

Indeterminación y vacío en la idea de lo político Indeterminacy and Emptiness in the Idea of the Political

Carolina Guerrero 
Universidad Simón Bolívar
Caracas, Venezuela
cguerrero@usb.ve 

Received: 01/04/2025 **Accepted:** 23/07/2025

DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v12i.561>

Resumen

En la tradición política de Occidente, la Modernidad fijó las condiciones para el despliegue de una vida común en libertad. Desde esa vertiente, el republicanismo, como lucha irreductible contra la tiranía, perdía vigencia si la sola existencia del Estado liberal, sus instituciones y buenas leyes, bastaban para asegurar el gozo en sosiego de una vida buena. Pero frente a la experiencia novedosa de la última centuria, Claude Lefort propone la pregunta de nuestro tiempo: ¿Cómo fue posible pasar de la libertad paradigmática a un tipo de servidumbre innombrable e inédita? Frente a la virtud republicana, signada por la prudencia de advertir que toda convivencia política organizada en torno a la libertad es frágil y demanda ser conquistada permanentemente, el distintivo del presente es el vicio: la indiferencia totalizante en el establecimiento heterónomo de una vida inanimada, y en la obliteración sobre la potencia del ser para salir de lo meramente viviente hacia lo humano, lo libre, lo abierto. Aquel cuestionamiento interroga la necesidad de resignificar lo político desde la indeterminación y el vacío, a partir de la extrañeza de la libertad como lo abierto al mundo, interceptada por el terror como experiencia constitutiva de nuestro tiempo.

Keywords: lo político; libertad; terror; incertidumbre; vacío

Abstract

In the Western political tradition, modernity established the conditions for the unfolding of a common life in freedom. From this perspective, republicanism, conceived as an irreducible struggle against tyranny, would have lost its relevance if the mere existence of the liberal state, its institutions and laws sufficed to ensure the peaceful enjoyment of a good life. However, faced with the novel experience of the last century, Claude Lefort poses the central question of our time: How was it possible to transition from a paradigmatic freedom to an unnamable and unprecedented servitude? Whereas republican virtue, grounded in the prudence to recognize that all political coexistence organized around freedom is fragile and demands constant reassertion, the distinctive characteristic of the present is vice: a totalizing indifference towards the heteronomous establishment of an inanimate life, and the obliteration of the inherent power of being to transcend the merely living towards the human, the free, the open. This inquiry addresses the necessity of resignifying the political through indeterminacy and emptiness, grounded in the strangeness of freedom as openness to the world, interrupted by terror as the constitutive experience of our time.

Palabras clave: the political, liberty, terror, uncertainty, emptiness

1. Prolegómenos

La pregunta por lo político es siempre la pregunta por la libertad, sea que la afirme o la niegue. Lo político supone un ámbito de existencia junto al otro, que obliga a interrogar al menos cuáles han de ser los fundamentos de esa relación ineludible, sin que pueda fijarse respuesta alguna: atravesada por el conflicto, precipita al individuo al “hecho radical y terrible de estar sometido a otro” (García-Pelayo, 1991, p. 2451), y también a la necesidad de hallar algún sentido mediante el cual esa dinámica alcance a “perder su carácter de dominación” (García-Pelayo, 1991, p. 2451).

La pérdida de sentido de lo político en nuestra contemporaneidad ha sido abordada por autoras como Arendt y Mouffe. Aunque disímiles, alcanzan a coincidir en el señalamiento de una suerte de chivo expiatorio en el campo de la intersubjetividad: el liberalismo, como constructo de una Modernidad que habría descargado al individuo del pesado fardo de su condición ciudadana.

Desde una óptica realista política, Constant elogiaba cómo los modernos, al configurar la representación, habían encontrado la fórmula para deslastrarse del deber de participar en los actos de soberanía, a efectos de poder centrarse en sus intereses privados. Sin embargo, advertía que la renuncia a esa forma de “soberanía”, llamada libertad política, conduciría irremediablemente a la pérdida de esa novedosa libertad individual. Por ello planteaba la paradoja de tener que renunciar a alguna fracción de esa libertad individual con miras a protegerla a través del ejercicio vigoroso de alguna fracción de libertad política, entendida como la participación del ciudadano en los asuntos de la *polis* (Constant, 2006, cap. 1).

Para Arendt, el liberalismo había extraviado al hombre en la autarquía a la cual lo había arrojado. Sin sentido de lo político, de su relación con el mundo en común, y de sí mismo, habría de hacer propia cualquier narrativa que, aunque atroz y criminal, fuese capaz de restaurar en él su sensación de pertenencia, así fuese a algo monstruoso (Arendt, 2017, parte III). Desde la crítica de Mouffe, la potencia del liberalismo se fragmentaba en el hecho de que, aún configurándose en la idea de organización de la vida en común en torno al pluralismo, abandonaba toda consideración sobre el conflicto, invisibilizando tensiones propensas a escalar hacia la catástrofe precisamente por haber dejado de ser abordadas (Cf. Mouffe, 2020).

Al margen de la identificación del fenómeno a partir del cual los modernos abandonaron, perdieron u olvidaron su propia naturaleza política, indisociable de su existencia como humanos, el problema de nuestro tiempo es, en sí, la desafección por lo político, toda vez que ella encarna indefectiblemente la desafección por la libertad. Es la fatalidad que cruza las páginas que siguen a continuación. Si la forma como se vive (servidumbre o libertad) deja de ser relevante, lo mismo ocurre con la vida. La propia y la de los otros. Como metaforiza Camus, “al mismo tiempo que nosotros, los que todavía no hemos muerto de la peste, él sabe que su libertad y su vida están también a dos pasos de ser destruidos” (2013, p. 145).

2. Desplazamientos

Entre los modernos, la preservación de la curiosidad por lo político y de la inclinación hacia la acción política ha sido infrecuente. No obstante, en la Antigüedad y hasta el Humanismo Cívico, el miedo a una muerte violenta impulsó a muchos a evadir un espacio político que exigía no solo el esfuerzo de deliberación entre ciudadanos sobre los asuntos públicos, sino la participación en la guerra. De ahí que Maquiavelo elaborara la concepción sobre el carácter del ciudadano como algo inescindible de la *vir virtù*, esa cualidad que brota del amor por la libertad y dispone al hombre a defenderla incluso con su vida. Por el contrario, la corrupción del espíritu cívico apuntaría, a decir del florentino, a la transferencia de ese deber a manos de fuerzas mercenarias (Maquiavelo, 2000, lib. I, cap. XXI; 2014, cap. XII).

Si bien antes de la Modernidad el amor por *il vivere libero* podía caer en la tibieza y dejar de excitar la virtud épica del ciudadano, entre los modernos la concurrencia entre la invención de la representación (Noria, 1999) y la conveniente profesionalización del oficio del hombre de armas sirvió para catalizar la disección en una condición humana que, según Arendt, expresaba no la mera vida biológica, sino una forma de creación imbricada con el hecho de ser en el mundo (2018, cap. 5).

Mas la indiferencia hacia lo político puede haber mutado hoy hacia la sensación diametral de que la política lo invade todo. De acuerdo con Lefort, si no existe límite entre lo político y lo que no es político, la política desaparece, en su sentido de relación definida entre individuos sensibles a la necesidad de responder las cuestiones de las cuales depende (o al menos con las cuales se implica) el destino común (1990). Si lo político se configura en un espacio donde los individuos se reconocen a sí mismos como ciudadanos en un mundo en común, su disolución nos ha situado ante una retícula novedosa, signada por relaciones de dependencia, cuyos operarios son gobernados, a decir de Lefort, por un aparato de dominación.

Siendo aparato y no una red de hombres, la deshumanización opera desde el sujeto de la fuerza hacia sus víctimas y hacia sí mismo. De allí que la desafección por lo político, como único fulcro para la manifestación de la libertad, se traduzca en cosificación inmisericorde, donde paradójicamente el ser doliente, a la vez que venera, teme:

La servidumbre política, por tanto, no se neutraliza acudiendo solamente a fórmulas de transfiguración del gobernante –cualesquiera que ellas sean–, sino también, y sobre todo, reconociendo en cada hombre algo inmune al poder y disposición de otros hombres, algo que, aunque esté en el hombre, no pueda ser *profanado* por los demás hombres, en razón de que tal profanación es impedida por un sentimiento mixto de horror y amor, de temor y reverencia, sentimiento que supone, por tanto, la creencia en la sacralidad del hombre –pues solo lo sacro produce tales sentimientos– derivada de ver en el otro hombre no solo algo igual, y quizá, en ciertos aspectos inferior a nosotros, sino también algo superior a nosotros mismos. (García-Pelayo, 1991, p. 2470)

Probablemente urge provocar la resonancia de la Antigüedad en nuestro presente, a manera de explorar la posible conciliación entre el gozo del ámbito privado y persistencia del interés por lo público, desde el resplandor de la idea epicúrea según la cual podemos pensar la libertad ante todo como un patrimonio común, adjetivado por un

estadio, siempre común, de estar librados del miedo, ser libres del miedo (Cf. Aoiz & Boeri, 2023, cap. 2).

3. En movimiento pendular

Si intentamos explorar la extrañeza desde la libertad como lo abierto al mundo, a su vez interceptada por el terror como experiencia constitutiva de nuestro tiempo, conviene anclar la noción en torno a la extrañeza como condición ontológica del individuo. Ella supone, simultáneamente, la posibilidad de desciframiento de la realidad, pero también la eventual negación a la perturbación de abordar el pensamiento sobre esa realidad. Es en este péndulo donde situamos el fenómeno del terror. Desde él, el esfuerzo de comprensión o se hace imperativo (en términos de desgarrar quizás como última manifestación de la libertad), o se hace inaccesible, por el distanciamiento al cual se inclinaría el propio individuo frente al acontecimiento. Esto último es análogo a ese quiebre de la memoria que, como expuso Reynner Franco en su conferencia *Umbral de época y formas de irrealidad* (2024), es ejecutado por el individuo frente a una realidad que le resulta insoportable.

Desde la Modernidad, el terror como experiencia de lo extraño suscita la pregunta de nuestro tiempo: cómo pudo precipitarse la libertad paradigmática hacia una forma de dominación innombrable (Lefort, 2007). La novedad del terror está enlazada con la novedad contemporánea de la violencia hacia la *dignitas infinita*, capaz de arrojar al individuo a la condición de vida desnuda, reducido a dato, número, cuerpo inanimado recluido en lo que Walter Benjamin refirió como un estado de excepción devenido en regla (2008, p. VIII).

¿Qué puede restar de la extrañeza frente a esta disolución del umbral entre realidad e irrealidad? El resquicio posible quizás habite en la reafirmación de la extrañeza como única forma de conjurar la facticidad del terror en la reductibilidad de la vida a vida inanimada. Desde Benjamin es posible extrapolar la idea sobre una apropiación de la tarea de promover el verdadero estado de excepción. Esto significa contraefectuar el acontecimiento del terror, lo cual no puede ser emprendido de cualquier manera, sino desde el desvelamiento de rendijas como complejidad de comprender y descifrar, preservando lo humano en el hombre. Cualquier vertiente que la contradiga precipita el extravío, según el cual se interpreta que la alusión de Benjamin sobre mejorar “nuestra posición en la lucha contra el fascismo” (2008, p. VIII) plantea no solo la exacerbación de la violencia, sino la autorización a la deshumanización del otro.

La novedad del terror se deslinda de consistir en el *continuum* del miedo en su intensidad extrema. No solo no se restringe a una situación específica, sino que se desborda en la eventualidad de paralizar o animar. Encuentra la posibilidad de gravitar sobre sociedades donde el sentido de lo político deja de advertir la extrañeza, al punto de no perturbarse, más por indiferencia que por aceptación o engaño, frente al predominio creciente de narrativas ávidas de ejercer una dirección totalizante sobre la vida.

En la guerra ocurre la erupción del terror. La novedad de nuestro presente ha sido atestiguar el establecimiento del terror en tiempos ordinarios, de aparente paz. Probablemente ello sea el indicador de que en efecto la sociedad, sin saberlo, atraviesa la guerra, en un giro no convencional. En la tradición republicana, la dominación

era entendida como un estado de guerra de un tirano contra todos (Cf. Locke, 1980, cap. 3) En nuestra contemporaneidad, esa definición del sujeto de la guerra es difusa. También la identificación de la realidad de la guerra, toda vez que la vida de la *civitas* se desenvuelve en un cierto orden de legalidad y en la rutina de un aparente estado de derecho, como revela Arendt:

Por Gobierno legal entendemos un cuerpo político en el que se necesitan leyes positivas para traducir y realizar el inmutable *ius naturale* o los mandamientos eternos de Dios en normas de lo justo y lo injusto. Sólo en estas normas, en el cuerpo de leyes positivas de cada país, pueden lograr su realidad política el *ius naturale* o los mandamientos de Dios. En el cuerpo político del Gobierno totalitario este lugar de las leyes positivas queda ocupado por el terror total, que es concebido para traducir a la realidad la ley del movimiento de la Historia o de la Naturaleza. (2017, p. 372)

El terror, gestado en tiempos de la libertad paradigmática moderna, revela la mutación de la guerra y la cotidianización de sus medios, por lo cual deja de ser extrañeza. Como observa Todorov, el apoyo al terror es una hipótesis antropológica e histórica según la cual la guerra muestra la verdadera naturaleza humana, y por eso, para tomar el poder y para conservarlo, legitima y extrema la violencia. Su sino no es otro que instalar lo que el autor refiere como la lepra del alma (2010).

Paradójicamente el liberalismo había escalado hacia el diseño de una institucionalidad que habría de bastar para exorcizar el miedo en política, y sin embargo involuntariamente inculcó en ello la aparición del terror. La piedra basal ha sido el vaciamiento de lo político: marcó un quiebre frente a toda la tradición republicana sedimentada antes del racionalismo moderno, del cual se dedujo que nuestra razón ilustrada habría de conducirnos, sin conflicto, hacia la unanimidad de organizar nuestras vidas en torno al orden y a la libertad:

Como ciudadano, uno tiene derecho a una perspectiva de libertad no menor que la disponible para otros ciudadanos. Si esto es un asunto de conocimiento común –si yo sé que tengo ese derecho, y si otros lo saben, y si yo sé que otros lo saben– entonces estaré aún más seguro de mi capacidad de llevar a cabo mi vida sin temor a agresión, invasión o interferencia, y por lo tanto más seguro en mi dominio. (Dagger, 2008, p. 225)

Esta reflexión saca del campo visual la irrealidad de un juicio compartido sobre la necesidad, el deseo y la utilidad del *vivere libero*. Por el contrario, Ayn Rand identifica que, lejos del amor por la libertad, el distintivo de nuestro tiempo es el odio del bien por ser el bien. En ese contexto, los hombres marcan su distanciamiento frente a la extrañeza y, como señala Rand, les resulta imposible experimentar ninguna emoción, excepto el terror (2009).

El declive de lo político está acompañado por la fe en la técnica, según la cual la técnica es capaz de satisfacer las necesidades materiales y las demandas intangibles de la sociedad. En ese punto, lo político pasó a ser la extrañeza incómoda, neutralizable a través del distanciamiento, en aras de una técnica garante del bien.

La negación de lo político como extrañeza no solo oblitera el hecho de que la novedad del conflicto es irreductible en política, dado que la existencia humana está marcada por luchas y antagonismos (Cf. Schmitt, 2014). También desconoce que, como sos-

tiene Judith Shklar, la experiencia humana de la crueldad y el sufrimiento son hoy elementos centrales de la política. De allí la necesidad de resignificar lo político ante la extrañeza de que, hoy, lo diametral al liberalismo es la crueldad:

¿Qué se entiende aquí por crueldad? Es la deliberada imposición de daños físicos –y en consecuencia emocionales– sobre una persona o un grupo más débil por parte de otros más fuertes que se proponen alcanzar algún fin, tangible o intangible. No es sadismo [...]. La crueldad pública no es una inclinación personal esporádica [...]. El miedo sistemático es la condición que hace imposible la libertad y viene provocado por la expectativa del mal institucionalizado. (Shklar, 2020, pp. 58–66)

La libertad debe seguir siendo una extrañeza. Tanto en el mundo antiguo como entre los modernos, lo libre es inescindible de lo político, mientras que el rol del ciudadano es ínsito al individuo, aún en medio de la indiferencia y de su ignorancia sobre la imposibilidad de enajenar su naturaleza cívica como ser en medio del mundo en común. Por otra parte, suprimir la extrañeza de la violencia inmisericorde genera la violencia de la normalización, como observa Merleau-Ponty:

Aquí es donde se indignan y gritan contra la barbarie. Lo que en realidad es grave y amenaza la civilización, no es el matar a un hombre por sus ideas (se lo ha hecho a menudo en tiempos de guerra), sino hacerlo sin confesárselo y sin decirlo, poner sobre la justicia revolucionaria la máscara del Código Penal. En realidad, ocultando la violencia se habitúan a ella, la tornan institucional. Por el contrario, si se le da su nombre [...] queda una posibilidad de expulsarla de la historia. No será encerrándose en el sueño jurídico [...] que existirán mayores posibilidades de [hacerlo]. (Merleau-Ponty, 1968, p. 78)

La frase de Danton «seamos terribles para que el pueblo no tenga que serlo» solo puede pronunciarse cuando el espacio público constituido por hombres libres se ha desintegrado, reconfigurándose, tras ese abandono, en el espacio para la creación de una vida ya no acorralada por el miedo en el mundo en común, sino por el terror que se autoriza bajo la lógica de la catástrofe.

En ella, el terror, tan indetenible como inevitable, articula su propia justificación bajo la idea del sacrificio cívico, donde unos se disponen a asumir el protagonismo del crimen en nombre de la violencia desbordable de la mayoría, tal como apunta Žižek: “el terror del Estado revolucionario jacobino era una especie de acción preventiva cuyo verdadero objetivo no era la venganza contra los enemigos, sino evitar la violencia «divina» directa de los *sansculottes*, del propio pueblo” (2011, p. 24).

Desde la disolución moderna de lo político, en ausencia del espacio público, ocurren al menos dos fatalidades. Primero, la república existe solo en la realidad del discurso. Segundo, el hombre, y no solo el ciudadano, deja de ser. Se reduce a algo que ubicamos entre lo que Heidegger refirió como lo-sin-mundo de la piedra y lo pobre-mundo del animal (2007). La diferencia entre la pobreza de mundo del animal (que se desenvuelve en un ambiente y nunca en un mundo) y el hombre como formador del mundo se cifra en el hecho de que la persona tiene ante sí la extrañeza del mundo, está de frente a ella; no se limita a acceder al puro espacio del “afuera” (Agamben, 2020). En contraste, la disolución de lo político significa el abandono de lo abierto. De

la imposibilidad de llevar lo meramente viviente hacia lo libre se colige la imposibilidad de concebir alguna forma de libertad imbricada con el vaciamiento político.

Quizás en la conceptualización de la virtud como la pasión política inherente al amor por la libertad deba hallarse su consubstanciabilidad con la extrañeza. La compleja integración de obligaciones y prescripciones éticas que implicaba la virtud cívica tenía sentido a partir de la evidencia de ese amor en tanto *fuego sagrado* en el corazón de los hombres. Tal espíritu impregnó al nacimiento de un liberalismo fundado en lo político, olvidado por los modernos:

Si nos tomamos en serio los derechos debemos ocuparnos de que principios como [las declaraciones de derechos del individuo y del ciudadano] se hagan efectivos en todos los aspectos de nuestra vida pública [...]. Una sociedad óptima estaría compuesta por ciudadanos que reclaman sus derechos [...]. El liberalismo de los derechos concibe que una sociedad justa es aquella compuesta por ciudadanos políticamente recios, capaces de salir en defensa de sí mismos y dispuestos a hacerlo tanto para sí mismos como para los demás. (Shklar, 2020, p. 34)

Por otra parte, el terror como extrañeza irrumpe sobre la fe de una sociedad despolitizada, creyente en que el estado de derecho basta para conservar las condiciones de la vida en libertad. En el umbral entre realidad e irrealdad, el terror instrumentaliza la idea de ley, al punto de referirlo todo a la ley, a una legalidad absoluta que, como señala Claude Lefort, no deja nada abierto a la interpretación del individuo. El movimiento nazi apeló a las leyes de la vida; el comunismo, a las leyes de la historia. Bajo el terror, la ley proclama ser superior al individuo. En ello, según Lefort, la idea de ley queda destruida y no solo violada: si se cree que la ley debe materializarse en el supuesto movimiento de la historia, la noción de trascendencia de la ley está perdida. Se desvanece el criterio para distinguir lo permitido de lo prohibido, sin que haya una oposición vigorosa ante las técnicas de organización y dominación (1990).

El vaciamiento de lo político es un fenómeno moderno. Ni el mundo antiguo ni el humanismo cívico que precedió a la conformación de la Modernidad imaginaron posible instituir una realidad política capaz de conjurar el miedo y blindar la libertad. Lejos de formular que la libertad fuese susceptible de ser asegurada, el humanismo cívico la interpretó como un principio político sustantivo que ha de ser permanentemente conquistado. La realidad de la libertad, para que sea tal, ha de ser aumida como irrealdad. Aun cuando sea aterradora, la irrealdad de la libertad, y por tanto de lo humano, significa la apertura del ser hacia la indeterminación, el vacío y la extrañeza.

Junto a Walter Benjamin admitimos que toda realidad es extrañeza, porque no hay un instante que no traiga consigo lo inmediatamente indescifrable. Es en este sentido que Benjamin sostiene que todo instante porta su oportunidad revolucionaria. Pero abandonar ese instante representa la supresión de la posibilidad de desvelar su singularidad específica, significa cancelar la oportunidad de abrirse a una “solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva” (Benjamin, 2008, XVIIa). Al individuo, frente a la extrañeza, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de la situación política. Pero se le confirma también, siguiendo a Benjamin,

por la clave que da a ese instante el poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica. (2008, p. XVIII)

Lo meramente animal, lo aturdible o petrificable ante la extrañeza niega lo inescindible entre la libertad y lo humano. Por ello, y desde Agamben, aproximamos que ninguna motricidad, ninguna excitabilidad pueden llevar jamás lo viviente hacia lo libre (2020). El retorno hacia el necesario sentido de lo político debería hacernos más sensibles ante el hecho de que ninguna estructura institucional puede dotar de certezas absolutas al mundo en común. La apertura ante la extrañeza representa la disposición de asumir los riesgos que implica la libertad en los únicos espacios posibles de realización: la indeterminación y la incertidumbre.

Agradecimiento

Al Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL-USACH.

Referencias

- Agamben, G. (2020). *El reino y el jardín* (E. Cavi, Trad.). Traficantes de Sueños.
- Aoiz, J., & Boeri, M. (2023). *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy*. Bloombury.
- Arendt, H. (2017). *Origins of Totalitarianism*. Penguin.
- Arendt, H. (2018). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (B. Echeverría, Trad.). Ítaca.
- Camus, A. (2013). *La Peste* (R. Chacel, Trad.). Alianza.
- Constant, B. (2006). *Principes de politique*. Hachette.
- Dagger, R. (2008). Republican Punishment: Consequentialist or Retributivist?. En C. Laborde, & J. Maynor (Eds.), *Republicanism and Political Theory* (pp. 219–245). Blackwell.
- Franco, R. (2024). *Umbral de época y formas de irrealidad* [Conferencia]. Simposio Internacional “Irrealidad y Extrañeza”. Grupo de Investigación Filosófica USAL-USB-USACH.
- García-Pelayo, M. (1991). La transfiguración del poder. En *Obras Completas* (pp. 2447–2470). Centro de Estudios Constitucionales.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (J. A. Ciria Cosculluela, Trad.). Alianza.
- Lefort, C. (1990). La liberté à l'ère du relativisme. En *Les usages de la liberté. XXXIIIèmes Rencontres Internationales de Genève* (pp. 286–304). Baconnière.

- Lefort, C. (2007). Le refus de penser le totalitarisme. En *Le Temps présent. Écrits 1945-2005* (pp. 969-980). Belin.
- Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government*. Hackett.
- Machiavelli, N. (2000). *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*. Einaudi.
- Machiavelli, N. (2014). *Il principe*. Einaudi.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Humanismo y terror* (L. Rozitchner, Trad.). La Pléyade.
- Mouffe, C. (2020) *The Return of the Political*. Verso.
- Noria, O. (1999). *La teoría de la representación política del abate Sieyès*. Universidad Católica Andrés Bello; Universidad Simón Bolívar.
- Rand, A. (2009). *Philosophy: Who Needs It*. Signet.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político* (R. de Agapito Serrano, Trad.). Alianza.
- Shklar, J. (2020). *The liberalism of fear*. Manchester University Press.
- Todorov, T. (2010) *La experiencia totalitaria* (N. Sobregués Arias, Trad.). Galaxia Gutenberg.
- Žižek, S. (2011). *Virtud y terror. Slavoj Žižek presenta a Robespierre* (J. Madariaga, Trad.). Akal.

