

# **LA ESCISIÓN RAZÓN-PASIÓN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO CLÁSICO Y MODERNO**

**Sebastián Peredo**  
**Escuela de Ciencia Política**  
**Universidad Diego Portales**

**DOCUMENTO DE TRABAJO ICSO – N°49 / 2018**  
***Serie Jóvenes investigadores***

**Santiago, Diciembre 2018**

# La escisión razón-pasión en el pensamiento político clásico y moderno<sup>1</sup>

Sebastián Peredo<sup>2</sup>  
Escuela de Ciencia Política  
Universidad Diego Portales

## Resumen

La tradición clásica y moderna del pensamiento teórico político de Occidente ha negado, con escasas excepciones, la importancia de los elementos emocionales, pasionales y corporales en la política. En este trabajo de investigación se sostiene que esta negación se debe a una operación de escisión entre razón (*logos*) y pasión (*pathos*) que funda la política en el primero y subordina al segundo. Por medio de un análisis del pensamiento político clásico y moderno se caracteriza la emergencia de esta escisión, que posibilita que las dimensiones no racionales del ser humano sean consideradas apolíticas y sean tratadas como una amenaza para el orden social. Se sostiene que tal escisión cumple una función constitutiva y de clausura del *demos*, perpetuando el orden y legitimando prácticas de dominación, subordinación y exclusión.

**Palabras clave:** razón, pasión, teoría política clásica, teoría política moderna

## Abstract

The classical and modern tradition of political theoretical thought in the West has denied -with few exceptions- the importance of emotional, passional and bodily elements in politics. In this research work it is argued that this negation is due to an operation of split between reason (*logos*) and passion (*pathos*) that founds politics in the first and subordinates the second. Through an analysis of classical and modern political thought the emergence of this split is characterized. This split makes it possible for the non-rational dimensions of the human being to be considered apolitical and treated as a threat for the social order. It is argued that such a split fulfills a constitutive and closing function for the *demos*, perpetuating order and legitimizing practices of domination, subordination and exclusion.

**Keywords:** reason, passion, classical political theory, modern political theory

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este documento de trabajo fue presentada en noviembre de 2017 en la Jornada de Investigación en Ciencia Política organizada por el Observatorio Político Electoral (OBPE) de la Universidad Diego Portales. Corresponde, además, a una adaptación del primer capítulo de la tesina para optar al grado de Licenciado en Ciencia Política, titulada: *La Escisión del Logos y el Pathos en la Política. Consideraciones sobre las emociones, las pasiones y los cuerpos*.

<sup>2</sup> Cientista Político de la Universidad Diego Portales. Estudiante de Magister en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político de la Universidad Diego Portales. Actualmente es investigador en Fundación Espacio Público ([sebastian.peredo@mail.udp.cl](mailto:sebastian.peredo@mail.udp.cl)).

## Introducción

En la tradición del pensamiento político occidental es posible identificar una tendencia al menosprecio y la exclusión de las emociones (Máiz 2010; Guichot 2015) y otros aspectos no racionales de la condición humana que son generalmente asociados con la animalidad (Derrida, 2008). Sin embargo, en la actualidad las emociones, los afectos y las pasiones han vuelto a ser considerados dentro de las ciencias sociales y humanidades como elementos cruciales en lo que ha sido conocido como un “giro afectivo” de la literatura académica (Mouffe, 2016). En particular, ciertas lecturas de esta nueva corriente teórica política han puesto de relieve el rol que tienen las dimensiones no racionales de la vida humana en la política. Este es el campo de interés de esta investigación.

Las emociones, pasiones, y manifestaciones del cuerpo no son consideradas como constitutivas de la naturaleza política del ser humano en los supuestos antropológicos de gran parte de la tradición teórica política. Por el contrario, son concebidas como la negación de aquello que es constitutivo de la condición política del hombre: su racionalidad. Esta reflexión sobre la centralidad de la razón en la política es un punto de partida en esta investigación para la elaboración de un argumento crítico. En este trabajo se sostiene que en la escisión entre razón (*logos*) y pasión (*pathos*) el primer término es considerado superior y el segundo subordinado. Esta investigación indaga cómo esta escisión entre *logos* y *pathos* cumple una función política en la constitución y clausura del *demos*, así como en prácticas que permiten la perpetuación de su orden y la legitimación de instancias de dominación, subordinación y/o exclusión.

Este trabajo se inspira en la necesidad de volver sobre aquello que es considerado evidente, pese a ser profundamente problemático. En la reflexión sobre las pasiones, usualmente se las ha pensado como una categoría amplia, que se define por la negación de lo que se considera como lo propiamente humano, sin mediar consideraciones sobre sus propias particularidades o distinciones internas. Tal definición negativa, sostenida por la tradición y fundada en la capacidad racional del ser humano, difumina todo su potencial político.

El presente trabajo sugiere que en la escisión artificialmente introducida entre *logos* y *pathos* se instituye la capacidad política en la razón, que subordina y excluye lo pasional. Lo problemático de concebir la condición de posibilidad de la política de esta forma es que se sigue una tensión entre la política y el *pathos*. El *pathos* -en el que se incluyen emociones, pasiones, corporalidad y animalidad<sup>3</sup>- pasa a ser concebido como subordinado a lo racional y, cuando no es posible su

---

<sup>3</sup> Estos cuatro elementos -emociones, pasiones, corporalidad y animalidad- son distintos, pero profundamente relacionados entre sí. Es por esto que son tratados de aquí en adelante en la categoría más amplia del *pathos* humano. A lo largo de este trabajo de investigación se emplean estos términos de forma diferenciada acorde al énfasis que se hace sobre algunas características del *pathos* por sobre otras. Se entiende por “emociones” o “sentimientos” -siguiendo las reflexiones de Aristóteles en el libro II de la *Retórica* (Aristóteles, 1994)- una disposición afectiva hacia un objeto o persona. Se considera en esta investigación que las emociones o sentimientos son siempre personales y “eudémicas”. Vale decir, “evalúan el mundo desde la perspectiva de la concepción (en evolución) que tiene esa misma persona” (Nussbaum, 2014, p. 25). Aristóteles, por ejemplo, lista y describe los siguientes pares relacionados de emociones: ira-calma, amor-odio, vergüenza-desvergüenza, compasión-indignación; así como lista otras emociones importantes: temor, generosidad, tristeza, etc. Hume, por su parte, distingue entre sentimientos directos e indirectos. En los primeros incluye la alegría, la tristeza, el deseo, la aversión, la esperanza, el miedo, la confianza y el desprecio;

vigilancia, es percibido como una amenaza. En específico, en esta investigación se analizan las modalidades que ha adquirido esta distinción en el pensamiento teórico político clásico y moderno.

En efecto, la preeminencia del *logos* en el orden político mismo y el desprecio por el *pathos* suele legitimar la subordinación y marginalización de ciertos grupos sociales que son sometidos y/o excluidos de la esfera política. La capacidad de *logos*, o la capacidad de articular una palabra razonada, suele ser negada al “no-igual”. Rancière ha sugerido, en este respecto, que en el corazón de la política hay un conflicto “sobre la relación entre la capacidad del ser parlante sin propiedad y la capacidad política.” (1996, p. 36). La capacidad política ha sido entendida tradicionalmente como la capacidad de “hablar con propiedad”. Vale decir, la posibilidad de estar habilitado para usar la palabra legítimamente en el espacio público.

Por ello, la primacía del *logos* en la política involucra necesariamente una exclusión. Está en juego la existencia de un espacio común en el que aquellos que no tienen parte puedan “hablar” con los que sí la tienen. Los primeros, que están limitados o privados de derechos políticos, son desplazados hacia la mera expresión patológica del dolor y del placer. Por tanto, no hay situación de intercambio que pueda ser constituida, ni reglas para la discusión ni la reivindicación del espacio común. Aquel cuerpo que no tiene voz en la *polis* sufre debido a las consecuencias que se siguen de ser excluido, y por el mismo hecho de su exclusión.

El argumento por evaluar en este documento de trabajo es, por tanto, que en tanto las condiciones de posibilidad de la política estén dadas por la escisión entre *logos* y *pathos* (y por la correspondiente subordinación del segundo al primero) existirá un desplazamiento de lo pasional, emocional y animal hacia fuera de la política. Se sugiere que este estado del orden político es problemático, puesto que está condenado al antagonismo y la tensión permanente. El objetivo principal de esta propuesta es, por tanto, identificar y describir la relación de los conceptos “*pathos*” y “*logos*” con el concepto de la política en el contexto del pensamiento político clásico y moderno.

Para cumplir con este objetivo, este artículo se estructura en tres apartados principales. En primer lugar, se muestra la relación que establecen tanto Aristóteles como Platón entre *logos* y política. Se destaca, específicamente, la forma en la que estos autores clásicos coinciden en afirmar que la razón y la moderación de las pasiones -como aquello que distingue al ser humano de otras especies- sirven de fundamento para la legitimidad del orden político de la *polis* griega. En segundo lugar, se analizan los componentes preminentemente racionalistas del pensamiento político moderno, principalmente en *El Leviatán* de Hobbes (1992) y en *El Federalista*, escrito por Hamilton, Madison y Jay bajo el seudónimo “Plubius” (2001). Se sugiere que el pensamiento político que se encuentra en estas obras tematiza la política como vigilancia de las pasiones y, en este sentido, es heredero del pensamiento clásico. En estos dos apartados se identifica y describe la exclusión y

---

mientras que en los segundos incluye: amor, odio, orgullo, humildad, piedad, malicia, generosidad, ambición, vanidad y envidia (Hume 1990; 2005). El término “pasiones”, por otro lado, será empleado en esta investigación siguiendo el uso que hace Mouffe del concepto en *Política y Pasiones* (2016). Esto es, se reserva el término para distinguir aquellas disposiciones afectivas colectivas de las individuales. Mouffe sugiere que “pasiones” puede designar a un cierto tipo de afectos comunes, aquellos que son empleados en el ámbito público (Ibíd., 35). Por lo tanto, en este trabajo el término “pasiones” será empleado siempre y cuando se hable de estados sentimentales o emotivos colectivos y/o públicos. Por último, los términos “corporalidad” y “animalidad” son reservados para referir directamente a la dimensión biológica y material de los seres humanos, su existencia fenoménica, sensible y dependiente de las necesidades vitales.

negación del *pathos* en el espacio político, tal y como han sido tematizados en la teoría política clásica y moderna. Por último, se concluye presentando los principales hallazgos y reflexiones que se han derivado de esta investigación.

## La distinción del ser humano: la emergencia de la política en la teoría clásica

¿Dónde se halla el origen de la relación entre el ser humano y la política? Quien cuestiona la disposición política en el ser humano suele pensar que la respuesta a esta pregunta está escondida en la naturaleza misma de nuestra especie. En el pensamiento de la Grecia Antigua, en efecto, la política es abordada desde la pregunta por el origen y, por tanto, no puede escapar de la lógica de lo que es “ya dado”, la idea de que existe una esencia antropológica a ser descubierta. Lo cierto es que la política es una invención y, como tal, no tiene un origen. La política tiene, en cambio, una *emergencia* y una *procedencia*<sup>4</sup>.

Conviene seguir las recomendaciones de Foucault (1992) y evitar la búsqueda de un origen. Es necesario partir de la idea de que detrás de las cosas no hay una esencia, sino que las cosas existen sin esencia. O bien, que su esencia es construida a partir de figuras extrañas; a partir del accidente, del azar, y de lo mundanal (Ibíd.). Una pregunta más adecuada a este objeto sería ¿Por qué el ser humano fundó la política en la razón? ¿Por qué no “nació” de los instintos, de la pasión, o de los sentimientos? La correspondencia histórica entre la política y el *logos* no parece ser natural. Responde, más bien, a una escisión deliberada entre pasión y razón. Esta escisión es -como muchas otras distinciones- un artificio, un invento que “ha triunfado” y que se sigue de ciertas prácticas políticas prevaletentes. En este primer apartado se identifica y narra, desde el pensamiento teórico clásico griego, la procedencia de la relación entre el *logos* y la política.

El *logos* (λόγος), entendido como “palabra razonada”, es un concepto fundamental para la comprensión del pensamiento político de la Grecia Antigua y de su democracia. Va unido a una cierta cosmovisión, subyace a los sistemas políticos y al tratamiento de los asuntos públicos. En parte, porque es por medio del empleo de la palabra que se realiza la acción de la persuasión frente a las decisiones que serán tomadas por la Asamblea<sup>5</sup>. En parte, también, desde que Aristóteles definiera la palabra como la cualidad que distingue al ser humano de las bestias<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Se sigue la distinción que hace Foucault entre origen (*Ursprung*), procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*) en Nietzsche, *la genealogía, la historia* (1992). La procedencia permite “encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que) se han formado”, mientras que la emergencia es “el punto de surgimiento [...] la entrada en escena de las fuerzas” (Ibíd., 12-16).

<sup>5</sup> *Ekklēsia* (ἐκκλησία).

<sup>6</sup> Antes de Aristóteles, el término *logos* (λόγος) fue empleado por Heráclito de Éfeso. De los fragmentos que se conservan de su obra, difícilmente se puede obtener una definición acabada del concepto. Sin embargo, es posible presentar los diversos sentidos en los que Heráclito emplea el término. En uno de sus fragmentos, Heráclito parece sugerir que, siendo el *logos* un orden eterno, no es dado que los hombres lo conozcan a priori aún si se les presenta directamente. El acceso a esta verdad radical requiere, por tanto, no solo de una inteligencia aguda y reflexión profunda, sino que de la experiencia sensible del mundo. Un mundo que se encuentra ordenado de acuerdo con los principios de un diseño divino al que es posible acceder en el empleo del entendimiento (Heráclito, 1982). En sentido estricto, el concepto de *logos* en Heráclito puede ser traducido como “razón”. Sin embargo, el concepto de “razón” es empleado de tal forma que el campo de su significación

Aristóteles pareciera ser el primer griego que recurre explícita y sistemáticamente al concepto de *logos* para explicar la naturaleza política del ser humano. En la *Política*, Aristóteles sostiene que la palabra –distinta de la voz<sup>7</sup> que es signo de dolor y de placer (y por tanto propia de los animales)- permite manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto (1988). El fundamento de la cualidad política del ser humano está dado, según Aristóteles, por su capacidad para comunicar este tipo de distinciones. Según el estagirita, es la participación en comunidad de estas virtudes lo que constituye la casa y la ciudad (Ibíd.).

Aun cuando el origen de la familia y de la ciudad están relacionados con los instintos comunes de los animales, la casa familiar y la ciudad son propias de los seres humanos porque dependen de atributos racionales (Ibíd.). En su *Ética Nicomáquea*, Aristóteles también pone de manifiesto que la vida en comunidad se produce en la comunicación de palabras. En esta obra, se refiere a los beneficios de la amistad de la siguiente forma:

“[...] y esto puede producirse en la convivencia y en la *comunicación de palabras* y de porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar.” (Aristóteles, 1985, p. 373)<sup>8</sup>.

A lo largo de su obra, Aristóteles sostiene que la asociación política es natural a la condición humana porque el hombre posee naturalmente la palabra. Esta asociación es distinta respecto de la asociación animal, ya que no se limita a la mera coexistencia, sino que es convivencia. La convivencia, al contrario de la coexistencia animal, supone el reconocimiento mutuo de un espacio común y una forma de vida particularmente valiosa que es creada por la palabra.

El pensamiento político clásico griego justifica la actividad política en una cierta noción de la naturaleza humana. Es la distinción entre el ser humano y el animal aquello que hace plausible la *polis*<sup>9</sup>. La fórmula de Aristóteles: *politikón zôion*, es más bien la negación de lo animal en el ser

---

semántica es bastante amplio. La palabra *logos* significa, principalmente, una razón objetiva y ontológica relacionada con la ley natural o universal. Es símil de aquel principio subyacente que permite una cierta coherencia de la realidad. No obstante, *logos* es empleado también como “palabra” y “pensamiento”. Para Heráclito entonces, *logos* implica una cierta correspondencia que existe entre el pensar y el ser. Una postura ontológica y epistemológica similar, fundada en un racionalismo radical, es posteriormente sostenida por Descartes en el *Discurso del Método* (2011).

<sup>7</sup> Phoné.

<sup>8</sup> La cursiva no corresponde al original. Es un énfasis introducido por el autor de esta investigación.

<sup>9</sup> Aristóteles no es el primer pensador griego en encontrar en la palabra razonada -en el *logos*- la condición de posibilidad y el fundamento de la política. Sin embargo, pareciera ser el primero en teorizar sistemáticamente al respecto. Variantes de esta idea pueden hallarse presentes también en el pensamiento socrático. En el *Libro IV* de los *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte recupera una serie de relatos socráticos dentro de los cuales destaca un diálogo con Eutidemo. En este diálogo, Sócrates sostiene que el uso de la razón y la palabra es justamente la cualidad que nos permite distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, y participar de la comunidad política por medio del lenguaje (Jenofonte, 1993). De forma que Sócrates, ya antes de Aristóteles, entendía la razón como una de las condiciones para la vida política de los ciudadanos. Además de Sócrates, es posible encontrar en el pensamiento de Isócrates un elogio a la palabra hablada como fundamento de la comunidad política. Isócrates glorifica la palabra como guía de todas las acciones y de todos los pensamientos de los hombres. En *Nicocles*, Isócrates distingue la palabra como la causa de los mayores bienes del ser humano, puesto que es lo que nos diferencia del resto de los seres vivos en la medida en que nos capacita para deliberar sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto (Isócrates, 1979). En efecto, Isócrates elogia la palabra como la condición de posibilidad de las leyes y de la comunidad humana como asociación política. Un elogio similar a la palabra puede encontrarse también en su discurso *Sobre el cambio de las fortunas*. En este discurso, Isócrates realza las mismas virtudes de la palabra que se mencionan en el *Nicocles* (Isócrates, 1980).

humano. En el momento en que se reduce la condición humana al empleo de la palabra también se disocia de la dimensión instintiva y animal. El poder de la palabra es introducir una distinción: lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo sensato de lo imprudente. La palabra, además, tiene el poder de hacer aparecer al hombre como interlocutor legítimo en un espacio político restringido. La *ekklēsia*, así como las demás instituciones jurídicas y políticas de la democracia ateniense, es un espacio político que nace sobre el supuesto de la capacidad deliberativa, la que se funda en el uso de las facultades de la razón.

De la *polis* griega y de los cargos políticos de la democracia ateniense fueron excluidas las mujeres, los esclavos, los niños y los extranjeros. Los niños fueron considerados “ciudadanos incompletos” por no haber alcanzado la edad suficiente para hacer pleno uso de la palabra razonada (Aristóteles, 1988, p. 153). Las mujeres, pese a ser consideradas como “la mitad de la comunidad libre” (Ibíd., 85), fueron excluidas de las magistraturas<sup>10</sup> por considerárseles incapaces de gobernar y por estar destinadas a cumplir una función económica y reproductiva. Funciones como la administración doméstica, el cuidado de los niños, y la satisfacción de las necesidades propias de la vida animal -actividades fueron consideradas pre-políticas por los griegos. El esclavo, en cuanto ejecuta una actividad que no requiere de la palabra, es también excluido de las actividades propias de la *polis*. Su función social es, por cierto, considerada pre-política.

El caso del extranjero es de especial consideración puesto que incluso en él aplica la distinción que introduce la palabra. En la Grecia Antigua el meteco y el bárbaro, aun siendo ambos extranjeros, estaban en distinta condición social. El meteco (μέτοικος) es un hombre griego y libre que comparte con el ciudadano la misma cultura, los mismos dioses y la misma lengua. Vive en la misma *polis* que el ciudadano y es sujeto de ciertos deberes y responsabilidades, pese a estar excluido de la esfera política. El bárbaro (βάρβαρος), en cambio, es considerado inculto, mezquino, bajo, y más cercano a las bestias que a los hombres. Todo ello porque no ha adoptado el lenguaje civilizado.

En síntesis, y como el mismo Aristóteles sentencia sobre ello en la *Política*: “el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta” (Ibíd., 82). El punto precisamente es este: a la facultad deliberativa (capacidad de emplear la palabra razonada) acompaña la política. De esta manera se disocia la sociedad humana en dos partes. La primera y la más elevada -la parte deliberativa y racional- se corresponde con la parte que gobierna sobre la parte segunda y baja -a la cual no es dada la palabra y que, por ello, se le considera imprudente e impulsiva.

Pensar en la estructura de la *polis* y pensar en la naturaleza del hombre son, en Platón y Aristóteles, la misma cosa. En ambos autores es posible encontrar una correspondencia entre el alma -la esencia del hombre- y el orden de la comunidad política. En la *República*, Platón sostiene que es innegable que en la *polis* habitan “cada uno de los mismos géneros y comportamientos” que en los hombres, puesto que es evidente que la *polis* se genera a partir de ellos (Platón, 1988, p. 227). Para Platón, el alma está dividida en tres géneros: la parte racional, la parte irascible, y la parte concupiscible. Mediante el primer género aprendemos, mediante el segundo somos valerosos, y mediante el tercero deseamos placeres (Ibíd.). La República de Platón, ordenada en consideración de esta división tripartita del alma, se divide en tres castas. En ellas incluye a los artesanos o negociantes, que corresponden al género irracional y apetitivo -aquel que satisface las necesidades

---

<sup>10</sup> La asamblea y la judicatura, específicamente.

de la vida sensible; incluye también a los guardianes o auxiliares, quienes participan de la virtud de la valentía y, por tanto, corresponden al género irascible; y, por último, incluye a los sabios o consejeros, que se corresponden con la parte racional.

Para Platón, una sociedad justa es aquella en la que, además de que las partes realizan su función de manera ordenada, la parte racional manda y es responsable del cuidado del organismo completo. A la parte irascible corresponde el ser “servidora y aliada de la razón” (Ibíd., 237), mientras que la parte concupiscible debe ser vigilada para que los placeres del cuerpo no crezcan ni se fortalezcan, ni esclavicen a las demás partes, trastornando completamente el orden de la *polis* (Ibíd.). En la *República*, Platón sostiene que la razón se opone a los apetitos y deseos, los contiene de modo que no subviertan el orden “natural”. Para que esto suceda, la prudencia debe gobernar con auxilio de la templanza, en el propósito de mantener contenidas las pasiones concupiscibles<sup>11</sup>. Es posible encontrar la misma distinción y subordinación de las pasiones y lo irracional a lo racional en el *Fedro* (1987). En esta obra, Platón presenta la estructura del alma de forma alegórica. El alma, dice, es análoga a una yunta alada con un auriga que debe domesticar a dos caballos: un caballo bueno y hermoso -la parte irascible- y un caballo que es mezquino e innoble -la parte apetitiva.

La idea un orden socio-político análogo a la naturaleza del hombre se puede encontrar también en la *Política* de Aristóteles. Similar a Platón, Aristóteles sugiere que existe una división en el alma, entre una parte irracional y de deseo, y la parte racional (Aristóteles, 1988). La relación entre estas partes es de dominación. Para Aristóteles es evidente que una “debe mandar y otra obedecer” (Ibíd., 81). La parte racional debe dirigir a la parte no racional, en conveniencia de ambas. Y como ocurre esto con el alma, Aristóteles sostiene que ocurre de forma semejante en todos los demás casos. Así, el libre manda sobre el esclavo, el hombre sobre la mujer y el adulto sobre el niño. Según Aristóteles, la mejor cualidad de la parte irracional, tanto de la *polis* como del alma, es que aun sin poseer la razón por sí misma, puede obedecerla (Ibíd.).

Al instituir la actividad política en el supuesto de una estructura dicotómica y jerárquica, ambos autores griegos encuentran una justificación para la existencia de las relaciones de dominación y subordinación en la *polis*, así como para la exclusión de ciertos grupos sociales del espacio político. Al fundar la política en una cierta noción de la condición humana, naturalizan prácticas de dominación y exclusión, sosteniendo su necesidad en la noción de que la comunidad política es análoga a un organismo afectado por pasiones. Estas pasiones son consideradas peligrosas y capaces de subvertir este orden, que es dado por la naturaleza. En este sentido, la noción de moderación adquiere relevancia política. Vernant sostiene que la técnica del “dominio de sí” -la idea de la moderación o sobriedad que supone la *sophrosyne*- implica una “tensión en el hombre entre dos elementos opuestos”: los elementos no racionales y los elementos del orden racional (1992, pp. 101-102). Recalca que ambas “potencias del alma” no están en el mismo plano, sino que la primera está hecha para someterse a la segunda y cumplir una “función política” (Ibíd.).

La aprensión de Aristóteles y Platón al *pathos* y la defensa del ideal del *logos* soberano tienen un fundamento eminentemente político y parece estar alejado del carácter divino con el que es presentado. El orden de la *polis* excluye a los grupos sociales subordinados que representan la parte pasional del cuerpo social. Del mismo modo, exige que el ciudadano cumpla con la virtud cívica de

---

<sup>11</sup> La prudencia o *phronesis* corresponde a la virtud de la razón, mientras que la templanza o *sophrosyne* corresponde a la virtud del alma irascible.



la prudencia. La prudencia -que es la dominación del *pathos* propio- se presenta como la virtud política por excelencia. Nace de la división artificialmente introducida entre *logos* y *pathos*. Es una división que tiene su procedencia en la protección de un orden político clausurado sobre sí mismo, el orden ideal de la *polis* defendido por dos de los más insignes pensadores de la Grecia Antigua<sup>12</sup>.

### **El miedo de los modernos: política como vigilancia de las pasiones**

La tradición logocéntrica<sup>13</sup> del pensamiento político de la Grecia Clásica tiene una poderosa influencia sobre el pensamiento político moderno. La teoría contractualista tiene un componente preeminentemente racionalista. El *Leviatán* de Hobbes, por ejemplo, puede ser considerado como parte de la tradición que instituye la política en la cualidad racional. La relación existente entre razón y pasión en la teoría del contrato social de Hobbes es compleja de articular y, en el mismo Hobbes, la definición es difusa.

Hobbes, uno de los pensadores que inaugura el pensamiento político moderno, antecede a Hume<sup>14</sup> al considerar a las pasiones como la fuerza motivacional que produce la acción (Hobbes, 1992). Esta predilección por una antropología pasional en las primeras páginas del *Leviatán* es desafiada en capítulos posteriores que versan estrictamente sobre asuntos de la política<sup>15</sup>. En esta obra existe una tensión sobre el lugar que deben ocupar las pasiones, que es finalmente resuelta en favor de lo racional y que destierra lo pasional como potencial amenaza para el soberano.

En Hobbes, la necesidad de instaurar un poder soberano absoluto está dada por la condición natural del género humano, en la que -a causa de un estado de guerra de todos contra todos- la vida es “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Ibíd., 103). El estado de naturaleza – que es previo a la inauguración del poder soberano común a temer- se infiere de las pasiones humanas. Los motivos que inclinan a la guerra al hombre son, según Hobbes, la competencia -consecuencia del deseo por un beneficio escaso-, la desconfianza -consecuencia del deseo de garantizar el goce de un bien-, y la gloria -consecuencia del deseo de reputación. Sin embargo, no es la razón sino las pasiones aquello que inclina a los hombres a buscar la paz. Según Hobbes, las pasiones que motivan el deseo de cesar el estado de guerra son el temor a la muerte, el deseo a la vida confortable, y la esperanza de obtenerla mediante el trabajo (Ibíd.). El acto fundacional del pacto social en Hobbes

---

<sup>12</sup> Estas ideas serán acogidas posteriormente por algunos pensadores romanos como, por ejemplo, Cicerón. En el Libro I de *Sobre la república* (1984), Cicerón defiende la idea de la indivisibilidad del poder empleando una alegoría -similar a las que emplean Platón y Aristóteles- sobre la función que debe tener el alma para apaciguar los impulsos pasionales con la prudencia. El gobierno, dirá, debe ser de uno solo: la prudencia (Ibíd.). Este es, en efecto, uno de los argumentos principales que emplea Cicerón para defender el “Reinado” como la mejor de las formas puras de gobierno. Dadas las limitaciones propias de este documento de trabajo, en él no se abordarán estos razonamientos en extenso.

<sup>13</sup> En un sentido literal: centrada en el *logos*. No se emplea el término en su sentido metafísico o filosófico como sí lo emplea Derrida en *De la Gramatología* (1998) para criticar, por ejemplo, el esencialismo hegeliano.

<sup>14</sup> Ver *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (Hume, 1990) y *Tratado sobre la naturaleza humana* (Hume, 2005).

<sup>15</sup> Garzón-Vallejo (2010) sostiene que, en el *Leviatán*, Hobbes identifica la naturaleza humana con las pasiones.

es la consecuencia de la yuxtaposición de pasiones profundas y un consenso alcanzado por normas que sugiere la razón<sup>16</sup>.

Una vez instituido el Leviatán, las leyes de la razón que prevalecen son contrarias a las pasiones de los hombres. Los hombres racionales de Hobbes, que están interesados en la conservación de su vida y propiedad, transfieren su poder en un acto que funde sus voluntades en una sola. En este acto fundacional, los hombres rechazan sus pasiones porque inducen “a la parcialidad, al orgullo, a la venganza”, elementos de inestabilidad y de riesgo (Ibíd., 137). El evitar la parcialidad es una de las razones primordiales de la instauración del poder soberano. El Leviatán es un árbitro al que se le confiere el poder absoluto de decidir sobre aquello que nadie más puede decidir. La necesidad de un juez está dada porque los hombres son incapaces de actuar según los dictados de la razón en lo que concierne a sus propias causas. En lo que a estas concierne, señala Hobbes, toman por razón verdadera las pasiones que los dominan (Ibíd., 33).

El poder absoluto del Leviatán no está sujeto a obligaciones de ningún tipo -solo aquellas consideraciones que justifican su propia existencia- y es incapaz de cometer injusticia alguna con sus súbditos. El Leviatán es una gran bestia omnipotente, un “dios mortal” que conserva todos los caprichos e irregularidades propias de las pasiones de las que los hombres se han despojado -por considerárselas demasiado peligrosas. Se encuentra en un “estado de naturaleza” con su propio *demos* y su incapacidad de cometer injusticia justifica la obediencia absoluta<sup>17</sup>.

Es necesario recordar que el poder es, para Hobbes, identidad de una de las más grandes pasiones: el deseo de dominación. El poder absoluto del Leviatán es consecuencia de la exclusión de las pasiones del hombre al constituir un espacio político por el uso de la razón. Además, queda excluido de todo pacto lo animal, en tanto no es posible pactar con aquello que no participa del lenguaje:

“Es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna traslación de derecho, ni pueden transferir un derecho a otro: por ello no hay pacto, sin excepción alguna” (Hobbes 1992, 113).

Una anomalía notable de esta exclusión de las pasiones es la consideración del miedo. Se puede decir que el miedo es la pasión política por excelencia en la obra de Hobbes. Solamente por el miedo que inspira el Leviatán es posible articular las voluntades de los hombres en una sola y conservar las leyes. El temor que siente el hombre por el Leviatán es superado solamente por el temor que le

---

<sup>16</sup>En *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Carl Schmitt ofrece una lectura de la teoría política de Hobbes en la que pone de relieve el racionalismo del inglés. Según Schmitt, el Leviatán surge en el momento en que los individuos, motivados por la angustia, se juntan unos con otros hasta que “brilla la luz de la razón” y todos consienten la obediencia general y absoluta a un poder más fuerte (2002, p. 32). Para Schmitt, el Estado moderno de Hobbes es resultado de la razón y de la inteligencia creadora del ser humano que permite superar el estado de naturaleza en que el hombre es para el hombre un lobo (“homo hominis lupus”). El Estado es creado por la razón, no emana del poder de Dios ni es dado por la naturaleza. De hecho, puede ser considerado como “dios nacido de la razón humana” (Ibíd., 62). Es una “máquina/bestia” que inaugura un nuevo capítulo moderno del “racionalismo occidental”. En esta interpretación, el peligro del hombre como lobo para el hombre es vencido por la razón, y permite que el hombre sea un hombre para el hombre (“homo hominis homo”).

<sup>17</sup>No es de extrañar que la figura del Leviatán quede marginada de la constitución de la comunidad civil, producto del pacto social. En *La bestia y el soberano*, Derrida reconoce en el pensamiento de Hobbes una similitud entre lo animal y la figura del soberano o Leviatán: tanto el animal como el soberano se encuentran al margen de la política, al margen del contrato y del espacio protegido que funda (2010).

producen al hombre los demás hombres<sup>18</sup>. La función del miedo en la constitución del espacio político, como pasión legítima e incluso razonable, es aceptada porque sirve como punto de apoyo para la mantención del orden. El miedo se configura, entonces, como punto de apoyo para sentenciar la intolerancia del espacio político a otro tipo de pasiones<sup>19</sup>.

La figura del temor como pasión con función política está presente también en la obra de Maquiavelo. En *El Príncipe* (2011) Maquiavelo reflexiona sobre las cualidades que hacen de un príncipe un buen gobernante y concluye que el temor permite la obediencia del pueblo, por sobre otras pasiones, como el amor. El temor al soberano, dice Maquiavelo, se basa en la aversión al castigo. El control del soberano sobre las pasiones del pueblo es un tema recurrente en esta obra, siendo fundamental para el príncipe alimentar el temor y evitar el odio.

En general, la época moderna está marcada por la aversión a las pasiones, consideradas fuentes de inestabilidad institucional. Hobbes establece una identidad de la pasión con la parcialidad, así como una identidad de la razón con el beneficio común. La preocupación por la parcialidad se replica en las obras de Rousseau y Locke. Pese a que Locke rechaza la idea de un poder absoluto, coincide en que la comunidad se establece al ceder la capacidad de juzgar y castigar sobre nuestros propios asuntos (Locke, 2006). Para Locke, el pacto social se instauro al entregarle a un poder superior -la ley- la atribución de juzgar las ofensas de los miembros de la sociedad. Para Rousseau, es relevante distinguir entre aquella “voluntad de todos” y la “voluntad general”. La primera atiende al interés particular, mientras que la segunda al interés común (Rousseau, 1999). Sin embargo, ni Locke ni Rousseau sugieren explícitamente un vínculo directo entre la parcialidad y la pasión<sup>20</sup>. Vínculo que sí es sugerido por Hobbes y, como se evalúa a continuación, por la tradición republicana norteamericana.

El pensamiento político norteamericano también está influido por una reticencia a incluir elementos pasionales en la fundación del sistema político. Es posible encontrar en *El Federalista* un rechazo a los impulsos pasionales de los ciudadanos. Según Carey (1984) tanto Madison como Hamilton y Jay eran conscientes de los supuestos peligros asociados a las pasiones e inherentes a las repúblicas. A saber, la propensión al desorden, la inestabilidad, la mutabilidad de las leyes y las continuas oscilaciones. Síntomas de un “peligroso vicio” llamado “facciones”, entendidas por Publius como:

---

<sup>18</sup> La elección de Hobbes de la figura del Leviatán es deliberada. El Leviatán es representado en la mitología cristiana y judía -en el libro de Job, capítulo 41- como un animal quimérico carente de temor alguno. El Leviatán, bestia marítima objeto de todo el temor posible, se opone a la figura de Behemoth, una similar bestia terrestre. En este episodio bíblico se ironiza con la imposibilidad de realizar pacto alguno con una bestia tal.

<sup>19</sup> Para Hobbes existen ciertos temores que son razonables e inducen, por serlo, a la observancia de la ley. Estos temores son aquellos que se relacionan con los daños corporales o los llamados “temores físicos”. Existen otros temores que, por ser su objeto imaginario y no corpóreo, promueven acciones que son contrarias a la ley (Hobbes, 1992).

<sup>20</sup> De hecho, para Rousseau ciertos elementos afectivos y pasionales son fundamentales en el cultivo de un sentimiento moral republicano, en la fundación de una religión civil y en la educación de los ciudadanos (Rousseau 1990; 1999). En *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Martha Nussbaum evalúa el argumento de Rousseau críticamente y lo descarta, entre otras razones, por ser incompatible con un proyecto de democracia liberal (2014). Debido a las limitaciones propias de esta investigación, tanto la propuesta de Rousseau como la de Nussbaum -que son dignas de un análisis extenso- no serán tratadas. Son, de todos modos, posibles áreas de interés para futuras investigaciones.

“[...] un número de ciudadanos, ya sean una mayoría o una minoría del todo, que se encuentran unidos y actúan por algún impulso o pasión común, o interés, adverso a los derechos de otros ciudadanos, o adversos a los intereses permanentes y agregados de la comunidad” (Publius, 2001, p. 43)<sup>21</sup>.

Aun cuando lo determinante de la facción está dado por las opiniones de un grupo social que son adversas a los derechos de otros ciudadanos, la noción de un impulso de carácter “pasional” aparece vinculada a las acciones de este tipo de grupos, considerados como perjudiciales para el interés del orden político. Es decir, la acción pasional es identificada con aquellas manifestaciones políticas que constituyen una amenaza al proyecto político de los Padres Fundadores. La amenaza no parece estar dada exclusivamente por la pasión en sí misma, sino que por la pasión que se presenta como auto-interesada. Cuando el amor de un ciudadano por sí mismo se encuentra por sobre el amor que siente por la república parece inevitable que sus opiniones sean facciosas y contrarias al interés público. Publius concluye que existen dos alternativas para controlar el efecto de las facciones, en especial las mayoritarias que son las más riesgosas: o bien se previene la existencia de la misma pasión en la mayoría, o de impide a la mayoría llevar a cabo sus planes de opresión (Ibíd.).

El ideal republicano norteamericano, sin embargo, no excluye ni cataloga como viciosas a todas las pasiones. Reconoce que los representantes deben poseer ciertos sentimientos favorables hacia el sistema político, como el patriotismo y el amor por la justicia. Estas virtudes, así como la sabiduría, permiten a los representantes discernir los verdaderos intereses del pueblo y evitar las consideraciones parciales que son producto de la inestabilidad de las pasiones de los ciudadanos corrientes. El rol del representante es interpretar la voz inarticulada del ciudadano común, que está incapacitado para expresar sus “verdaderos” intereses porque que se encuentra prisionero de sus propias pasiones auto-interesadas.

La institucionalidad del Senado es, en este respecto, de considerable interés. El Senado ha sido concebido por Publius como una fuerza “estabilizadora” que impide “actos de legislación impropia” (Ibíd., 321). El Senado es necesario para mantener el control sobre las pasiones del pueblo. Así, en *El Federalista* se sostiene:

“La necesidad de un Senado está indicada por la propensión de todas las asambleas numerosas a adherir a los impulsos y pasiones violentas, y a ser seducidas por los líderes facciosos a adoptar resoluciones imprudentes y perniciosas” (Ibíd., 322)<sup>22</sup>.

De esta forma, una de las principales tareas del Senado es contener los impulsos pasionales de la cámara de representantes, que serían más propensos a ser seducidos por los líderes facciosos. El Senado es una institución tutelar que vela porque el pueblo, afectado pasionalmente, no atente contra sí mismo. Vela para que la razón mantenga su autoridad sobre el organismo político. Las

---

<sup>21</sup> Traducción realizada por el autor de esta investigación. A continuación, se presenta el texto en su idioma original: “[...] a number of citizens, whether amounting to a majority or minority of the whole, who are united and actuated by some common impulse of passion, or of interest, adverse to the rights of other citizens, or to the permanent and aggregate interests of the community.” (Publius, 2001, p. 43).

<sup>22</sup> Traducción realizada por el autor de esta investigación. A continuación, se presenta el texto en su idioma original: “The necessity of a senate is not less indicated by the propensity of all single and numerous assemblies, to yield to the impulse of sudden and violent passions, and to be seduced by factious leaders into intemperate and pernicious resolutions.” (Publius 2001, 322)

pasiones -consideradas como impulsos despóticos- deben ser contenidas, pues en ellas se encuentra el principio de autodestrucción de la sociedad. Toda la institucionalidad erigida por Publius se establece bajo el supuesto de que, si los hombres actuaran bajo la guía de la razón pura -esto es, si los hombres no fuesen hombres sino “ángeles”- inevitablemente prevalecerían las decisiones propias del “interés común” y ajenas a los deseos personales. Sin embargo, como los hombres no son “ángeles”, es necesario que se sometan a este tipo de mecanismos “por su propio bien”.

La desconfianza en la prudencia del pueblo es un rasgo reiterativo del pensamiento político de la modernidad. Sobre ello, Maquiavelo también ha escrito:

“[...] la naturaleza de los pueblos es mutable, resultando fácil persuadirlos de algo, pero difícil mantenerlos persuadidos de lo mismo. Por eso es conveniente estar dispuesto de modo que, cuando dejen de creer, se les pueda hacer creer por la fuerza.” (Maquiavelo, 2011, p. 21).

Pese a esta descripción del pueblo, la concepción antropológica de Maquiavelo no sugiere que el hombre sea “malo por naturaleza”, sino que posee la inclinación de pasar rápidamente del deseo al mal y, por tanto, de convertirse en una amenaza para el orden político. La animalidad, el instinto y los afectos constituyen para Maquiavelo aspectos inherentes al ser humano. De todas formas, para este pensador, el deseo del pueblo es, en oposición a los deseos de los notables, un deseo “más honesto”. Mientras que los notables desean dominar al pueblo, el pueblo solo desea no ser dominado. La contraposición constante de estos apetitos puede tener tres posibles desenlaces: el orden político del principado, la libertad del pueblo, o la licencia (Ibíd., 32).

Como se puede observar, al igual que en el pensamiento clásico, con pocas excepciones la teoría política de la modernidad se caracteriza por una constante preocupación por la contención y control de las pasiones. Esta preocupación por los peligros que entrañan los elementos irracionales instaura la necesidad de un gobierno de hombres selectos y razonables, capacitados para la administración de los asuntos públicos. La escisión del cuerpo político en aquellos que “mandan” y aquellos que “obedecen” instituye la supremacía de un grupo social que posee legitimidad en el espacio público, dada por la capacidad racional. Este atributo -el poder político que deriva del empleo de una razón superior- legitima la palabra de unos por sobre la de los otros. A estos “otros” se les deslegitima y excluye del espacio político por ser volubles, pasionales, emotivos y, por tanto, bajos, viles, facciosos, mezquinos e incompetentes. El problema radical de esta disposición del reparto del “cosmos” político es que el criterio último de clausura y delimitación del espacio político es siempre autodefinido, producto de la oposición introducida artificialmente entre lo racional y lo irracional.

## Conclusión

El rol que cumplen tanto la razón (*logos*) como la pasión (*pathos*) en el canon del pensamiento teórico político ha seguido, en términos generales, una misma ruta: la subordinación de la pasión a la razón y la exclusión de los elementos pasionales de los asuntos políticos. Esto se debe, en parte, a que la distinción razón-pasión, y su relación con la política, se percibe siempre en referencia al problema de la naturaleza humana. Si las emociones, pasiones, corporalidad y animalidad se presentan como amenaza para el orden social y político -y por ende son percibidas como “malas” o “problemáticas”- suscitarán todo tipo de aprensiones y técnicas de vigilancia. A la vez, se instituye la palabra razonada como la única condición de posibilidad de la acción política legítima.

La consecuencia práctica del temor a las pasiones humanas y la defensa de la superioridad de la razón es la constitución de un espacio político fundado en tal escisión. La dicotomía antagónica *logos/pathos* construida sobre una cierta noción de naturaleza humana es replicada en el orden social. El orden de la *polis* griega que sugieren tanto Platón como Aristóteles, por ejemplo, es un cuerpo político que replica el cuerpo humano tal como es concebida su “naturaleza”. Alberga en sí mismo dos potencialidades significadas como opuestas: una parte racional y una parte irracional. La parte racional, se ha dicho, tiene como virtud la capacidad de dominio y control sobre la parte no racional. Este orden necesariamente excluye a ciertos grupos sociales de la política, aquellos que son percibidos como la parte del cuerpo social afectada pasionalmente.

Al igual que en la tradición clásica, el pensamiento teórico político moderno se inaugura con la constante preocupación por la contención y el control de la pasión. La antropología “pesimista” de Hobbes sugiere que las pasiones de los hombres los llevan a entablar un indeseable estado de guerra “todos contra todos”. Aun cuando para el autor del *Leviatán* son las mismas pasiones las que motivan la búsqueda de la paz, esta solo puede ser alcanzada por las normas que dicta la razón. Estas normas, por su parte, restringen y controlan las pasiones de los hombres. En el *Federalista* se ha observado, además, un rechazo a las pasiones de los ciudadanos que componen la república. El argumento principal de *Publius* es que solo por medio del correcto uso de la razón es posible alcanzar el bien común. Sin embargo, pese a que todos los hombres pueden acceder a la razón en igual medida, es fácil que algunos se desvíen de ella para satisfacer sus deseos e intereses propios. Cuando los ciudadanos no son guiados por la razón deben someterse -por su propio bien- a las normas dictadas por la parte racional de la república.

La idea de un pueblo pasional e incapaz, un pueblo cuyos elementos irracionales se convierten en una amenaza para el orden social y político, se sostiene a lo largo de la tradición clásica y moderna del pensamiento político. A su vez, la amenaza del *pathos* al cuerpo social es empleada como justificación para sostener una noción restrictiva y paternalista de la política. De tal preocupación por la vigilancia de las pasiones se sigue la necesidad de un gobierno de sabios, cuya legitimidad se erigiere sobre el criterio de la capacidad racional. La escisión entre *logos* y, por tanto, cumple la función de legitimar a un grupo social en el espacio público y anular a otros, manteniéndolos siempre en los márgenes de la política.

Se sugiere, por último, que una futura agenda de investigación debe ser consciente de que los diversos empleos de las emociones, pasiones, y elementos no racionales en la política están ligados necesariamente al tipo de proyecto político particular que es valorado normativamente. Esto quiere decir que, una vez que se ha reflexionado sobre la posibilidad o imposibilidad de integrar elementos no racionales en la política, la forma en la que se lleva a cabo dicha integración necesariamente responderá a los estilos de vida que son considerados valiosos.

## Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Carey, G. (1984). *La Sabiduría de "El Federalista"*. Recuperado el 10 de Septiembre de 2017, de Centro de Estudios Públicos: [https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183615/rev13\\_carey.pdf](https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183615/rev13_carey.pdf)
- Cicerón. (1984). Libro I. En Cicerón, *Sobre la república* (págs. 33-84). Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (1998). *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2010). *El soberano y la bestia*. Buenos Aires: Manantial.
- Descartes, R. (2011). Discurso del Método. En R. Descartes, *Descartes* (págs. 99-152). Madrid: Gredos.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (págs. 7-29). Madrid: La Piqueta.
- Garzón-Vallejo, I. (2010). Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pesimismo antropológico? *Papel Político*, 111-134.
- Guichot, V. (2015). Reseña a Emociones Políticas ¿Por qué el Amor es Importante para la Justicia? de Martha Nussbaum. *Historia y Memoria de la Educación*, 375-382.
- Heráclito. (1982). *Fragmentos de Heráclito*. México: Edición crítica de Enrique Hülsz.
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Madrid: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- Isócrates. (1979). *Discursos I*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1980). *Discursos II*. Madrid: Gredos.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Locke, J. (2006). *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos.
- Máiz, R. (2010). La Hazaña de la Razón: La Exclusión Fundacional de las Emociones en la Teoría Política Moderna. *Revista de Estudios Políticos*, 11-45.
- Maquiavelo, N. (2011). El Príncipe. En N. Maquiavelo, *Maquiavelo* (págs. 51-89). Madrid: Gredos.
- Mouffe, C. (2016). *Política y Pasiones: El papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Nussbaum, M. (2014). *Las Emociones Políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.
- Platón. (1987). *Diálogos II: Gorgias, Menéxo, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.
- Publius. (2001). *The Federalist*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.



- Rousseau, J. (1999). *El Contrato Social*. El Aleph.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2002). *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Argentina: Struhart & Cía.
- Vernant, J.-P. (1992). Capítulo VI: La organización del cosmos humano. En J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego* (págs. 95-113). Barcelona: Paidós.