

El estado de la cuestión

¿Con la cabeza o con el corazón? Emociones y política

«With the head» or «with the heart»?
Emotions and Politics

Mariano Crespo Sesmero

Resumen

Este artículo ofrece una visión panorámica del debate acerca de las relaciones entre emociones y política. En primer lugar, me referiré a los principales temas de esta discusión. En un segundo momento, intentaré mostrar cómo este debate es parte de un debate filosófico más amplio, a saber, el de la discusión en torno al valor epistémico de las emociones. En tercer lugar, ofreceré una serie de consideraciones acerca de lo que he denominado «cultivo político de las emociones». Por último, aludiré a tres claves relevantes en la discusión en torno a las relaciones entre emociones y política.

Abstract

This paper offers a general view of the discussion on the relations between emotions and politics. First, I address the main topics on this matter. Second, I'll try to show how this discussion is a part of a more comprehensive discussion, namely the debate on the epistemic value of emotions. Third, I offer some insights in what one can call «political cultivation of emotions». Finally, I mention three relevant keys for the general discussion about the relations between emotions and politics.

Palabras clave: emociones, política, sentimientos, afectividad, intencionalidad.
Keywords: Emotions, Politics, Sentiments, Affectivity, Intentionality.

1. Introducción

No es infrecuente que, a la hora de tomar una decisión de cierta trascendencia o de expresar un juicio sobre una cuestión importante, se presente una suerte de alternativa: ¿se ha de obrar de una manera ponderada, siguiendo los dictados de la razón, de la «cabeza», o

hemos más bien de confiar en lo que nuestras emociones, nuestro «corazón» nos dicta? Esta dicotomía refleja, como señalan Clarke, Hogget y Thompson¹, el lugar ambiguo que las emociones ocupan en la imaginación popular. A veces éstas son consideradas como pasiones que amenazan con destruir nuestras vidas racionales. Las emociones serían fuerzas sin control de las cuales no somos, en sentido propio, responsables y que dificultan el pensamiento claro, la deliberación calmada y, por consiguiente, la toma de la decisión más adecuada a las circunstancias en las que nos encontramos. Hemos, pues, de tener la cabeza «fría» a fin de evitar que nuestras decisiones y juicios sobre cuestiones importantes queden distorsionados por elementos emocionales. En el ámbito de la política, se considera que si actores políticos como gobernantes, partidos, instituciones, etc., tomaran sus decisiones basándose en emociones, estarían obrando de un modo irracional e injustificable. De hecho, no son pocos los analistas que consideran que en los últimos años estamos asistiendo a «una amalgama de pasiones e hipérboles que se parece bien poco a la esfera pública sosegada que soñaron los ilustrados como fundamento para nuestras democracias representativas»². El auge de los populismos y de los nacionalismos serían ejemplos de movimientos dominados, en gran medida, por las emociones antes que por la razón³. Por todo esto, parece haberse llegado a la convicción de que las decisiones –tanto en el plano individual como en el político– han de ser tomadas al margen de cualquier emoción. En un mundo ideal la política debería ser una cuestión de argumentación racional y deliberación calmada⁴.

Sin embargo, en otras ocasiones, las emociones son consideradas como deseables y miramos con sospecha a aquellas personas que siempre aparentan calma. Nos parecen «frías», desprovistas de la espontaneidad y calidez que nos hace propiamente humanos⁵. Confiar

¹ Cf. CLARKE, Simon / HOGGET, Paul / THOMPSON, Simon: «The Study of Emotion: An Introduction», en *Emotion, Politics and Society*. Palgrave Macmillan, Nueva York, 2006, p. 3.

² ARIAS MALDONADO, Manuel: *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Página indómita, Barcelona, 2016, p. 20.

³ «Que una cosa es lo que se siente como urgencia y otra cosa lo que la racionalidad indica. El populista, en cambio, suprime la distancia entre las pulsiones inmediatas y la reflexión racional que está llamada a calibrarlas» (PEÑA, Carlos: «El nuevo fantasma», en *El Mundo* 18/12/2019, p. 22.)

⁴ CLARKE, Simon / HOGGET, Paul / THOMPSON, Simon: «The Study of Emotion: An Introduction», en *Emotion, Politics and Society*, op. cit., pp. 4-5.

⁵ *Ibíd.*, p. 3.

en las emociones, en lo que nuestro «corazón» nos sugiere, parece añadir un elemento de autenticidad a nuestras decisiones, de fidelidad a aquello que realmente somos. Pareciera, pues, que las decisiones racionales no son suficientes. ¿Quién depositaría su confianza en un gobernante que no manifestara ningún tipo de emoción en su actuar político? Es más, miramos con buenos ojos a aquellos políticos que hablan y actúan, como decimos en castellano, «de corazón», que hacen política de una forma pasional.

«Queremos que nuestros políticos se muevan por su odio a la injusticia y su deseo de acabar con esta. (...) En un mundo amenazado por el desastre ecológico y el terrorismo violento, hay buenas razones para estar ansioso y tener miedo. Estas emociones son respuestas apropiadas al mundo en el que nos encontramos y que pueden motivar acciones orientadas a enfrentar estos peligros. En este sentido, tales emociones son enteramente racionales. Según este segundo punto de vista, el mundo de la política es inevitable y correctamente un mundo lleno de emociones»⁶.

Mucho podría seguir diciéndose acerca de esta supuesta ambigüedad, incluso, inconmensurabilidad, que la concepción popular atribuye a las emociones y a la razón. Lo que sí parece manifiesto es que se trata de un planteamiento ajeno al aristotélico, en el cual, como señala Quintín Racionero, «los factores emocionales no son ajenos (...) al proyecto de una retórica basada en razonamientos»⁷. Se trataría más bien de, como refleja el título del conocido libro de Antonio Damasio, el «error de Descartes»⁸. El filósofo francés no se habría dado cuenta de que:

«los sentimientos nos encaminan en la dirección adecuada, nos llevan a un lugar apropiado en un espacio decisorio en que podemos poner en acción, convenientemente, los instrumentos de la lógica. Enfrentamos la incertidumbre cada vez que tenemos que hacer un juicio moral, decidir el curso de una relación personal, elegir medios que impidan la miseria en la ancianidad, planear la vida que tenemos por delante. Emociones y sentimientos, junto con la encubierta maquinaria fisiológica subyacente, nos asisten

⁶ *Ibíd.*, p. 5.

⁷ RACIONERO, Quintín: «Introducción», en *ARISTÓTELES: Retórica*. Gredos, Madrid, 1999, p. 108.

⁸ Cf. DAMASIO, Antonio: *Descartes' Error*. G.B. Putnam's Sons, Nueva York, 1994 (*El error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996).

en la amedrentadora tarea de predecir un futuro incierto y planear consecuentemente nuestros actos»⁹.

Frente a las interpretaciones dualistas de cuño cartesiano, gran parte de las investigaciones actuales defienden el papel que las emociones desempeñan en el ejercicio de las facultades racionales, a saber, la adquisición de creencias y deseos, la ejecución de acciones y de políticas, etc. Por otro lado, se anima a investigar lo que, en términos generales, podría denominarse la «racionalidad de las emociones». De este modo, se ha llegado a defender una visión que rompe con la idea de que razón y emoción son antagonistas hasta el punto de sostener que las emociones pueden desempeñar un papel epistémico positivo en la medida en que constituyen razones para nuestras creencias o juicios o aportan información sobre la importancia o relevancia de las situaciones¹⁰. Sin emociones, nuestra capacidad para elaborar juicios y tomar decisiones se vería seriamente afectada.

En este artículo pretendo ofrecer una visión panorámica del debate acerca de las relaciones entre emociones y política. Aspirar a un tratamiento exhaustivo de esta compleja problemática en los límites de un artículo resulta una tarea imposible. Son muchas y nada fáciles las cuestiones que para ello habría que tratar. Además, estas dificultades se ven aumentadas por el auge que, en los últimos años, han adquirido las emociones como objeto de un estudio multidisciplinar. No solamente la filosofía, sino también las ciencias sociales, la neurología, la antropología, la psicología, etc. se han ocupado de las emociones. Así, en el ámbito concreto de las emociones en la política se ha analizado, por ejemplo, el impacto que las emociones tienen en los mensajes políticos, el modo en el que los actores políticos deciden mostrar estratégicamente sus emociones, la influencia de factores emocionales en el voto (piénsese en la discusión sobre si es preferible el «voto útil» o el que nuestras emociones nos dictan), etc.¹¹ Mi objetivo es ofrecer, desde una perspectiva filosófica, una descripción del estado de la cuestión en lo relativo al asunto al cual está dedica-

⁹ DAMASIO, Antonio: *El error de Descartes. La razón de las emociones*, op. cit., pp. 12-13.

¹⁰ Cf., por ejemplo, DE SOUSA, Ronald: *The Rationality of Emotion*. The Massachusetts Institute of Technology, Athens, 1987, pp. XV-XVI; BRADY, Michael: *Emotional Insight. The Epistemic Role of Emotional Experience*. Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 3.

¹¹ Cf. SEARLES, Kathleen: «The Use and Consequences of Emotions in Politics», en *Emotionresearcher.Com*, (February), 1-10. 2018. <https://emotionresearcher.com/the-use-and-consequences-of-emotions-in-politics/>

do este número de *Diálogo filosófico*. Para ello me referiré, en primer lugar, a los principales temas que se pueden identificar en torno a las relaciones entre emociones y vida política. En un segundo momento, intentaré mostrar cómo el debate en torno a estas relaciones es parte de un debate filosófico más amplio, a saber, el de la discusión en torno al valor epistémico de las emociones en general. En este apartado –y siguiendo la clasificación realizada por Michael Brady en sus obras más recientes– ofreceré una descripción de los tres grupos de teorías al respecto, a saber, las teorías de las emociones como sentimientos, las teorías cognitivas, las teorías perceptuales y la propia teoría de Brady. En tercer lugar, ofreceré una serie de consideraciones acerca de lo que he denominado «cultivo político de las emociones». Por último, en la conclusión aludiré a tres claves que considero relevantes en la discusión en torno a las relaciones entre emociones y política.

2. Emociones, política e intencionalidad afectiva compartida

Como decía más arriba, el estudio de la relación entre las emociones y la vida política ha experimentado un auge importante en los últimos años. Dicho estudio ha supuesto la apertura a perspectivas diferentes de la estrictamente filosófica. Si permanecemos en el ámbito propiamente filosófico, la reflexión sobre las emociones y la vida política no es un tema precisamente nuevo. Recuérdese el tratamiento que Aristóteles ofrece de estas en su *Retórica* en el contexto de las relaciones entre emociones y persuasión¹². Como señala Vigo, uno de los tipos de recursos propios del orador que la retórica toma como objeto de estudio son, justamente, los que apuntan a motivar determinadas emociones en el auditorio¹³. En este contexto se enmarcan los análisis fenomenológicos que de determinadas emociones como la ira, la calma, el amor y el odio, el temor y la confianza, la vergüenza y la desvergüenza, el favor, la compasión, la indignación, la envidia y la emulación se encuentran en el libro II de *Retórica*. Cada una de estas emociones está dirigida a un tipo determinado de situación e influyen sobre el modo en que se juzgan las cosas. Se trata, pues, como también señala Vigo, de la *dimensión pragmática* del lenguaje, la cual a su vez tiene una vertiente ética en la medida en

¹² Cf. ARISTÓTELES: *Retórica*, 1355 b 25-26.

¹³ VIGO, Alejandro: «Aristóteles y el Liceo», en VALLEJO CAMPOS, Álvaro/ VIGO, Alejandro: *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Eunsa, Pamplona, 2017, pp. 560-561.

que se apunta a cuestiones como, por ejemplo, la de la legitimidad de apelar a determinadas respuestas emocionales del auditorio, la de la corrección o incorrección de las respuestas afectivas, etc.¹⁴.

En un contexto más amplio puede sostenerse con Szanto y Slaby que la política es afectiva en la medida en que esta se ocupa de lo que nos importa, valoramos, tememos, deseamos, en definitiva, de lo que, valga la redundancia, nos «afecta». Por otro lado, la afectividad es «política» en la medida en que, en la mayoría de los casos, sentimos ante, con o contra alguien. Determinadas situaciones o circunstancias «nos» causan miedo, «nos» indignan, «nos» entusiasman, etc., porque a ellas subyacen determinadas valoraciones compartidas afectivamente¹⁵. De esta forma, obtiene carta de naturaleza uno de los temas centrales relacionados con las relaciones entre emociones y política. Me refiero a la compleja, pero apasionante cuestión de la intencionalidad afectiva compartida. ¿Hasta qué punto una indignación compartida con otros sujetos es reducible a la suma de indignaciones sentidas por cada uno de esos sujetos o, por el contrario, tiene una entidad por sí misma? ¿En qué sentido podemos hablar de emociones en las que el sujeto sea un «nosotros»?¹⁶.

En este orden de cosas, Szanto plantea que el compartir emocional (*emotional sharing*) tiene dos requisitos: el «requisito de la pluralidad» y el «requisito de la integridad». El primero de ellos hace referencia al hecho de que el compartir afectivo no es una suerte de fusión –lo cual sucedería en el contagio emocional–, sino que implica una pluralidad de sujetos, los cuales no dejan de ser tales por el hecho de compartir una emoción. El que «nosotros» sintamos indignación no implica fusión o disolución alguna en una suerte de sujeto colectivo abstracto. El segundo de los requisitos hace referencia al hecho de que lo que los individuos sienten cuando sienten algo conjuntamente no es independiente de la relación que mantienen entre sí. Se trata de vivencias emocionales que son constitutivamente interdependientes¹⁷. Mi indignación está, pues, en una estrecha relación

¹⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 564-565; 566.

¹⁵ SZANTO, Thomas / SLABY, Jan: «Political Emotions», en SZANTO, Thomas / LANDWEER, Hilge (eds.): *The Routledge Handbook of the Phenomenology of Emotions*. Routledge, Londres, 2020, p. 6.

¹⁶ Cf. ZAHAVI, Dan: «You, me, and we: The sharing of emotional experiences», en *Journal of Consciousness Studies*, 22/1-2 (2015), pp. 84-101.

¹⁷ Cf. SZANTO, Thomas: «Husserl on Collective Intentionality», en SALICE, Alessandro / SCHMID, Hans Bernhard (eds.): *The Phenomenological Approach to Social Reality*. Springer, Cham, 2016, pp. 145-172.

con las indignaciones de los otros que se indignan conmigo. Ahora bien, como Zahavi pone de relieve, esta interdependencia es mucho más que una interdependencia causal, ya que implica un elemento de conciencia (*awareness*) recíproca. Por consiguiente, en el compartir afectivo no desaparece la distinción entre uno mismo y otro. Sin embargo, es preciso un balance entre diferencia y similaridad ya que una insistencia unilateral en la primera dificultaría un sentimiento de «unión emocional». En sus palabras:

«El compartir emocional requiere una preservación de la pluralidad y una cierta diferenciación entre el sí mismo (*self*) y el otro, pero si esta diferenciación es acentuada excesivamente, se impedirá toda experiencia de unidad (*togetherness*). Lo que se necesita es el balance correcto entre diferencia y similaridad»¹⁸.

Este tipo de consideraciones –centrales en el análisis de los problemas en torno al sujeto o sujetos de las emociones políticas– se enmarca, a su vez, dentro de la cuestión más amplia de lo que en los últimos años se ha denominado *we-intentionality*. Así, no es infrecuente hablar de grupos sociales como teniendo emociones y actuar en modos tales que responden a emociones grupales¹⁹. Una de las cuestiones centrales que aquí se plantea es justamente si dichas emociones se reducen a la suma de las emociones individuales de los miembros del grupo en cuestión o si, por el contrario, las emociones del grupo tienen entidad propia. Sea de uno u otro modo, lo que resulta claro, como señala Brady, es que no tenemos emociones colectivas a no ser que los individuos tengan emociones en común²⁰.

«De este modo, como grupo, llegamos a estar tristes o a sentir vergüenza como resultado de individuos que son conscientes mutuamente de la tristeza o vergüenza de otros y que, por tanto, aceptan el hecho de que otros sienten de esta forma»²¹.

Este sentimiento de *we-ness* que, en gran medida, está fundado en emociones de grupo puede llegar a generar otra serie de sentimientos como solidaridad o compromiso con los otros, los cuales son decisivos de cara a la cohesión social.

¹⁸ ZAHAVI, Dan: «You, me, and we: The sharing of emotional experiences», op. cit., p. 93.

¹⁹ Cf. BRADY, Michael: «Emotion. The Basics», op. cit., p. 118.

²⁰ *Ibíd.*, p. 119.

²¹ *Ibíd.*

El examen de este peculiar tipo de intencionalidad está a su vez en relación con problemas como el de la experiencia ajena (en el sentido de la experiencia que tenemos de otras corrientes de conciencia), la empatía, la simpatía, etc. Baste aquí con mencionar estas cuestiones, las cuales requieren un análisis detallado que aquí no podemos emprender²².

3. El debate sobre la relación entre emociones y política como parte de un debate más general

Como decía más arriba, el debate acerca de las relaciones entre emociones y política pertenece a un debate mucho más amplio y que, a mi juicio, es más decisivo. Me refiero a la discusión en torno a las emociones, en general y a su valor epistémico, en particular. Sería pretencioso por mi parte querer ofrecer un examen exhaustivo de esta discusión ya que, por un lado, se trata de una discusión con una larga tradición y, por otro lado, en los últimos años, se ha visto ampliada con la incorporación de otras perspectivas como, por ejemplo, la neurológica²³. Ofreceré tan solo una serie de consideraciones generales acerca de dos notas que, a mi juicio, tiene el debate actual sobre las emociones para, en un segundo momento y con la ayuda de la clasificación llevada a cabo por Michael Brady, plantear las características de cuatro grupos de teorías contemporáneas acerca de estas.

En primer lugar, en la abundante bibliografía acerca de nuestro tema, llama la atención la ambigüedad con la que términos como «emociones», «sentimientos», «afectos» y otros términos asociados son manejados. Así, por ejemplo, con «sentimiento» hay autores que se refieren tanto a *sentimientos físicos* como a *sentimientos psíquicos*. A los primeros corresponden, por ejemplo, un dolor de cabeza, la fatiga psíquica, la agradable experiencia de descansar, etc. Se trata aquí de

²² Sobre *we-intentionality* cf., por ejemplo, SZANTO, Thomas: «The Phenomenology of Shared Emotions – Reassessing Gerda Walther», en LUFT, Sebastian / HAGENGRUBER, Ruth (eds.): *Women Phenomenologists on Social Ontology*, Women in the History of Philosophy and Sciences 1. Springer, Cham, 2018, pp. 85-104; SZANTO, Thomas / MORAN, Dermot (eds.): *Phenomenology of Sociality. Discovering the We*. Routledge, Oxon, 2016.

²³ Sirva como ejemplo el ya citado libro de Antonio Damasio, *El error de Descartes*, el cual parte del análisis del conocido caso de Phineas Gage, el minero norteamericano que, debido a un accidente que afectó a determinadas zonas de su cerebro, vio afectado su perfil emocional.

experiencias claramente relacionadas con nuestro cuerpo. En el caso de los *sentimientos psíquicos* la variedad es mucho mayor que en el caso de los físicos. Éstos van desde el «buen humor» o la «melancolía» hasta la alegría por volver a ver amigos que hacía tiempo que no veíamos, la compasión por alguien que experimenta un sufrimiento, el amor a una persona, el odio a otra, etc.²⁴

Dentro de este segundo tipo de «sentimientos» –los sentimientos psíquicos– podemos, a su vez, establecer una distinción fundamental, a saber, la existente entre aquellos sentimientos que son meros estados psíquicos (como es el caso de los mencionados «buen humor» o «melancolía») –los cuales tienen, ciertamente, una causa, pero carecen de un objeto intencional, esto es, no están dirigidos a nada– y aquellos otros sentimientos que, por el contrario, se caracterizan por ser intencionales, por poseer el «carácter de respuesta» (como sucede en la compasión, el amor o la alegría, por ejemplo, por la recuperación de un amigo enfermo, etc.). A estos últimos Dietrich von Hildebrand los denominó *respuestas afectivas espirituales*. Lo desastroso aquí es –como suele a veces suceder– confundir este último tipo de vivencias con los sentimientos físicos y pensar, por tanto, que el mundo de la afectividad es un mundo homogéneo, en el que no hay diferencias. En resumen, lo que se impone como tarea previa a cualquier investigación sobre las emociones es una clarificación de qué se entiende justamente por «emociones». En palabras de Anthony Kenny:

«Una explicación filosófica de la vida afectiva de la mente necesitaría hacer distinciones cuidadosas entre varias categorías: sentimientos tales como la alegría, tempestades de ánimo como la depresión, emociones tales como el amor, actitudes como la admiración, virtudes como el coraje y rasgos de carácter como la timidez. En la clasificación cartesiana, todas estas vivencias son metidas en el mismo saco de pasiones del alma. Consideradas puramente como eventos mentales, las pasiones y las sensaciones no difieren unas de otras a no ser en el modo en que una sensación difiere de otra. Todas ellas son ítems de la conciencia, objeto de la misma intuición infalible»²⁵.

²⁴ Cf. HILDEBRAND, Dietrich von: *El corazón*. Traducción de J.M. Burgos. Palabra, Madrid, 1996, p. 64ss.

²⁵ KENNY, Anthony: *The Metaphysics of Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 53. Cf. también TAPPOLET, Christine: *Emotions, Values, and Agency*. Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 4.

En segundo lugar y en estrecha relación con lo que acabo de señalar acerca de la supuesta homogeneidad del mundo de la afectividad, se ha llegado a pensar que la afectividad es el ámbito de la pura facticidad y, por tanto, que en él no hay legalidad alguna. Ciertamente, los estados psíquicos desempeñan un papel importante en la vida de las personas. Piénsese, por ejemplo, en la importancia de la melancolía para la poesía, la música, etc. Son, como señala Hildebrand, «habitantes legítimos del corazón del hombre» y sería «injusto considerarlos como algo poco serio o incluso despreciable o ridículo»²⁶. Sin embargo, las respuestas afectivas espirituales, en la medida en que son respuestas y no simples estados pasivos de la conciencia, revelan que el ámbito de la afectividad o, si se prefiere, el de las emociones, no es el de la pura pasividad, sino que también en él el sujeto tiene una palabra que decir. En este sentido, cuando en *Ética a Nicómaco* Aristóteles da una lista de emociones («apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión, y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor») señala que las personas son consideradas buenas o malas no por tener tales emociones, sino por la disposición o el modo en el que se comportan con respecto a éstas²⁷. Así, por ejemplo, «respecto de la ira nos comportamos mal si nuestra actitud es desmesurada o lacia, y bien si obramos con mesura»²⁸.

Una vez identificadas –en términos sumamente generales– dos de las características principales que, a mi juicio, presenta el debate actual acerca de las emociones, quisiera referirme a cuatro grupos de teorías acerca de las mismas que en *Emotion. The Basics* (2019) así como en su obra *Emotional Insight. The Epistemic Role of Emotions* (2013), Michael Brady presenta. Me serviré de esta clasificación para presentar los rasgos de las teorías más relevantes en el debate contemporáneo acerca de las emociones.

El primer grupo de teorías recibe el nombre de «teorías del sentimiento» (*feeling theories*). El rasgo característico de estas es la defensa de la tesis de que las emociones son determinadas reacciones fisiológicas suscitadas por la percepción de un hecho. Su representante más significativo fue William James, el cual, en su seminal artículo «¿Qué es una emoción?» sostiene:

²⁶ HILDEBRAND, Dietrich von: *El corazón*, op. cit., pp. 87-88.

²⁷ Cf. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1105 b 21-28.

²⁸ *Ibíd.*, 1105b 26-28.

«Mi tesis, (...), es que *los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho existente, y que nuestro sentimiento de esos cambios a medida que ocurren es la emoción*»²⁹.

James identifica como el «punto vital» de su teoría lo siguiente:

«Si imaginamos alguna emoción intensa, y luego tratamos de quitar de nuestra conciencia todos los sentimientos de sus síntomas corporales característicos, encontramos que no nos queda nada, ningún “material mental” a partir del cual se pueda constituir la emoción, y que todo lo que queda es un estado frío y neutral de percepción intelectual»³⁰.

Sería, pues, imposible pensar, por ejemplo, qué tipo de emoción sería el temor si desaparecieran las palpitaciones, el sudor frío, la carne de gallina, la respiración entrecortada, etc. Mis emociones no son sino los cambios corporales que habitualmente asociamos a aquellas como sus expresiones.

Los críticos de las *feeling theories* señalan como principal problema de este tipo de explicaciones el pasar por alto uno de los rasgos característicos de las emociones, a saber, el tener una estructura intencional y/o entrañar una evaluación. Los sentimientos corporales, aunque, ciertamente, tienen una causa, no son vivencias intencionales, sino más bien estados de la conciencia. La relación de causalidad es radicalmente diferente de la relación intencional³¹.

Por su parte, las teorías cognitivas (*cognition theories*) o juzgamentalistas (*judgementalism*) sostienen que las emociones son vivencias intencionales cognitivas. En este sentido, Robert C. Solomon sostiene que las emociones son juicios y por eso pueden ser raciona-

²⁹ JAMES, William: «What is an Emotion?», en *Mind* 9/34 (1884), pp. 189-190. Existe una traducción al castellano de este texto en CALHOUN, Cheshire / SOLOMON, Robert C. (eds.): *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 143.

³⁰ JAMES, William: «What is an Emotion?», op. cit., p. 193 (*¿Qué es una emoción?*, op. cit., p. 147).

³¹ Cf. BRADY, Michael: *Emotion: The Basics*, op. cit., pp. 24-25. Martha Nussbaum se refiere también críticamente a este tipo de teorías: «Sostengo entonces que, aunque algunos de esos elementos están presentes en la mayor parte de nuestra experiencia emocional, y aunque, de hecho, todas las emociones tienen algún tipo de manifestación física o corporal, esos elementos no cognitivos no exhiben la constancia ni la regularidad en su asociación con el tipo de emoción en cuestión necesarias» (NUSSBAUM, Martha: *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós, Barcelona, 2013, pp. 481-482).

les en el mismo sentido en que lo son estos³². Por su parte, Martha Nussbaum es una de las más conocidas representantes de esta teoría cognitivista de las emociones según la cual estas son juicios de valor acerca de cosas y personas importantes para el sujeto de esos juicios. El primer capítulo de su libro *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (2001) lleva por título precisamente «Emociones y juicios de valor»³³. Doce años después de la aparición de esta obra, Nussbaum resume así su posición:

«En los capítulos iniciales de *Paisajes*, definiendo una concepción de las emociones según la cual todas implican un pensamiento o una percepción intencionales dirigidos a un objeto, y algún tipo de valoración evaluativa de ese objeto realizada desde el punto de vista personal del propio agente. Esa valoración atribuye significación al objeto en términos del esquema de objetivos y fines del agente. Así pues, no sentimos pesar por todas las muertes que se producen en el mundo, sino solamente por las de aquellas personas que nos parecen importantes en nuestras vidas; no tememos todos los posibles sucesos malos, sino sólo aquellos que parecen plantear alguna amenaza grave para nuestros proyectos, etcétera. Estas valoraciones no tienen por qué ser lingüísticas, ni siquiera complejas: la mayoría de los animales realizan al menos algunas de esas valoraciones de sus objetos y sienten emociones en consonancia con ellas. Lo único que se necesita para ello es que las criaturas en cuestión perciban el objeto (un poco de comida, por ejemplo) como algo bueno desde el punto de vista de los deseos y objetivos de ellas mismas»³⁴.

Una de las críticas que se han realizado a estas teorías cognitivas apunta a las dificultades que estas tendrían para explicar las llamadas «emociones recalitrantes», a saber, aquellas emociones que entran en conflicto con nuestras creencias o juicios evaluativos. Es lo que

³² Cf. SOLOMON, Robert C.: «Emotion and Choice», en *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford University Press, Nueva York, 2003 («Emociones y elección», en CALHOUN, Cheshire / SOLOMON, Robert C. (eds.): *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. op. cit., pp. 321-342).

³³ Cf. NUSSBAUM, Martha: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, Nueva York, 2001 (*Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós, Barcelona, 2008).

³⁴ NUSSBAUM, Martha: *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 481.

sucede cuando experimento miedo, culpa, celos, vergüenza por algo a pesar de juzgar que no ha de ser así.

En tercer lugar, las teorías de las emociones como percepciones (*perceptual theories*) sostienen que las emociones no son sino experiencias perceptivas de valor. Cuando tenemos miedo, «vemos» el peligro, si experimentamos remordimiento es porque nos parece que hemos actuado mal, si estamos contentos es porque hemos hecho algo bien³⁵. Dos de los autores que defienden este tipo de teorías son Christine Tappolet y Ronald de Sousa. En su libro *Emotions, Value, and Agency* Tappolet defiende, como principal apoyo de la teoría de las emociones como percepciones, un argumento basado en la analogía entre las emociones y vivencias perceptivas paradigmáticas como el ver. Esta autora identifica seis puntos de analogía entre estos dos tipos de vivencias. Permítaseme referirme brevemente a ellos.

El primer punto de analogía entre vivencias emocionales y vivencias perceptivas estriba en que ambos tipos de experiencias son estados conscientes caracterizados por propiedades fenoménicas. En cierto modo, experimentar miedo o asco es semejante a ver algo como azul³⁶. Un segundo punto de analogía radica en que ambos tipos de vivencias, a diferencia de lo que sucede con las acciones voluntarias, son desencadenadas automáticamente como respuesta al mundo. Del mismo modo que no podemos decidir ver o no ver un determinado objeto coloreado, tampoco podemos decidir experimentar esta o aquella emoción³⁷. La tercera analogía hace referencia al hecho de que tanto las emociones como las percepciones son causadas por hechos o eventos del mundo. De la misma forma que el cielo y su color son causas de mi experiencia del cielo como azul, el enorme perro que viene corriendo hacia mí es causa de mi miedo. Las emociones son, pues, respuestas a cómo son las cosas en nuestro entorno. Un cuarto punto de analogía alude a que las emociones y las vivencias perceptivas pueden ser correctas o incorrectas. Criticamos, por ejemplo, a alguien que tiene miedo de una araña pequeña o a alguien que se alegra del mal ajeno. Por consiguiente, las emociones pueden ser correctas o incorrectas como una vivencia visual pueden serlo³⁸. Una analogía ulterior hace referencia al hecho de que ambos tipos de vivencias, las perceptivas y las emociones,

³⁵ Cf. BRADY, Michael: *Emotion: The Basics*, op. cit., p. 28.

³⁶ Cf. TAPPOLET, Christine: *Emotions, Value, and Agency*, op. cit., p. 19.

³⁷ Cf. *Ibíd.*, pp. 19-20.

³⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 20.

no están entañadas en redes inferenciales³⁹. La última analogía concierne a su contenido. Ambos tipos de vivencias tienen un contenido que –sostiene Tappolet– cambia continuamente dependiendo de las variaciones de lo que es percibido. Del mismo modo que existe una correspondencia entre, por ejemplo, la variación de los colores y la variación de las vivencias de los colores, existe una correspondencia entre los grados de las correspondientes propiedades evaluadas y la intensidad de las vivencias emocionales referidas a estas⁴⁰.

Por su parte, De Sousa defiende igualmente el carácter perceptivo de las emociones. En un libro especialmente influyente en el debate contemporáneo acerca de las emociones presenta su tesis principal del siguiente modo:

«La tesis que quiero defender es esta. Los modos en los que las emociones son subjetivas no socavan suficientemente la analogía con la percepción de forma que anulen una pretensión significativa de objetividad. De hecho, las emociones pueden ser vistas como proporcionando información genuina. Pero la analogía no es tan estrecha que las emociones se asimilen a la percepción como tampoco lo son a las creencias o deseos»⁴¹.

Al igual que las vivencias perceptivas captan determinadas propiedades de los objetos, las emociones aprehenden el nivel axiológico de la realidad. Si esto es así, las emociones desempeñan un papel central en la ética, el cual, según De Sousa, no es equiparable al que desempeñan en el emotivismo⁴².

Por último, quisiera referirme a un cuarto grupo de teorías que es el representado por el propio Brady y que me parece digno de ser mencionado frente a los ya analizados. Brady parte reconociendo la aportación que cada una de las teorías analizadas, las *feeling theories*, las *cognition theories* y las *perceptual theories* han realizado. Cada una de ellas, piensa este autor, puede ser considerada como atendiendo a un ámbito restringido de emociones, pero no a todo el dominio de estas. En cualquier caso, nuestro conocimiento del mundo y nuestra capacidad de vivir una vida buena se verían muy empobrecidos sin las emociones. De hecho, en algunos casos los factores emocionales parecen tener una mayor fuerza motivacional que las meras consideraciones racionales. Lo anterior pone de manifiesto la importancia

³⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 21.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, pp. 23-24.

⁴¹ DE SOUSA, Ronald: *The Rationality of Emotion*, op. cit., p. 149.

⁴² Cf. *Ibíd.*, p. 303.

que las emociones desempeñan a la hora del conocimiento de los valores. Justamente por eso puede hablarse del valor epistémico de las mismas. La pregunta es cómo se cifra este valor. La argumentación de Brady al respecto gira en torno a tres ejes: (1) la mayoría de las emociones nos informan acerca del valor; (2) las emociones hacen que objetos y sucesos sean importantes para nosotros; (3) las emociones facilitan la comprensión del mundo y de nosotros mismos. En este marco, el valor epistémico de las emociones reside en ayudarnos en nuestras necesidades epistémicas capturando nuestra atención. De este modo, estas pueden motivar la búsqueda de razones que apoyen su evaluación inicial de un objeto o suceso y motiven la reevaluación racional de ese objeto o suceso⁴³. Desde este punto de vista, aunque las emociones no son, por consiguiente, razones para juicios evaluativos, pueden tener valor epistémico en la medida en que pueden ser sustitutos o representantes de tales razones. Esto va unido a una crítica a las teorías perceptivas en la medida en que estas oscurecen o minusvaloran la importancia epistémica de la emoción ya que esta importancia va más allá de ser una simple percepción. La emoción facilita, más bien, su propia evaluación mediante la captura de la atención⁴⁴. Dicho de otro modo, sin las emociones no notaríamos ciertas cosas que debemos notar. Es más, los sujetos son más rápidos identificando objetos emocionalmente relevantes, poniendo así «en funcionamiento» al pensamiento.

«Puesto que los sujetos son en general más rápidos identificando objetos emocionalmente relevantes, la idea es que la emoción misma es responsable de esta orientación o captura automática de la atención. Con otras palabras, las emociones hacen que los objetos sean relevantes para nosotros; nos permiten notar rápida y fácilmente cosas que son potencialmente importantes de notar para nosotros. Y, de manera importante, son menos costosas, desde el punto de vista de los recursos cognitivos, que un sistema que requiera el examen voluntario atencional de nuestro entorno a fin de identificar objetos y sucesos que son relevantes para nosotros. En definitiva, desde el punto de vista del notar tales cosas, lo haríamos peor sin emociones»⁴⁵.

⁴³ BRADY, Michael: *Moral Insight. The Epistemic Role of Emotional Experience*, op. cit., p. 5.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 6.

⁴⁵ BRADY, Michael: *Emotion. The Basics*, op. cit., p. 58.

En resumen, las emociones nos ayudan a comprender mejor nuestra situación valorativa al alertarnos de la importancia de determinados objetos y sucesos. Sin embargo, esta «alerta» no es al modo de una percepción, sino motivándonos a buscar razones para justificar nuestras valoraciones.

4. *El cultivo de las emociones políticas*

Como escribía más arriba, si aceptamos la tesis de que las emociones tienen un carácter evaluativo, ello lleva de la mano una segunda tesis, a saber, que las emociones pueden ser correctas o incorrectas. Dicho en términos sumamente generales, las primeras son aquellas que responden positivamente al valor de su objeto o negativamente al desvalor de este mientras que las segundas son las que responden positivamente al desvalor de su objeto, negativamente al valor del mismo o con indiferencia a este. En este sentido, es preciso cultivar las emociones correctas y hacer todo lo posible por desterrar de nuestro panorama ético las emociones incorrectas como, por ejemplo, la alegría ante la desgracia ajena. La pregunta doble que, en el marco de esta visión panorámica del debate contemporáneo sobre las relaciones entre emociones y política, se plantea es (1) ¿puede hablarse de una suerte de «cultivo político» de las emociones? y (2) si ese es el caso, ¿cuál sería el papel del Estado y de la sociedad al respecto?

En su conocida obra dedicada a las emociones políticas, Martha Nussbaum llama la atención acerca del hecho de que los grandes líderes democráticos de todo tiempo y lugar han comprendido la importancia de cultivar emociones apropiadas⁴⁶. En este sentido, son a su juicio dos las tareas imprescindibles para llevar a cabo el cultivo político de las emociones. Por un lado, es preciso generar y sostener un fuerte compromiso

«con proyectos valiosos que requieran de esfuerzo y sacrificio, como pueden ser la redistribución social, la inclusión plena de grupos anteriormente excluidos o marginados, la protección del medio ambiente, la ayuda exterior y la defensa nacional»⁴⁷.

y, por otro lado, es preciso

⁴⁶ NUSSBAUM, Martha: *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, op. cit., p. 16.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 15.

«mantener bajo control ciertas fuerzas que acechan en todas las sociedades y, en último término, en el fondo de todos nosotros: me refiero a las tendencias a proteger nuestro frágil yo denigrando y subordinando a otras personas»⁴⁸.

En este marco y en consonancia con su liberalismo político, Nussbaum considera que el Estado debe asegurarse que el contenido de las emociones que apoya y cuyo cultivo impulsa esté en coincidencia con una serie de normas básicas de «igualdad de respeto para todos y todas»⁴⁹. En relación con esto, la sociedad puede favorecer, por ejemplo, el amor al país propio e inculcar la indignación por la violación de los derechos básicos de las personas. En el caso de la indignación, esta tendría como objeto primeramente la violación de esos derechos, y, secundariamente, a las instituciones, estructuras, sistemas y prácticas que permiten o encarnan la ofensa⁵⁰. La indignación es, pues, en buena medida, una emoción política.

Desde una perspectiva fenomenológica, John J. Drummond ha realizado recientemente un interesante análisis comparativo entre la indignación y el miedo (*anger*), entendido este último como emoción política. Según este autor, son tres los aspectos morales de la indignación. En primer lugar, esta revela el desvalor o la ofensa en cuanto tales. Mi indignación pone de manifiesto el desvalor que supone, por ejemplo, la displicencia con la que determinados países rechazan la llegada de inmigrantes a sus países o la indiferencia de ciertos gobiernos ante el fenómeno del cambio climático. Por el contrario, esto no sucede en el enojo, el cual tiene un carácter menos intencional que el miedo. En segundo lugar, el sujeto de la indignación es auto-consciente en un sentido particular⁵¹. Es pre-reflexiva y, a veces, reflexivamente, consciente de encontrarse en una posición de superioridad moral con respecto al objeto de su indignación. Lo que aquí Drummond quiere indicar es que el indignado no necesita formular

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 16.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 19.

⁵⁰ Cf. DRUMMOND, John J.: «Anger and Indignation», en DRUMMOND, John J. / RINOFNER-KREIDL, Sonja (eds.): *Emotional Experiences. Ethical and Social Significance*. Rowman & Littlefield International, Londres, 2018, p. 21.

⁵¹ Sobre la conciencia de los sentimientos cuando estos mismos están siendo experimentados, pueden consultarse CRESPO, Mariano: «Moritz Geiger on the Consciousness of Feelings», en *Studia Phaenomenologica* XV (2015), pp. 375-393; CRESPO, Mariano: «Feeling as the Ground of Striving? The Contribution of Alexander Pfänder», en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* XVI. Routledge, Oxon, 2018, pp. 109-120.

explícitamente su indignación en un juicio sobre su objeto. Puede simplemente percibir la injusticia o el desvalor objeto de su indignación, pero es consciente de esa posición de superioridad moral. En tercer lugar, dado que la indignación es una emoción moral, pensamos que aquellos que no la experimentan ante injusticias fracasan moralmente de algún modo⁵².

Al estar la indignación no dirigida directamente al ofensor, sino a las situaciones, contextos, instituciones, estructuras, etc., en los cuales determinados desvalores morales se «encarnan», tiene esta un irreductible carácter sociopolítico. Es propio de la indignación –señala Drummond– que los directamente afectados por la injusticia que nos indigna estén lejos de nosotros o que se relacionen con nosotros en virtud de los rasgos socioeconómicos y políticos de la situación que nos causa indignación⁵³. En cualquier caso, cuando la indignación reconoce que la ofensa que la suscita procede no simplemente de agentes individuales, sino de prácticas y sistemas interconectados, abre, al mismo tiempo, espacio para acciones políticas que corrijan a las instituciones y estructuras causantes de la ofensa a reformar la situación indignante. Dicho de otro modo, la indignación puede, en su justa medida, tener un efecto políticamente fructífero al reconocer problemas como el racismo, el sexismo, la discriminación, la pobreza, etc.⁵⁴

5. Conclusiones

En este último apartado de mi trabajo no es mi intención ofrecer un resumen de la visión panorámica del debate sobre las relaciones entre emoción y política que, con más o menos fortuna, he ofrecido en el mismo. Asimismo soy consciente de que una tarea como esta no ha de estar guiada por el interés en que prevalezca mi posición subjetiva. No obstante, quisiera ofrecer algunas claves que a mi juicio están presentes o si no lo están, deberían estarlo, en el debate en torno a los vínculos entre emoción y política.

La primera de estas claves tiene que ver con la necesidad –mencionada al inicio de este artículo– de esclarecer de qué hablamos cuando hablamos de «emociones». Como decía, la principal diferencia que en este ámbito podemos realizar es la existente entre los meros

⁵² Cf. DRUMMOND, John J.: «Anger and Indignation», op. cit., p. 22.

⁵³ *Ibíd.*, p. 27.

⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 27-28.

estados psíquicos y las respuestas afectivas espirituales. Los primeros están causados por procesos corpóreos o psíquicos mientras que las respuestas afectivas están «motivadas»⁵⁵. Con ello se quiere decir que

«una respuesta afectiva nunca puede surgir por una simple causalidad, sino por una motivación. La verdadera alegría implica necesariamente no sólo la conciencia de un objeto sobre el que nos alegramos, sino también la conciencia de que ese objeto es la razón de la alegría»⁵⁶.

Junto con esto, es preciso a mi juicio tener en cuenta que algunas de estas respuestas afectivas a valores (positivos o negativos) son correctas y otras incorrectas, esto es, son adecuadas o inadecuadas al valor captado. De este modo, «no debemos permanecer indiferentes o insensibles frente al valor de un objeto y esto es tanto más evidente cuanto más alto es el valor»⁵⁷. Si, por ejemplo, alguien permaneciera insensible ante un sacrificio heroico o ante un objeto que se da con las cualidades de la crudeza y de la vileza, diríamos que se da una desarmonía. Del mismo modo, el entusiasmo o la alegría constituyen las respuestas afectivas adecuadas o correctas a un objeto del cual somos conscientes como algo positivamente valioso.

Una segunda clave que, a mi juicio, debería estar presente en el debate en torno a las emociones, tiene que ver con una cierta confianza excesiva en que un mejor conocimiento de los procesos neuronales que están en la base de las mismas garantizar un mejor

⁵⁵ HILDEBRAND, Dietrich von: *El corazón*. op. cit., p. 66. A esta diferencia entre estados psíquicos y respuestas afectivas espirituales se refieren también Drummond y Rinofner-Kreidl: «Or, to be more precise: emotions are modes of being related to objects, other subjects, or certain aspects of the world as they appear with certain evaluative characters. The latter manifest themselves in evaluative features grounded in non-axiological properties. Emotions respond to the non-axiological properties of their objects. In this way, they function as our way of relating to valuable objects. However controversial the accurate description and determination of the evaluative aspect involved in emotional experiences is (among philosophers in general as well as among phenomenologists), the following thesis should be suited to function as a point of agreement: Only on the condition that emotions cannot be reduced to feeling-qualities does it make sense and is it warranted to claim that emotions appropriately respond to the valuable aspects of objects. Moreover, failure to respond appropriately –as when I feel flattered and delighted in the face of a fighting dog pouncing on me– would be impossible if emotions were nothing but feeling-qualities» (DRUMMOND, John J. / RINOFNER-KREIDL, Sonja (eds.): *Emotional Experiences. Ethical and Social Significance*, op. cit., p. 5).

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ HILDEBRAND, Dietrich von: *Ética*. Encuentro, Madrid, 1983, p. 247

«manejo» de estas. Las neurociencias podrían, por ejemplo, ayudar a corregir «las patologías de la racionalidad que las neurociencias –desconocidas para los padres del liberalismo– se empeñan en señalar»⁵⁸. En este sentido, una integración de los hallazgos de ciencias empíricas como las neurociencias y de la psicología podrían constituir un beneficio para la política democrática. Por ejemplo, las descripciones ofrecidas por las neurociencias son relevantes para cualquier intento de explicar el principio de autonomía en la medida en que nos ayudan a un creciente y mejor conocimiento de los límites de nuestra capacidad de acción. Será más autónomo quien mejor conozca la naturaleza y límites de sus propias disposiciones⁵⁹.

Ciertamente, el conocimiento de los procesos cerebrales que subyacen a nuestras emociones tiene un valor indudable. El tan discutido caso de Phineas Gage ha puesto de relieve que las emociones no son elementos de la conciencia del ser humano desprovistos de base material. Sin embargo, creo que pensar que problemas como el de la relevancia moral de las emociones –ya sean individuales, sociales o políticas– pueden ser solucionados por las neurociencias o por un mejor conocimiento de nuestro cerebro, peca de ingenuidad. A ello se añade el error categorial que supone pensar que las emociones políticas serán correctas (plano del deber ser) en la medida en que mejor sepamos cómo se comporta nuestro cerebro cuando experimentamos dichas emociones (plano del ser). El peligro de la *metabasis eis allo genos*, de la falacia naturalista o, en términos husserlianos, de la naturalización de la conciencia, acecha.

La tercera y última clave que quisiera mencionar está en estrecha relación con las dos anteriores. Las investigaciones de los últimos años han puesto de manifiesto la ambigüedad que las emociones pueden tener en el ámbito de la política. A ello me refería en las primeras páginas de este trabajo. Las emociones pueden producir turbulencias políticas, pero también, como señala Arias Maldonado, «pensar en un mundo libre de emociones, de hecho, es invocar una imagen mortuoria digna de la ciencia distópica»⁶⁰. En este sentido, como el mismo autor señala, hay emociones detrás de la lucha por la libertad, pero también detrás de los intentos por suprimirla. Justamente por esta ambigüedad, necesitamos de la deliberación racional, individual y colectiva.

⁵⁸ ARIAS MALDONADO, M.: *La democracia sentimental*, op. cit., p. 305.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 315.

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 362-363.

6. Bibliografía

- ANSART, P.: *Les sentiments et le politique*. L'Harmattan, París, 2007.
- ANSART, P.: *La gestion des passions politiques*. L'Age d'Homme, París, 1990.
- ARIAS MALDONADO, M. *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Página indómita, Barcelona, 2016.
- ARISTÓTELES: *Retórica*. Gredos, Madrid, 1999.
- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.
- ARTETA, A.: «Los sentimientos son cuestionables», en *El País*, 19/10/2017.
- ARTETA, A.: *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Paidós, Barcelona, 1996.
- BODEI, R.: *Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura*. Cátedra, Madrid, 2002.
- BODEI, R.: *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- BRADY, Michael: *Emotional Insight. The Epistemic Role of Emotional Experience*. Oxford University Press, Oxford, 2013.
- BRADY, Michael: *Emotion. The Basics*. Routledge, Londres, 2018.
- CLARKE, Simon / HOGGET, Paul / THOMPSON, Simon: «The Study of Emotion: An Introduction», en *Emotion, Politics and Society*. Palgrave Macmillan, Nueva York, 2006.
- CRESPO, Mariano: «Moritz Geiger on the Consciousness of Feelings», en *Studia Phaenomenologica* XV (2015), pp. 375-393.
- CRESPO, Mariano: «Feeling as the Ground of Striving? The Contribution of Alexander Pfänder», en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. XVI. Routledge, Oxon, 2018, pp. 109-120.
- DAMASIO, Antonio: *Descartes' Error*. G.B. Putnam's Sons, Nueva York, 1994. (*El error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996).
- DE SOUSA, Ronald: *The Rationality of Emotion*. The Massachusetts Institute of Technology, Athens, 1987.
- DRUMMOND, John J.: «Anger and Indignation», en DRUMMOND, John J. / RINOFNER-KREIDL, Sonja (eds.): *Emotional Experiences. Ethical and Social Significance*. Rowman & Littlefield International, Londres, 2018.
- ELSTER, J.: *Psicología política*. Gedisa, Barcelona, 2019.
- ELSTER, J.: *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- HILDEBRAND, Dietrich von: *El corazón*. Traducción de J.M. Burgos. Palabra, Madrid, 1996.

- JAMES, William: «What is an Emotion?», en *Mind* 34, vol. 9 (aprox. 1884).
- KENNY, Anthony: *The Metaphysics of Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1990.
- NUSSBAUM, Martha: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, Nueva York, 2001. (*Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós, Barcelona, 2008).
- NUSSBAUM, Martha: *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós, Barcelona, 2013.
- PEÑA, Carlos: «El nuevo fantasma», en *El Mundo* 18/12/2019.
- RACIONERO, Quintín: «Introducción», en ARISTÓTELES: *Retórica*. Gredos, Madrid, 1999, pp. 7-152.
- SEARLES, Kathleen: «The Use and Consequences of Emotions in Politics», en *Emotionresearcher.Com* (Febrero), 1-10, 2018. En: <https://emotionresearcher.com/the-use-and-consequences-of-emotions-in-politics/>
- SOLOMON, Robert C.: «Emotion and Choice», en *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford University Press, Nueva York, 2003.
- SZANTO, Thomas: «Husserl on Collective Intentionality», en SALICE, Alessandro / SCHMID, Hans Bernhard (eds.): *The Phenomenological Approach to Social Reality*, Springer, Cham, 2016, pp. 145-172.
- SZANTO, Thomas: «The Phenomenology of Shared Emotions – Reassessing Gerda Walther», en LUFT, Sebastian / HAGENGRUBER, Ruth (eds.): *Women Phenomenologists on Social Ontology*. Women in the History of Philosophy and Sciences 1. Springer, Cham, 2018, pp. 85-104.
- SZANTO, Thomas / MORAN, Dermot (eds.): *Phenomenology of Sociality. Discovering the We*. Routledge, Oxon, 2016.
- SZANTO, Thomas / SLABY, Jan: «Political Emotions», en SZANTO, Thomas / LANDWEER, Hilge (eds.): *The Routledge Handbook of the Phenomenology of Emotions*. Routledge, Londres, 2020.
- TAPPOLET, Christine: *Emotions, Values, and Agency*. Oxford University Press, Oxford, 2016.
- VIGO, Alejandro: «Aristóteles y el Liceo», en VALLEJO CAMPOS, Álvaro / VIGO, Alejandro: *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. EUNSA, Pamplona, 2017.
- ZAHAVI, Dan: «You, me, and we: The sharing of emotional experiences», en *Journal of Consciousness Studies* 22/1-2 (2015), pp. 84-101.

Recibido el 21 de febrero de 2020

Aprobado el 15 de mayo de 2020

Mariano Crespo Sesmero
ICS/Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
mjrcrespo@unav.es