pérdida debilita toda organización o la razón de ser de una institución.

La diferenciación como tal entre estos opuestos, entonces, es fundamental en la propuesta arendtiana. De hecho, el problema surge precisamente cuando sus bordes limítrofes se confunden o se diluyen. En palabras de Arendt: “donde uno gobierna de manera absoluta, el otro está ausente [...] La violencia puede destruir el poder; ésta es totalmente incapaz de crear poder”⁸⁰. En la medida en que se descartan sus diferencias, muy a menudo triunfan políticas radicalmente atadas a la dimensión extensivo-vital. En este sentido, es indudable que el panorama del mundo contemporáneo no es tan alentador. No solo se ha mantenido en ascenso la sociedad de consumo o “la victoria del *animal laborans*” (en términos de Arendt)⁸¹, sino que además la acompaña

⁷⁷ Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 239.

⁷⁸ Luban citado por Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 239.

⁷⁹ Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 252.

⁸⁰ Arendt, *On Violence*, 56.

⁸¹ Este tema lo expone Arendt en *The Human Condition*, apartado ‘The Victory of the *Animal Laborans*’, 320.

la difusa experiencia de un tiempo intermitente (des-integrador)⁸² comprometiendo la potencialidad de la ciudadanía. Lo riesgoso de este tiempo es que, al aislar y fragmentar, no solo nubla los espacios de aparición, sino que también confunde y difumina límites esenciales entre la vida público-política y la vida privada.

Un problema de primer orden vinculado al predominio de las políticas extensivas no solo es el hecho de limitar la potencialidad de la ciudadanía, sino también que, de una u otra manera, se van creando vacíos de poder, que no significan nada, sino frustración pública materializada. Por ejemplo, en grados extremos de violencia, opacidad en los sistemas administrativos de gobierno, indiferencia hacia los temas comunes o impotencia expresiva y participativa de pueblos y comunidades.

Además, la exclusión de la política intensiva, de algún modo, resta sentido y significado al mundo. Arendt escribe al respecto:

El poder preserva la esfera pública y al espacio de aparición y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d'être*. Sin que los hombres hablen de él [...], el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación [...]; los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas⁸³.

En cualquiera de sus formas, los funcionalismos políticos terminan por atrofiar el espíritu de la ciudadanía. Como destaca Poltier al referirse a Claude Lefort, la visión mecanicista del cambio histórico conduce a la abolición pura y simple del sujeto, es decir, a la visión de la historia como un proceso sin sujeto⁸⁴. En efecto, desde la óptica arendtiana, esta visión mecanicista tiende a reducir el poder de la acción –incluida la novedad– a categorías económicas, productivistas o materiales, como en el caso de Marx⁸⁵.

⁸² La acelerada digitalización del mundo contemporáneo atravesada por los intereses económicos ha cristalizado una experiencia fuertemente intermitente y, con ello, experiencias desintegradoras. Báez, Diego, "La sociedad de-transfigurada. La pérdida de pluralidad del mundo", *Cultugrafía* (14 de febrero de 2024), <https://www.cultugrafia.com/sociedad-de-transfigurada-perdida-de-pluralidad-del-mundo/>

⁸³ Arendt, *La condición humana*, 226-227.

⁸⁴ Poltier, *Claude Lefort*, 16-17.

⁸⁵ Como menciona Poltier en su ensayo sobre Claude Lefort, aunque Marx atine en decir que los sujetos son dueños de su propia historia, su tesis materialista y naturalista, según la cual el curso de la historia está determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas, no es más que la necesaria sucesión de formas sociales definidas que reducen la libertad del hombre a reaccionar, al mismo tiempo que limitan su campo de espontaneidad y de accionar. La crítica que hace Poltier a la 'personificación de categorías económicas' de Marx, se basa en el prefacio de la primera edición de *El capital* (Poltier, *Claude Lefort*, 14-15, 25).

El triunfo de la política extensiva (funcionalismos políticos), junto con el vacío que ha producido un mundo intermitente, que ha puesto su esperanza ya sea en el entretenimiento (incluido el “marketing político” al que refiere Galindo⁸⁶ o la “mediocracia” que menciona Han⁸⁷, o bien en ideales utilitaristas (a menudo arraigados al progreso de la ciencia como la gran promesa de la modernidad), con frecuencia reflejan un deseo que se encuentra en la base de las sociedades contemporáneas: el “deseo infinito de lo nuevo” o, mejor dicho, que infinitamente se desea lo nuevo por lo nuevo⁸⁸. No obstante, dado que en la base de este deseo se encuentra especialmente una dimensión extensivo-vital (y, con ello, individual), no se trata de novedad, como es el caso de la acción, sino únicamente de lo diferente, que, de una u otra manera, o es intermitente, o es insaciable, pero que la experiencia no se sostiene por sí misma debido a que no trasciende el horizonte vital. Arendt lo plantea de esta manera:

El tema se hace diferente por completo si el principal interés ya no es la propiedad, sino el crecimiento de la riqueza y el proceso de acumulación como tal. Dicho proceso puede ser tan infinito como el de la vida de la especie, y su infinidad se ve constantemente desafiada e interrumpida por el molesto hecho de que los individuos privados no viven siempre ni tienen ante sí un tiempo infinito⁸⁹.

Con todo, no parece que Arendt pretenda una liberación radical entre ambos principios –intensivo y extensivo–, sino llevarlas al extremo para revelar, quizás, su potencialidad desde la propia diferenciación. Ciertamente, el lazo de ida y vuelta entre lo intensivo y lo extensivo a menudo es prácticamente imperceptible. En palabras de Arendt: “[...] nada es más común que la combinación de violencia y de poder, nada menos frecuente que encontrarlos en su forma pura, vale decir, extrema [...]”⁹⁰. En efecto, las distinciones conceptuales de Arendt, más que un mundo lineal con dicotomías rígidas, permiten analizar fenómenos complejos y multifacéticos.

⁸⁶ Galindo, Fernando y Hurtado, Rafael, “El Secreto de Andrómaca: La esclavitud de las labores domésticas en ‘La condición humana’ de Hannah Arendt”, *Revista Empresa y Humanismo* (16 de julio de 2020): 33-66. <https://doi.org/10.15581/015.xxiii.2.33-66>.

⁸⁷ Han, Byung-Chul, “Estamos aturridos por el mareante frenesí informativo”, *El país* (25 de febrero de 2025), <https://elpais.com/ideas/2022-04-02/estamos-aturridos-por-el-mareante-frenesi-informativo.html>

⁸⁸ La experiencia de lo infinito es abordada por Charles Taylor desde lo que él llama la ‘supernova’, según la cual, al hacer a un lado los ideales de la tradición, la modernidad ha generado un abanico de opciones morales y espirituales multiformes y contrapuestas en expansión incesante. Taylor, Charles, *La era secular. Tomo II* (Barcelona: Gedisa, 2015), 19.

⁸⁹ Arendt, *La condición humana*, 125.

⁹⁰ Arendt, *On Violence*, 46-47.

3.2. Entre lo visible y lo invisible

La tensión esencial entre lo intensivo y lo extensivo que se ha planteado en el pensamiento político de Hannah Arendt revela fundamentalmente una doble cara del poder: entre lo oculto y lo visible, o entre lo público y lo privado. A su vez, esta tensión puede observarse en otras diferenciaciones arendtianas. Por ejemplo, entre la necesidad y la libertad, entre la igualdad y la distinción, entre la proximidad y la distancia, entre la división y el sentido común, o entre el pensamiento y la acción. Aunque estas tensiones serán objeto de otros estudios, ahora solamente se indican algunas consideraciones.

Si el poder que ilumina⁹¹ y mantiene el espacio de aparición en la esfera pública se mira a contraluz, es posible constatar que le es inherente su propia sombra u ocultamiento. Al igual que un espacio completamente iluminado podría producir ceguera, así también pensar únicamente el poder como esplendor podría ser estéril⁹². Pese a ello, los políticos (antipolíticos) suelen enloquecerse únicamente con el brillo del poder, aunque sin comprender que no hay poder que no surja o coexista con su propia sombra. Ciertamente, desde la metáfora del escenario o de las artes performativas –mencionada al inicio–, considero que la relación luz-ocultamiento es fundamental para aproximarnos a la filosofía política de Hannah Arendt. Incluso, si se prescinde de ella, se corre el riesgo de eliminar la complejidad en su propuesta.

La relación luz-ocultamiento es relevante especialmente en un mundo intermitente, que requiere de manera urgente capacidades políticas que permitan diferenciar límites entre la esfera pública y la privada, o entre aquellos asuntos que han de ser publicados de los que han de permanecer ocultos a la vista y oídos de todos. Para aproximarnos a esta relación, es importante notar dos sentidos que Arendt distingue del espacio privado: uno positivo

⁹¹ Hannah Arendt retoma la metáfora de la luz de Jaspers para llevarla al contexto del poder: “Si en las obras de un gran escritor hay casi siempre alguna metáfora recurrente y peculiar suya –en la que todo su trabajo parece enfocarse–, una de tales metáforas en la obra de Jaspers es la palabra ‘claridad’ [...]” (Jaume, *Hannah Arendt*, 5). Y en una carta del 8 de febrero de 1950 Heidegger le expresa a Arendt: “‘La claridad es bella’. Esta frase de Jaspers, que me dijiste ayer por la noche, no dejó de agitarme” (Ludz, 2000, 69).

⁹² En este sentido, Ulrich Beck, tras afirmar que la obiedad, el olvido y la grandeza del poder se correlacionan positivamente, menciona que: “ahí donde nadie habla de poder, está incuestionablemente ahí, con seguridad y [...] con grandeza en su incuestionabilidad. Cuando el poder se convierte en tema es cuando comienza su desintegración” (Ulrich Beck citado por Han, *Sobre el poder*, 12). Como resalta Esposito, la política es fuente de luz “incluso al llegar la noche porque es una noche que preludia el nuevo día de la política”. Esposito, *El origen de la política*, 48-49.

y otro negativo. En cuanto al negativo, lo vincula con lo “privativo” o estar desprovisto de actuar políticamente en libertad⁹³. Lo problemático de esta privación es que puede manifestarse en frustraciones ocultas o vacíos de poder no siempre fáciles de detectar; por ejemplo, miedos, confusión, violencia, carencia de amor o indiferencia hacia temas de interés común.

Por su parte, el sentido positivo de la esfera privada es asociado por Arendt con lo oculto y lo sagrado del hogar⁹⁴ y, consiguientemente, con los asuntos que deben permanecer distanciados de la luz pública. En el espacio público se comparten inquietudes, acciones y palabras, mientras que en el privado se oculta todo aquello que a la vida pública no le corresponde. Arendt escribe:

hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado⁹⁵.

Desde este punto, por tanto, la potencialidad de la vida pública y política depende íntimamente del cuidado y el reconocimiento del espacio privado. Contrario a lo que ocurre en la actualidad, Hannah Arendt considera que, en la tradición política occidental, aunque de distintas formas, desde Platón y Aristóteles, pasando por Hobbes, Locke, Montesquieu y Rousseau, hasta Schmitt y Rawls, se ha establecido una notoria diferencia entre la esfera privada y la pública. Esto se debe a que la propiedad significaba un lugar concreto del mundo y, por tanto, posibilidad de pertenecer al cuerpo político⁹⁶. Actualmente, en cambio, los mares de exposición pública en las pantallas digitales de asuntos que habrían de mantenerse ocultos terminan por confundir o borrar los límites entre ambas esferas.

En este sentido, Campillo nota que la insistencia de Arendt en distinguir claramente entre las esferas pública y privada planteaba un frente tanto al totalitarismo como al capitalismo. En cuanto al primero, por su destrucción violenta de la frontera que separa lo público y lo privado; y sobre la segunda, porque destruye de igual modo “mediante la desposesión y mercantilización

⁹³ Arendt, *La condición humana*, 67.

⁹⁴ Con frecuencia Arendt recuerda a los griegos para señalar el valor casi sagrado de la esfera privada o familiar: “El rasgo no privativo de la esfera familiar se basaba originalmente en ser la esfera del nacimiento y de la muerte, que debe ocultarse de la esfera pública porque acoge las cosas ocultas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano. Es oculto porque el hombre no sabe de dónde procede cuando nace ni a dónde va cuando muere” (Arendt, *La condición humana*, 70-71). Lo privado, sin ser político, representaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana (Arendt, *La condición humana*, 71).

⁹⁵ Arendt, *La condición humana*, 60-61.

⁹⁶ Arendt, *The Human Condition*, 61.

del entorno vital de los individuos [...]”⁹⁷. El fenómeno actual no es precisamente un control totalitario, sino un autocontrol provisto por la digitalización y el entretenimiento. Si un rasgo distintivo de la política consiste en el reconocimiento de estos límites, la confusión entre ellos, por tanto, muestra síntomas de vacíos de poder.

En un ámbito distinto, la tensión en cuestión puede aparecer igualmente en términos de necesidad y de libertad. Mientras que para Arendt, al igual que para los griegos, la necesidad corresponde a las actividades vitales y del hogar (*oikos*), la *praxis* corresponde a la libertad política (*bios politikos*). Sin embargo, para Arendt, esta diferenciación no significa antagonismo ni liberación entre una y otra; lo expresa en los siguientes términos:

Necesidad y vida están tan íntimamente relacionadas, que la propia vida se halla amenazada donde se elimina por completo a la necesidad. Porque la eliminación de la necesidad, lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, solo borra la [...] línea existente entre libertad y necesidad⁹⁸.

[...] No hay felicidad duradera al margen del prescrito ciclo de penoso agotamiento y placentera regeneración [...] las grandes riquezas y una vida sin esfuerzo [...] destruye la elemental felicidad de estar vivo⁹⁹.

Para los mortales, la “vida fácil de los dioses” sería una vida sin vida. [...] Se ha observado con frecuencia que la vida del rico pierde en vitalidad, [...] lo que gana en refinamiento, en sensibilidad con respecto a las cosas hermosas del mundo. [...]”¹⁰⁰.

Más aún, Arendt advierte de los peligros de una sociedad cuya meta sea eliminar la necesidad:

El peligro radica en que tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad [...] Cuanto más fácil se haga la vida en una sociedad de consumidores o laborantes, más difícil será seguir conociendo las urgencias de la necesidad, e incluso cuando existe dolor y esfuerzo, las manifestaciones exteriores de la necesidad apenas son observables [...]”¹⁰¹.

⁹⁷ Campillo, *El concepto de amor*, 11.

⁹⁸ Arendt, *La condición humana*, 76.

⁹⁹ Arendt, *La condición humana*, 119.

¹⁰⁰ Arendt, *La condición humana*, 129. Se pueden revisar otros fragmentos similares en *La condición humana*, ver 76 y 142.

¹⁰¹ Arendt, *La condición humana*, 142.

La necesidad que, desde el punto de vista de la esfera pública, solo muestra su aspecto negativo como una carencia de libertad, posee una fuerza impulsora [...] ¹⁰².

Bastan estas declaraciones de Arendt para observar que la relación entre la vida pública y la privada no son dicotomías rígidas, como interpreta Habermas. En este sentido, Kenney sostiene que el problema de Habermas de entender “dicotomías rígidas” en la obra de Arendt es que no le permite observar que en la política arendtiana se combinan “tanto las acciones propias de la esfera política como tal, como actividades estratégicas o instrumentales”. ¹⁰³ Lo que Habermas le cuestiona a Arendt es que la supuesta relación rígida entre lo público y lo privado (o entre la *polis* y el *oikos* griego) no le permite admitir la nueva relación entre el Estado y la economía asociada con el crecimiento del capitalismo ¹⁰⁴. Sin embargo, la propia Arendt advierte explícitamente el peligro de ser interpretada de esta manera: “quizás no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque no sean en modo alguno arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimientos estancos en el mundo real, aunque se originan en él [...]” ¹⁰⁵.

Otro modo semejante de estos opuestos aparece entre la división y el sentido común –o común acuerdo–. Si bien Arendt consiente la división que destacaba Maquiavelo en cualquier comunidad humana, de ahí no se sigue que ella la comprenda como un fundamento político. Esto se debe a que, si bien la división es inherente a la pluralidad de puntos de vista, las comunidades tienen la capacidad de llegar a consentimientos. No obstante, el sentido común no anula las diferencias. Al respecto, en su *Diario filosófico* (1950-1973), Arendt escribe que la política trata de los diferentes en su estar juntos, y que “los habitantes de una comunidad se organizan políticamente según determinados aspectos comunes desde un caos absoluto de las diferencias” ¹⁰⁶. La división en la esfera pública permite que la pluralidad humana no se ame a sí misma, es decir, que se mantenga en expectativa y lo suficientemente próxima y distante.

Precisamente, otra tensión similar refiere a lo próximo y a lo distante. Si bien la vida pública se mantiene en la proximidad de sus habitantes –acción plural–, es igualmente fundamental tanto el silencio –de mantener ocultos los asuntos que no han de publicarse– como la distancia física. En este sentido, la política puede plantearse como un movimiento “entrelímites” de ida y vuelta que junta y, a la vez, separa. Arendt lo expresa con claridad:

¹⁰² Arendt, *La condición humana*, 76.

¹⁰³ Kenney, “Habermas y el concepto de poder”, 245.

¹⁰⁴ Kenney “Habermas y el concepto de poder”, 242.

¹⁰⁵ Arendt citada por Kenney “Habermas y el concepto de poder”, 242.

¹⁰⁶ Esta referencia es de agosto de 1950 y se encuentra en el cuaderno 1, [21], 16.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro [...]. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas¹⁰⁷.

Tanto lo oculto como la distancia son esenciales para soportar los hervores de cualquier comunidad. Cuando las comunidades se encuentran hacinadas con pocas posibilidades de movilidad y separación, los niveles de violencia tienden a elevarse. Desde este punto, la violencia significa extenuación tanto en un sentido extensivo de movilidad pública como en el intensivo de poder participativo. Frente a ello, es preciso el reconocimiento de espacios públicos que reúnan y que también distancien lo suficiente. Esto implica pensar la esfera pública *desde* la posición de la esfera privada, y viceversa.

3.3. Más allá de las teorías

Además de las nociones contrapuestas arendtianas analizadas a partir de lo que en este trabajo se ha planteado como política intensiva y política extensiva, se suma otro tipo de tensión (en algunos casos, una tensión falsa) derivada de las interpretaciones tan opuestas sobre su propia obra.

Esta tensión, por ejemplo, se puede observar en torno a la discusión de si a la autora se la puede vincular desde una perspectiva universalista (categorías tradicionales) o desde una posmoderna (labores deconstructivas de las categorías tradicionales), o entre el liberalismo (ideales democráticos y universales) y el comunitarismo (perspectivista y de un *ethos* compartido¹⁰⁸). Forti expresa esta situación de la siguiente manera:

Menos genéricamente, queda cada vez más claro cómo la radicalidad crítica de la obra de Hanna Arendt es inconcebible con una perspectiva universalista, sin por esto tener que ser contada entre aquellas posturas anti-modernas que auguran el regreso a un paso que ya no es de recibo¹⁰⁹.

Ciertamente, las distintas interpretaciones, de algún modo, manifiestan la potencia en la filosofía política de Hannah Arendt, que ha permitido enriquecer reflexiones y debates desde distintas perspectivas políticas. Como apunta Forti, la tensión entre estas reflexiones ha conducido favorablemente a indicar una forma de republicanismo en el pensamiento de Arendt y, con ello, a

¹⁰⁷ Arendt, *La condición humana*, 62.

¹⁰⁸ Arendt, *La condición humana*, 49-51.

¹⁰⁹ Forti, *Vida del espíritu*, 47.

enriquecer la noción de ciudadanía¹¹⁰. No es casualidad que, continúa Forti, en el pensamiento político de Hannah Arendt, “se haya podido encarnar un renacer de la filosofía práctica aristotélica y, al mismo tiempo, el último episodio teórico del irracionalismo político”¹¹¹. Frente a esta tensión, lejos de una reconciliación simplista, Forti ingeniosamente propone este ejercicio: si ahora nos tuviéramos que preguntar si Arendt está con Aristóteles –propuestas normativas y refundativas– o con Nietzsche –propuestas críticas y deconstructivas–, se podría formular de este modo: “Hannah Arendt hace un uso nietzscheano, o mejor dicho, [...], post-nietzscheano, de algunas categorías aristotélicas”¹¹². Incluso, su estilo único, continúa Forti, “resulta irritante para los estudiosos consagrados a un ámbito disciplinar específico”¹¹³.

En efecto, en *Between Past and Future*, en diferentes ocasiones, Arendt (2006) insiste en que el hecho de enfrentar la tradición no significa olvidar el pasado. Incluso, esta tensión se manifiesta también entre la filosofía y la política de la autora. Como observa Forti, el análisis de las tres facultades de la mente –pensamiento, voluntad, juicio– que Arendt hace en *La vida del espíritu* pretende recapitular y, al mismo tiempo, distanciarse de toda la tradición filosófica, “lo que demuestra el intento original que mueve la filosofía política de Hannah Arendt de volver a pensar la política y, con ello, la libertad”¹¹⁴. En este ánimo, Fina Birulés apunta que Hannah Arendt jamás entendió la teoría política como aquella disciplina que nos dice *qué* pensar para que sepamos *cómo* actuar, sino que dedicó buena parte de sus esfuerzos a evitar los fáciles intentos contemporáneos de reconciliación entre teoría y la *praxis*¹¹⁵.

Al margen de las controversias y de las distintas interpretaciones sobre la filosofía política de Hannah Arendt, lo que resulta relevante para los propósitos de este trabajo es constatar que, una vez que se excluye o se minimiza a dicotomías rígidas, la tensión entre los ámbitos intensivo y extensivo, en esa medida, también se tiende a radicalizar su propuesta. Por este motivo, Forti insiste en que algunos críticos han interpretado mal la indicación de la autora de un replanteamiento radical de lo político con la necesidad de una novedad

¹¹⁰Forti, *Vida del espíritu*, 49-51. En esta línea, Forti hace mención a la monografía realizada por Margaret Canovan dedicada a la teoría política de Hannah Arendt, que propone dejar a un lado la discusión de si su teoría política habría que clasificarla como de “derechas” o de “izquierdas”, y más bien reconocer su originalidad en contraposición a la ciencia política contemporánea de huella neo-positivista. Según Canovan, es como pensadora y no como historiadora como Arendt es considerada, y es como teórica, como se señalan sus límites. Forti, *Vida del espíritu*, 29.

¹¹¹Forti, *Vida del espíritu*, 39.

¹¹²Forti, *Vida del espíritu*, 39.

¹¹³Forti, *Vida del espíritu*, 22-23.

¹¹⁴Forti, *Vida del espíritu*, 40.

¹¹⁵Forti, *Vida del espíritu*, 12. Esta declaración la hace Birulés en su introducción a Forti, *Vida del espíritu*.

absoluta.¹¹⁶ Igualmente, no han sido apropiadas las etiquetas de nihilismo o existencialismo político a su propuesta, argumentando que se descuida el papel administrativo y las proyecciones sociales y económicas (interpretaciones que ya hemos visto que son totalmente erróneas)¹¹⁷.

Conclusión

Este texto planteó, a manera de conclusión, que la diferenciación como tal entre los opuestos en cuestión –lo intensivo y lo extensivo– no solo condiciona y potencializa la acción política, sino que también, a su vez, puede manifestarse en otros opuestos fundamentales presentes en la filosofía política de Hannah Arendt.

Si bien la política intensiva, que propone describir el fenotipo de la acción arendtiana es el principio del poder, no puede, sin embargo, aparecer ni mantenerse sin su contraparte extensivo-vital. Es, quizás, la propia diferenciación entre estos opuestos la que, aunque problemáticamente, mantiene a una comunidad política. De hecho, la reivindicación de la política intensiva en términos de acción-pluralidad permite resistirse a políticas fuertemente funcionalistas (que interpretan el campo de los asuntos humanos como una especie de “física social”) que reducen la política a un medio para un fin o beneficio, atrofiando, al mismo tiempo, el músculo espiritual de cualquier pueblo y comunidad.

Referencias

- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin, 2006.
Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2021.
Arendt, Hannah. *Eichmann y el holocausto*. Madrid: Taurus, 2015.
Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001.
Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
Arendt, Hannah. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Edición de Fina Birulés Fina y Ángela Lorena Fuster. Madrid: Trotta, 2014.

¹¹⁶Forti, *Vida del espíritu*, 37.

¹¹⁷En este sentido, Forti señala la relevancia de la obra de John Pocock y de Margaret Canovan para indicar algunas cuestiones de la tradición republicana en la obra de Hannah Arendt. Por ejemplo, Canovan concluye que la reflexión de Arendt no desemboca en una idealización anacrónica de la *polis* ni se configura como un “hiperpoliticismo” irracional y ambiguo. Esto significa que el republicanismo de Arendt conlleva ciertas características de autores clásicos de esta tradición, “pero con un profundo respeto por la pluralidad y la libertad individual”. Forti, *Vida del espíritu*, 49-51.

- Arendt, Hannah. *Poemas*. Barcelona: Herder, 2017.
- Arendt, Hannah. *La pluralidad del mundo*. Madrid: Penguin, 2019.
- Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Nueva York: Schocken, 2005.
- Arendt, Hannah. *On Revolution (Penguin Classics)*. Nueva York: Penguin Classics, 1991.
- Arendt, H. *Sobre la revolución* (2019, 21-58).
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, California: Harcourt, Brace and Co., 1976.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. San Diego, California: Harcourt, Brace & World, 1970.
- Arendt, Hannah. *What Remains: The collected poems of Hannah Arendt*. Nueva York: Norton, 2024.
- Arendt, Hannah y Heidegger, Martin. *Correspondencia 1925 -1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona: Herder & Herder, 2000.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Barcelona: Gredos, 2014.
- Báez, Diego. "La sociedad de-transfigurada. La pérdida de pluralidad del mundo". *Cultugrafía* (2024). <https://www.cultugrafia.com/sociedad-de-transfigurada-perdida-de-pluralidad-del-mundo/>
- Barrow, R. H. *Los romanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 2001.
- Birulés, Fina. "Introducción". En Arendt, Hannah. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Edición de Fina Birulés Fina y Ángela Lorena Fuster. Madrid: Trotta, 2014.
- Burckhardt, Jacob. *History of Greek Culture*. Nueva York: Dover Publications, 2022.
- Campillo, Antonio. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada, 2019.
- Espósito, Roberto. *El origen de la política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Galindo, Fernando y Hurtado, Rafael. "El Secreto de Andrómaca: La esclavitud de las labores domésticas en 'La condición humana' de Hannah Arendt. *Revista Empresa y Humanismo* (2020): 33-66. <https://doi.org/10.15581/015.xxiii.2.33-66>
- Galindo Cruz, Fernando. "Muerte por acidia". *Conocimiento y acción*, núm. II (2022): 95-132. <https://doi.org/10.21555/cya.i2.1.2471>
- Gotthold Ephraim Lessing, 2006.
- Habermas, Jürgen. "Hannah Arendt: on the Concept of Power (1976)". En Habermas, J. *Philosophical-political Profiles*. Traducción de F. G. Lawrence. Cambridge, 1983, 171-187.
- Han, Byung-Chul. 2021. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder, 1983.
- Han, Byung-Chul. "Estamos aturdidos por el mareante frenesí informativo". *El país* (2025). <https://elpais.com/ideas/2022-04-02/estamos-aturdidos-por-el-mareante-frenesi-informativo.html>

- Hilb, Claudia. *Abismos de la modernidad: Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Jaeger, Werner. "La filosofía y el descubrimiento del cosmos". En *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Jaspers, Karl. *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anaximandro, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Jaume, Andreu (ed.). *Hannah Arendt. La pluralidad del mundo*. Madrid: Penguin, 2019.
- Kenney, Charles. "Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt". *Areté* III, núm. 2 (1991): 233-252. <https://doi.org/10.18800/arete.199102.003>
- Kohn, Jerome. *The Promise of Politics*. Schocken, 2005.
- Kohn, Jerome (ed.). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2016.
- Merleau-Ponty, 2010.
- Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Alianza, 2015.
- Negri, Antonio. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de sueños, 2015.
- Poltier, Hugues. *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- Schevisbiski, Renata. "Lo político y la política en Claude Lefort: aportes teóricos para una reflexión sobre la democracia". *Utopía y praxis latinoamericana*, núm. 64 (2014): 125-132.
- Sirczuk, Matías. *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Taylor, Charles. *La era secular. Tomo II*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Tömmel, Tatjana and Maurizio Passerin, 2024
- Touraine, Alain. *América Latina. Política y sociedad*. Madrid: Espasa, 1989.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.