

*DESAFECCIÓN POLÍTICA Y NUEVOS VÍNCULOS SOCIALES /
POLITICAL DISAFFECTION AND NEW SOCIAL BONDS*

ARTÍCULOS

Juicios políticos apasionados y democracia de los afectos.
Reflexiones desde la teoría del juicio y el giro afectivo
Passionate political judgments and the democracy of emotions. Reflections
from the Theory of Judgment and the Affective Turn

María Teresa Muñoz Sánchez

Universidad Nacional Autónoma de México
maytemunoz@filos.unam.mx

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2492-7137>

Resumen: Este artículo parte de la idea de que las emociones y los afectos están en juego en el proceso de discernimiento. Tiene como horizonte explorar la posibilidad de que las emociones permitan gestar espacios democráticos de articulación de lo común. De manera que el objetivo específico del texto es defender un modelo de democracia de los afectos. Para alcanzarlo sostiene que, si pensamos con cuidado una teoría del juicio poniendo atención al papel que juegan los conceptos y, al mismo tiempo, repensamos la emociones como relaciones sociales más que como afecciones internas, es inevitable colocar a los afectos en estrecha vinculación con los conceptos. Siendo así, los juicios políticos que articulan la vida democrática deben entenderse desde su condición de estar atravesados por las pasiones, o, dicho de otro modo, ser juicios apasionados.

Palabras clave: democracia; afectos; juicios políticos; conceptos; giro afectivo.

Cómo citar este artículo / Citation: Muñoz Sánchez, María Teresa (2024) “Juicios políticos apasionados y democracia de los afectos. Reflexiones desde la teoría del juicio y el giro afectivo”. *Isegoría*, 70: 1418. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1418>

Abstract: This article starts from the idea that emotions and affections are at stake in the discernment process. Its horizon is to explore the possibility that emotions allow to create democratic spaces of articulation of the common. So, the specific objective of the text is to defend a model of democracy of affections. To achieve this, he argues that, if we think carefully about a theory of judgment paying attention to the role played by concepts and, at the same time, rethink emotions as social relations rather than as internal affections, it is inevitable to place the affections in close connection with the concepts. Thus, the political judgments that articulate democratic life must be understood from their condition of being crossed by passions, or, in other words, being passionate judgments.

Keywords: democracy; affects; political judgment; concepts; affective turn.

Recibido: 30 agosto 2023. *Aceptado:* 26 febrero 2024. *Publicado:* 28 octubre 2024.

1. ALGUNAS PRECISIONES NECESARIAS

Comenzaré mis reflexiones con una aclaración: aunque en el subtítulo de este texto se menciona el “giro afectivo” no estoy partiendo aquí del supuesto de que existe algo así como una “teoría” sistemática acerca de los afectos, ni tampoco un corpus de obras filosóficas que puedan ser enumeradas e identificadas de forma precisa. Lo que se ha denominado *affective turn* no es una corriente homogénea de pensamiento, por el contrario, dicho giro está integrado por diversas corrientes que se distinguen entre sí tanto por la forma en que entienden la distinción entre afecto y emoción, como por los referentes teóricos y enfoques diversos que se ponen en juego a la hora de analizar lo afectivo. Se trata de un nuevo vocabulario que ha comenzado a emerger desde distintas disciplinas e incluso desde posiciones ideológicas y teóricas dispares. Con todo, sí existe un cierto aire de familia entre distintos estudios sociológicos de carácter crítico con el capitalismo tardío y con el neoliberalismo (Illouz, 2007) y estudios hechos desde el feminismo *queer* que buscan problematizar el sistema heteronormativo (Ahmed, 2015); también desde las neurociencias se ha abordado el tema de los afectos y sus vínculos con los estudios cognitivos (Damasio, 1994) y desde las filosofías derivadas de la lectura de Spinoza (Negri, 2021). Igualmente, es preciso enfatizar que en esta mirada a los afectos han jugado un papel importante los estudios de género y los feminismos. En todos los casos se muestra interés por dar a las emociones un lugar en la reflexión del conocimiento y la acción que nos permita un acercamiento pertinente para nuestro interactuar con el mundo y con los demás seres vivos. Lara y Enciso (2013) distinguen en el giro afectivo una pluralidad de corrientes, entre ellas, la fundacional línea spinoziana, la línea whiteheadiana, otra que dialoga con las neurociencias, otra influenciada por la teoría psicoanalítica, una mirada desde la geografía cultural y, por último, otra que se configura en conjunto con las teorías de la significación y la representación. También se ha incluido el nuevo materialismo feminista dentro de las propuestas del giro afectivo, aunque con una cierta distancia crítica. “Esta perspectiva materialista pone en el centro del análisis los procesos y no los objetos, y las relaciones ya no como algo existente antes de ellas mismas, sino como hechos que suceden en un espacio-tiempo determinado, como encuentros” (Macon, 2014). Estas corrientes e incluso las distintas disciplinas que he mencionado compar-

ten un deseo de transformación epistemológica y política. Todas ellas muestran un interés renovado por analizar, reflexionar y discutir el papel de los afectos y las emociones en la constitución del sujeto y de lo social. En este último punto es donde se ubica mi interés por devolver el lugar que le corresponde a las emociones en política.

En las páginas que siguen, centraré mi recuperación de los afectos y las emociones en la propuesta de Sara Ahmed (2015). De nuevo, es preciso justificar la elección de una feminista cuyo pensamiento se ha ubicado en el giro lingüístico y en el constructivismo social, los cuales han sido en muchos casos considerados antagonistas del giro afectivo del que ella misma toma cierta distancia crítica (Ahmed, 2015, pp. 308-314). Algunas feministas defensoras del giro afectivo sostienen que el problema de las teorías que privilegian al análisis discursivo y cultural —entre las que se suele incluir a la teoría feminista y *queer* donde se ubica a Ahmed— es que sobrestiman la importancia del lenguaje al mismo tiempo que malinterpretan la naturaleza de la materia (Solana, 2017). Desde mi punto de vista, este no es el caso de la obra de Ahmed. Encuentro en su planteamiento acerca del carácter relacional de los afectos un énfasis en la corporalidad, en la materialidad de los cuerpos. Para ella, “las emociones involucran procesos corporales de afectar y ser afectada [...] las emociones se refieren a cómo entramos en contacto con los objetos y con otras personas” (Ahmed, 2015, p. 312). A esta feminista británica no le interesa hacer una investigación ontológica acerca de qué son las emociones. Lo que le importa es rastrear la manera en que circulan las emociones entre cuerpos, analizando “cómo se ‘pegan’ y cómo se mueven” (Ahmed, 2015, p. 24). Además de este poner en primer término la corporalidad, me parece fundamental la tesis de la autora según la cual los cuerpos se constituyen en las relaciones sociales y culturales. De esta manera coloca en estrecha relación la corporalidad y los significados compartidos. Esto es fundamental, porque, si bien podría parecer que en su propuesta se debilita la subjetividad de los cuerpos sintientes, en realidad dicha subjetividad se constituye en el constante movimiento de los cuerpos en el espacio cultural, social y político. Este matiz impide que el giro hacia los afectos y las emociones conduzca a un individualocentrismo (Lordon, 2018, p. 20) y con ello a olvidar los condicionamientos de las estructuras sociales y de las instituciones. El asunto de fondo en el planteamiento de Ahmed

es que emociones y acción están estrechamente vinculadas. Las emociones son “acciones relacionales”. Así, lo político, lo cultural y lo emocional se articulan y se nutren mutuamente. Sin embargo, en su análisis crítico pareciera inclinarse este vínculo entre la emoción y la política hacia la desigualdad y la diferencia. Me explico: en los distintos capítulos del texto, a excepción del capítulo sexto dedicado a los vínculos feministas, Ahmed muestra cómo las emociones son utilizadas socialmente para generar, legitimar y aceptar la desigualdad social. Si bien esto es cierto, mi interés es explorar la posibilidad de que las emociones permitan gestar espacios democráticos de articulación de lo común. En este sentido, mi apuesta por las emociones y los afectos es más constructiva que crítica.

El otro componente del subtítulo, a saber: la teoría del juicio, requiere igualmente ciertas precisiones. En la recuperación de una posible teoría del juicio retomo la lectura que Hannah Arendt llevó a cabo en relación con la *Crítica del Juicio* kantiana. Ahora bien, como es sabido, esta teórica política no escribió una “teoría del juicio”. Tenía pensado dedicar la tercera parte de su obra *The Life of the Mind* (Arendt, 1978) al juicio, pero murió antes de comenzar. Las y los intérpretes del pensamiento arendtiano apelamos a algunas tesis sobre el juicio que se pueden encontrar en las *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Arendt, 1982), dictadas en la New School for Social Research en 1970, y a otras afirmaciones dispersas a lo largo de sus escritos¹. Con todo, pese a no contar con una teoría del juicio *stricto sensu*, algunos autores como Alessandro Ferrara han considerado que la mirada arendtiana a la *Crítica del juicio* kantiana inaugura un paradigma alternativo al pensamiento de la validez y la normatividad tanto epistémica como política: el paradigma del juicio (Ferrara, 2008). Es más, se sostiene que esta propuesta proporciona un modelo pertinente para pensar la política y la democracia (Zerilli, 2011 y 2015b). En esta misma línea de interpretación y de trabajo sobre el juicio es en la que sitúo mis planteamientos. Busco inspirarme en la lectura arendtiana de Kant, y, sin embargo, como se verá, tomar distancia para abrir la reflexión al papel de los afectos y las pasiones en el proceso de discernimiento.

¹ La bibliografía sobre la “teoría arendtiana del juicio” es abundante, por mencionar solo algunos referentes: Azmanova, 2012; Benhabid, 1988; Beiner, 1983; Beiner y Nedelsky, 2001; Bernstein, 2002; Disch, 1996; Ferrara, 1999, 2008; Lara, 2009; Zerilli, 2011, 2015a, 2015b.

2. INTRODUCCIÓN

Hechas estas precisiones, iniciaré mi argumentación a partir de una cita del texto “The uses of anger: women responding to racism” de la escritora y activista negra Audre Lorde (1984):

Mi respuesta al racismo es la ira. [...] Pero la ira expresada y traducida en acción al servicio de nuestra visión y nuestro futuro es un acto liberador y fortalecedor de la clarificación, porque es en el doloroso proceso de esta traducción que identificamos quiénes son nuestros aliados con quienes tenemos graves diferencias y quiénes son nuestros enemigos genuinos. La ira está cargada de información y energía. [...] Si conduce al cambio, entonces puede ser útil, ya que ya no es culpa sino el comienzo del conocimiento (1984, pp. 124, 127 y 130)².

En efecto, las emociones están cargadas de información y de energía; es más, son formas de relación y de vinculación. Las emociones y los afectos han de ser entendidos no como un asunto del sujeto privado, sino como relaciones articuladas y gestadas en el mundo común. Las emociones son constitutivamente sociales. Nuestras emociones tienen que ver con el modo en que recibimos aquello que nos afecta. Y, como sostendré, lo que nos emociona (o no) se articula a partir de lo cultural, lo social y lo político. En las páginas que siguen, defenderé como hipótesis más general que las emociones y los afectos están en juego en el proceso de discernimiento. Esta podría parecer una afirmación pueril. No lo es. Lo que busco enfatizar es que no podemos escindir la facultad de juzgar reflexiva y críticamente de la capacidad de ser afectados y experimentar emociones. O, dicho de otro modo, que el juicio reflexionante (de raigambre arendtiana y kantiana) no es únicamente el resultado de vincular un particular con un concepto generado a partir de un ejemplo; sino que, además, esos conceptos generados desde un particular son la *forma de los afectos* (Zerilli, 2015); de nuestros afectos compartidos.

Comenzaré presentando el vínculo de las emociones, entendidas como relaciones corporales y sociales, con la capacidad de juzgar, con el discernimiento. En particular, me interesa mostrar que los juicios políticos están atravesados por los afectos, por las emociones; los juicios políticos son *constitutivamente apasionados*. El vínculo entre emociones y conceptos que desarrollaré

² La traducción es mía.

en los apartados tres y cuatro me permitirá acercarme, aunque sea brevemente, a una noción de democracia alternativa al modelo predominante de democracia deliberativa liberal representativa³. Así, concluiré proponiendo una concepción de democracia como forma de habitar el mundo en común que coloca en un lugar preponderante a las emociones en la vida política. Finalmente busco defender una concepción de la democracia que va más allá de un modelo político para legitimar la gobernanza de lo público. La democracia es una forma de vida donde las emociones, los afectos y las pasiones juegan un papel fundamental.

3. LAS EMOCIONES Y LOS AFECTOS EN EL JUICIO POLÍTICO

Comúnmente se asocian las emociones y los afectos con lo visceral y lo impulsivo que debe ser dominado por una facultad racional depurada de lo afectivo. Al mismo tiempo, se considera a las emociones como un elemento de la vida íntima o privada que cuando irrumpe en el espacio público distorsiona la capacidad de juicio e impide el buen desarrollo de la vida en común. Sin embargo, las emociones son relaciones sociales y, aunque sufrimos o gozamos los afectos individualmente —casi siempre—, no podríamos comprender su reproducción y su distribución si no entendiéramos su carácter social, cultural e incluso político. En lo que sigue, defenderé que las emociones y los afectos no son inferiores al pensamiento y la razón, sino que constituyen, en muchos casos, la fuerza de los conceptos (Cruz, 2022) con los cuales nos hacemos cargo de nuestro mundo social y político. Considero con Ahmed que “el modelo que vacía de toda emoción al proceso de realización

de un juicio es también el modelo que justifica la relegación de otros al ámbito de la naturaleza” (Ahmed, 2015, p. 24). En efecto, tal como señala “las emociones han estado y continúan estando vinculadas a las mujeres, a quienes se representa como ‘más cercanas’ a la naturaleza, gobernadas por los apetitos, y menos capaces de trascender el cuerpo a través del pensamiento, la voluntad y el juicio” (Ahmed, 2015, p. 23).

3.1. Las emociones como relaciones sociales corporalmente encarnadas

Actualmente mantenemos la separación mente cuerpo inaugurada por Descartes. Pareciera que las emociones, entendidas como resultado de afectaciones corporales, son incorporadas al dato recogido por la mente. Son, pues, una incorporación posterior a lo percibido, a la sensación. De manera que pueden distorsionar la supuesta pureza de la percepción original. Por ello, las emociones se separan de la deliberación y del buen juicio.

Desde el pensamiento feminista se han hecho fuertes críticas al dualismo cartesiano mente/cuerpo, asociado a otros dualismos tales como naturaleza/cultura y humano/no humano, en defensa de una concepción del conocimiento situado, encarnado y parcial (Haraway, 1995, 1999). En esta misma línea de trabajo, la propuesta de Sara Ahmed puede entenderse como una teoría encarnada de los afectos que renuncia a toda posición universalista en favor de una perspectiva atenta a la complejidad y la materialidad afectiva del lugar de la experiencia. Desde esta mirada, tanto los sentimientos y afectos como las emociones y pasiones son relaciones que establecemos con el mundo corporal y social, y que nos constituyen al establecerse, porque el sujeto no preexiste a esas relaciones⁴. Nos afectan colectiva e individualmente, pero son de orden corporal, en un sentido, y social, en otro. Podríamos decir que ambos aspectos se entienden entretnejidos, no están separados. Por ello, las emociones no deberían considerarse únicamente estados psicológicos, sino también prácticas culturales y sociales. Las emociones surgen de las relaciones sociales y son ellas mismas relaciones. “Las emociones son relaciones: involucran reacciones o relaciones de ‘acercamiento’ o ‘alejamiento’ con respecto a objetos” (Ahmed, 2015, p. 30). La feminista

³ Una de las personas dictaminadoras de este artículo, me sugirió leer el texto de Sharon Krause (2008), *Civil Passions. Moral sentiment and democratic deliberation*, como un complemento a mi alusión a la democracia deliberativa. Agradezco la sugerencia. En efecto, Krause elabora un alegato a favor del papel de las emociones en la deliberación que llevamos a cabo tanto en nuestros juicios morales como políticos. Además, en el primer capítulo examina el papel de los sentimientos en las teorías de la justicia de Rawls y Habermas. Precisamente, en este capítulo —donde se busca clarificar el lugar de los afectos en los procedimientos de razonamiento práctico que constituyen la deliberación sobre la justicia—, se pone de manifiesto una crítica análoga a la que desarrollaré en el tercer apartado de este texto, a saber: las teorías deliberativas predominantes —John Rawls, Habermas, Jon Elster (2001), Carlos S. Nino (1997) y Cass S. Sunstein— se olvidan de que las distintas concepciones del bien involucran naturalmente modos afectivos de conciencia.

⁴ Agradezco a Fernanda Cruz Aguado esta anotación, así como su lectura atenta de este texto de cuyas tesis solo yo soy responsable.

argentina Val Flores, siguiendo esta misma línea, señala que “los afectos no son nuestros, tampoco están en los otros, no nacemos con ellos, sino que llegamos a sentirlos como propios. Se encuentran *entre* los cuerpos, *entre* los marcos de inteligibilidad que hacen vivibles (o no) ciertos sentimientos” (Flores, 2019, p. 21⁵). Las emociones no son la expresión individual de uno mismo. A esta perspectiva me interesa añadir la idea de que la expresión de los afectos requiere de la *forma que les dan los conceptos* y, como sabemos, los conceptos no son, ni pueden ser privados⁶.

Por el contrario, lo percibido y lo sentido no se dan al margen de las emociones, sino que están inscritos en una *estructura de sentido*, en una *trama de relaciones* (Arendt, 1998, p. 207) que incluye lo emocional. Esta estructura de sentido, esta trama tiene un eminente sustrato social. Es más, las emociones están incrustadas en el afianzamiento de la jerarquía social. Como diría Ahmed: *las emociones se convierten en atributos de los cuerpos* (Ahmed, 2015, p. 23) Así, decimos de un sujeto (individual o colectivo) que es temeroso [mujeres]; emotivo [mujeres]; pasional [los latinos], flemático [los ingleses]. Esta manera de atribuir a los cuerpos una emoción implica una clara dependencia de las relaciones de poder, que dotan a “otros” de significado y valor. Así, podemos afirmar que las emociones son prácticas culturales estructuradas socialmente a través de circuitos afectivos. Se construyen en las relaciones entre los seres vivos, o, dicho en terminología de

Ahmed, en las interacciones entre los cuerpos. Si bien pareciera que las emociones son privadas, pues generalmente se las toma como una manifestación de la psique de cada persona, no podemos negar que también se construyen y hacen significativas a través de un imaginario colectivo y de una determinada interacción social (Mancini, 2016). Insisto, desde la posición que defiendo, las pasiones, las emociones y los afectos son relaciones. Por lo tanto, mi objetivo es “poner la emoción en su lugar”⁷, es decir, intento trascender — sin reproducir— este dualismo mente/cuerpo, que se ha mostrado como un dualismo perverso en el estudio de las emociones.

Con esta propuesta, invierto la visión cognitiva de las emociones según la cual estas involucran valoraciones, juicios, actitudes o una manera específica de aprehender el mundo. Por ejemplo, para Martha Nussbaum (2008, p. 45), las emociones son juicios que, debido a su contenido evaluativo, están vinculados con la motivación. A diferencia de Nussbaum, quien considera que las emociones tienen un componente cognitivo, mi énfasis es que los conceptos tienen un componente emocional; más que eso, las emociones son la fuerza de los conceptos. Es cierto que también para ella, las emociones son a su vez entendidas como deudoras de las normas, culturas, lenguajes y estructuras sociales específicas. Sin embargo, el énfasis de Nussbaum está puesto en ese elemento cognitivo en detrimento de lo corporal y de lo social. Por el contrario, lo que sostengo es que los afectos y las emociones son relaciones corporales y sociales, sujetas a las jerarquías sociales y políticas que además ayudan a mantener. En su libro, *El gobierno de las emociones*, Victoria Camps se ocupa de los afectos y las emociones principalmente en la vida moral, aunque también atiende a los juicios políticos desde el ámbito jurídico en un breve capítulo. En este libro reivindica, al igual que Nussbaum, una teoría cognitivista que busca establecer una simbiosis entre sentimiento e intelecto. Siguiendo a Aristóteles, sostiene que las emociones tienen un sustrato cognitivo. El planteamiento de Camps me parece más interesante que el de Nussbaum en tanto recupera el carácter social de las emociones; sin embargo, sigue ignorando el importante papel de la corporalidad en

⁵ El énfasis es mío.

⁶ No es posible defender la existencia de un uso privado de los conceptos debido a que no contaríamos con un criterio de uso del concepto —en este caso, de los conceptos relacionados con emociones y sensaciones—. No contaríamos con un criterio que posibilite justificar ni la autoadscripción de dichos estados internos (emociones o sensaciones) ni de la adscripción a otros. La autoadscripción de estados de conciencia depende que hayamos aprendido previamente a adscribir estados mentales a otros. Hemos de entender que el afán por aclarar el significado de un concepto no puede satisfacerse más que mostrando sus diversas aplicaciones, las cuales se relacionan entre sí por “parecidos de familia”, nunca apelando a algo así como la esencia del concepto. Se trata entonces de mostrar cómo en el uso de los conceptos de sensación, no es posible prescindir de su función práctica y comunicativa y, por tanto, intersubjetiva. No es posible dejar de lado el papel de los otros tanto en la conformación del lenguaje de sensaciones y de la subjetividad como en la conjunción de los significados de los contenidos lingüísticos, en términos de los cuales se presenta esa interioridad. He desarrollado este tema en varios artículos (Muñoz 2010, 2004a, 2004b) y en un libro (Muñoz, 2009).

⁷ Hago mía la expresión mencionada por Alberto Morán Roa (2022) en “Hacia una propuesta de mínimos sobre el estudio de las emociones en el ámbito de la posverdad”, quien a su vez retoma a Calhoun (2001).

la vida cognitivo-emocional. Y, además, su hipótesis de partida, como ella misma afirma es que “la ética no puede prescindir de la parte afectiva o emotiva del ser humano porque una de sus tareas es, precisamente, poner orden, organizar y dotar de sentido a los afectos y emociones” (Camps, 2017 [2011], p. 25). De nuevo establece una preponderancia del ámbito racional “ordenador”, o mejor “gobernador”, sobre el emocional. Me alejo de esta perspectiva.

Por otro lado, también me distancio de ciertas teorías de los afectos las cuales afirman que no se pueden pensar las emociones como producto de procesos mentales expresados a través de proposiciones; procesos que serían independientes de los cuerpos, los cuales muestran disposiciones afectivas no conceptuales (Ekman, 1973). Si bien la crítica de este tipo de teoría de los afectos al intelectualismo me parece acertada, no ofrece una adecuada comprensión del vínculo que, sin duda, notamos entre conceptos y emociones o afectos. Por ello, no defiende una concepción de los afectos y las emociones totalmente ajena a los conceptos, sino que enlaza ambos. Ciertos conceptos, en particular los políticos, son ya la expresión de emociones o afectos. Es más, dichos afectos, sentimientos o emociones no residen en los sujetos ni en los objetos, sino que son producidos como efectos de las relaciones establecidas entre ellos.

Es importante para mi argumentación aclarar que no establezco una distinción entre pasiones, emociones y afectos. No es relevante para este argumento la distinción de origen kantiano⁸ según la cual “los afectos/sentimientos son sensaciones corporales, mientras que las emociones [...] son estados conscientes. Las segundas tienen objetos, mientras que las primeras son sensaciones corpóreas” (Jameson, 2013, p. 32). Desde mi perspectiva tanto los sentimientos o afectos como

las emociones y pasiones son relaciones que establecemos con el mundo corporal y social. Nos afectan colectiva e individualmente —esto es claro—, pero son de orden corporal, en un sentido, y social, desde otra perspectiva. Y añado a esta aclaración que comparto con Ahmed la idea de que la distinción entre sensación y emoción es solo de carácter analítico (Ahmed, 2015, p. 27). Las emociones involucran la materialización de los cuerpos y, por consiguiente, muestran la inestabilidad de la distinción entre “lo biológico” y “lo cultural”. Así, señala: “Las emociones son sobre los objetos, a los que por tanto dan forma, y también se ven moldeadas por el contacto con ellos”. Y añade: “Ninguno de estos acercamientos a un objeto supone que el objeto tiene una existencia material; los objetos en los que estoy ‘involucrada’ también pueden ser imaginados” (Ahmed, 2015, p. 28). En este punto me parece especialmente interesante la precisión de esta feminista británica, quien nos recuerda cómo “la ‘presión’ de una impresión, nos permite asociar la experiencia de tener una emoción con el efecto mismo de una superficie sobre otra, un efecto que deja su marca o rastro. La impresión de una superficie es un efecto de intensificaciones del sentimiento” (Ahmed, 2015, p. 28). Así, desde esta perspectiva, lo percibido, lo sentido no se da al margen de las emociones, sino que está inscrito en una “estructura de sentido”, que incluye lo emocional, lo afectivo y *lo percibido*. Es más, como apunté previamente, los afectos están incrustados en el afianzamiento de la jerarquía social, en tanto *las emociones* “se convierten en atributos de los cuerpos” (Ahmed, 2015, p. 23). Así, por ejemplo, se dice de las mujeres que somos emotivas, y con ello se nos está dotando de un valor —o, mejor dicho, se nos está infravalorando—, frente a aquellos, los hombres, que son “contenidos en sus emociones”, lo que equivale a decir que son racionales. Esta manera de atribuir a los cuerpos una emoción implica una clara dependencia de las relaciones de poder que dotan a “otros” y “otras” de significado y valor.

Al respecto, existe toda una línea de trabajo feminista y poscolonial desde finales de los setenta que se ha ocupado de la creación de la otredad (hooks, 1989; Lorde, 1984; Said, 1978; Fanon, 1986). Ahmed entronca con esta línea de trabajos. Como ella misma señala:

En *La política cultural de las emociones* me baso en este argumento al centrarme en el modo en

⁸ Sobre el papel de las emociones en la propuesta kantiana, Sánchez Madrid señala: “En el caso de la propuesta kantiana, se establece una diferencia entre pasiones y emociones. La pasión no es irreflexiva a la manera de las emociones, sino que se erige desde la razón en principio de acción. En casos como el del amor o la libertad, Kant contempla que lo deseado pueda ser moral; sin embargo, el deseo en cuanto incentivo puede subvertir la voluntad, erigiéndose en pasión e introduciendo «un modo de operar en el orden práctico que convierte en moralmente reprobables hasta a los apetitos que materialmente podrían estar próximos a la virtud»” (Sánchez Madrid, 2013, p. 116). Sobre este mismo tema, véase también, más recientemente, Sánchez Madrid, 2016.

que funcionan las relaciones para crear otredad a través de las emociones; por ejemplo, la creación de otredad se lleva a cabo cuando se atribuyen sentimientos a otros, o cuando se transforma a otros en objetos de sentimiento. Al hacer tales afirmaciones, me baso en una larga historia de estudios críticos sobre la negritud y la raza, que cuestionan el modelo de la raza como un atributo corporal mediante el examen de discursos sobre la racialización en términos de creación de otredad (Ahmed, 2015, pp. 20-21, nota 4).

Pues bien, la propuesta que estoy defendiendo puede entenderse, siguiendo esta misma línea de pensamiento, como una *teoría encarnada de los afectos* que incorpora y se entiende al interior de las diferencias producidas por las relaciones de poder. Así, el papel de lo afectivo en la política es doble: puede inducir tanto a la acción como la inacción. Las emociones nos permiten constituir ámbitos de significado: lo que nos mueve son las emociones y la manera en que nos mueven implica interpretaciones de las sensaciones y los sentimientos, no solo en el sentido de que interpretamos lo que sentimos, sino también porque lo que sentimos puede depender de interpretaciones pasadas no necesariamente realizadas por nosotras, puesto que nos preceden (Ahmed, 2015, p. 259). Si entendemos las emociones, como propongo aquí, en vínculo con nuestra condición corporal, entonces iremos más allá de la idea de las emociones como meras reacciones intelectuales a lo que nos afecta. Eso que nos afecta constituye una relación de nuestra corporeidad con otros cuerpos en un contexto, en una situación dada.

Es necesario precisar aquí que no estoy tratando de volver a una suerte de naturalismo de lo humano cercano a los planteamientos de Hume. Un naturalismo que contrastaría con la concepción racionalista en la que se concibe al sujeto como una sustancia pensante, y no como un miembro del reino natural. En tal caso aceptaría que las pasiones son principalmente percepciones y resaltaría su carácter empírico al estar estrechamente relacionadas con los sentimientos, sensaciones y pensamientos derivados de la interrelación de nuestros sentidos con el mundo. Las emociones no son únicamente afecciones que sufre el cuerpo. Los cuerpos se relacionan unos con otros y esa relación está ya medida por los conceptos al tiempo que los conceptos se ven impactados por los afectos. Visto así, no es pertinente tampoco

retomar la clasificación humeana entre pasiones violentas y serenas⁹. No asumiré esta distinción, que lleva implícita una idea de buenas y malas pasiones, porque considero que dependiendo de los contextos en los que las emociones se producen pueden ser generadoras de lazos sociales o productoras de rupturas de tales vínculos. Por ello es preciso renunciar a toda perspectiva universalista en favor de una perspectiva situada que tenga en cuenta la complejidad y la materialidad afectiva del lugar de la experiencia. Recordemos de nuevo con Sara Ahmed que “Las emociones y los afectos son lo que nos mueve. Lo que nos mueve, lo que nos hace sentir, es también lo que nos mantiene en nuestro sitio, o *nos da lugar para habitar*. La circulación de objetos de la emoción involucra la transformación de los otros en objetos de sentimiento” (Ahmed, 2015, p. 36). En este proceso, la relación establecida es expresada conceptualmente y, como sabemos, los conceptos son las herramientas que nos permiten juzgar, discernir.

Pongamos un ejemplo: el sonido de pasos a mi espalda en una calle solitaria de la Ciudad de México siendo noche cerrada genera en mí una emoción. Mi cuerpo expuesto al sonido que emite otro cuerpo al pisar fuerte me mueve a caminar rápido. Experimento la emoción, la siento y la identifico. Me digo: Tengo miedo. ¿Es esta una emoción personal? En efecto, yo tengo esa emoción; pero ¿de dónde procede?, ¿cómo surge en mí? Esta emoción que experimento se sedimenta sobre la base de otros afectos, sentimientos y conceptos que definitivamente son gestados y articulados socialmente. Esta sensación de miedo es el resultado de emociones acumuladas acerca del entorno en el que vivo y también de conceptos acopiados no solo por la experiencia personal sino principalmente cultural y social. Este ejemplo me sirve para ilustrar la cuestionabilidad de la idea según la cual las emociones y los afectos son de carácter privado e incluso íntimo. Las emociones y los sentimientos surgen del contacto que tenemos con los objetos, con los otros seres vivos y con el mundo. Cuando tenemos una sensación, los cambios corporales vienen directamente en

⁹ Las pasiones violentas se relacionan con sentimientos como el amor, el odio, el miedo, etc., dirigen a acciones cuyo único objetivo es el placer inmediato o la satisfacción de intereses próximos, sin considerar la dinámica completa que implican o sus consecuencias en un mayor plazo. En contraste, las pasiones serenas se encuentran más relacionadas con lo que se conoce como sentimientos morales relacionados con el equilibrio emocional.

seguida de la percepción del estímulo y nuestra sensación de estos cambios a medida que ocurren es la emoción. Podemos decir entonces que *una emoción o un sentimiento es una sensación de cambio corporal articulada conceptualmente*.

Volvamos al ejemplo: al sentir los pasos tras de mí, experimento un escalofrío en todo mi cuerpo, siento la tensión en mis hombros, mi corazón late a toda velocidad, aprieto los dientes, noto mi mandíbula, un sudor frío recorre mi espalda. Los pasos se alejan: baja la tensión, el corazón vuelve a latir más pausadamente, la mandíbula se relaja.

Le pregunto a usted ahora: ¿no es la emoción o el sentimiento la sensación de un cambio corporal? ¿No se produce esta emoción o sentimiento en la relación que se establece con otros y otras? ¿No están en juego aquí las jerarquías y el orden social patriarcales?

Hasta aquí las emociones y los afectos. Habría mucho más que decir, pero para nuestro argumento es suficiente. Demos un paso más y preguntémosnos: ¿cómo impacta esta manera de entender las emociones a nuestros conceptos y nuestros juicios políticos?

3.2. La constitución afectiva de los juicios reflexionantes

Arendt propone recuperar la *Crítica del juicio*¹⁰ kantiana para pensar el papel del discernimiento en política. Tomando como punto de partida los juicios estéticos, propuso una nueva manera de concebir los juicios políticos. En esta renovada lectura interesa el juicio entendido como la facultad de juzgar lo particular. El rasgo fundamental de este modelo es que no opera conceptualmente. La facultad kantiana de juzgar estéticamente es una facultad particular de juzgar los objetos según una regla, pero no según conceptos. En palabras de Kant: “Se podría incluso definir el gusto por la facultad de enjuiciar aquello que hace universalmente comunicable *nuestro sentimiento* a propósito de una representación dada y sin mediación de

concepto” (KU, § 40, p. 158¹¹). El juicio de gusto pretende, pues, validez universal siendo un juicio acerca de lo particular. La facultad de pensar lo particular debe revelar la generalidad, “como si” la validez para un sujeto se refiriese a la validez universal. Sin embargo, es importante notar que dicha validez no está justificada en el objeto juzgado. Dicho de manera breve, el juicio estético no se refiere a la objetividad de los objetos, sino a la subjetividad del sujeto, no es un juicio de conocimiento, sino de agrado subjetivo: “Para distinguir si algo es bello o no, no referimos la representación al objeto a través del entendimiento en orden a un conocimiento, sino que, a través de la imaginación (quizás unida con el entendimiento), *referimos la representación al sujeto y a su sentimiento de gusto o disgusto*. Por tanto, el juicio de gusto no es un juicio cognoscitivo, o sea, no es lógico, sino que es estético” (KU, §1, p. 203¹²). Es por ello un tipo de juicio desinteresado, que place sin conceptos y es objeto de una satisfacción universal: “Un juicio de gusto envuelve la conciencia de que todo interés debe permanecer fuera de él, esto debe también suponer una pretensión de validez para cada uno, pero sin ser una universalidad basada en conceptos. En otras palabras, un juicio de gusto debe suponer una pretensión de universalidad subjetiva” (KU, § 6, p. 212) Esta noción de validez (KU, §14) es fundamental en la recuperación que pretendo hacer ahora del vínculo entre emociones y conceptos.

En efecto, los conceptos que usamos para juzgar se fijan y se constituyen no solo gracias a las razones, sino también a los motivos. Y definitivamente, las pasiones, las emociones y los afectos son motivaciones. Con base en estas podemos, por ejemplo, precipitar o prevenir el juicio. Aunque los conceptos no se fijan voluntariamente, los procesos a través de los que los fijamos pueden ser claramente afectados tanto por las emociones y los afectos como por ciertas inclinaciones o disposiciones¹³. Así, las emociones y los afectos son generados por las relaciones que establecemos con el mundo, los objetos y los cuerpos, y están en estrecho vínculo con inclinaciones o

¹⁰ Para el trabajo con la *Crítica del Juicio* me he servido de la cuidada edición y traducción española hecha por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, I. Kant, *Crítica del discernimiento*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003. A lo largo del texto usaré indistintamente las nociones de “Discernimiento” y “Juicio” para referirme a esta capacidad. La denominación “Discernimiento” en lugar de “Juicio” es argumentada profusamente por Roberto R. Aramayo en el estudio introductorio. Para las referencias usaré la notación KU seguida del parágrafo y la página.

¹¹ El énfasis es mío.

¹² El énfasis es mío.

¹³ Desde una concepción pragmatista de las creencias que suscribo y busco profundizar, J. Dewey defiende que la formación y mantenimiento de creencias racionales no puede ni debe hacerse con independencia absoluta de nuestros impulsos y emociones (Dewey, 1988, p. 135)

disposiciones que se van solidificando y que nos predisponen a próximas emociones, esto es, a ser afectados (o no) de un cierto modo. Al recibir y *dar forma* (esto es, al conceptualizar) a un afecto o una emoción es que nos vemos movidas o no a actuar. De manera que la disposición y la motivación (y con ellas, las emociones y los afectos) no se pueden separar de la razón en el proceso de discernimiento. En el ejercicio de la facultad de discernimiento, el juicio resultante recoge el sentir, los afectos y los hace explícitos a través de los conceptos. No hay una fractura entre los afectos y el juicio en tanto este expresa, comunica por medio del concepto aquello que se encuentra implícito. El juicio hace explícito lo implícito, aquello asentado en el sustrato prediscursivo. Esto implícito puede consistir en ocasiones, de hecho, consiste en numerosas ocasiones en el caso del juicio reflexionante en una emoción, en un afecto o desafecto.

Volvamos la mirada al juicio reflexionante recuperado por Arendt de la *Crítica del Juicio* kantiana. Este tipo de juicio no trata de calificar la percepción de un objeto de acuerdo con las propiedades de este establecidas en un concepto previo, sino a través de la valoración que el sujeto hace del objeto. Y dicha valoración puede alcanzar validez general si resulta inteligible y comunicable. La práctica de juzgar, el intercambio de juicios no implica solo las relaciones entre los “contenidos” de los juicios reflexionantes, sino también a las relaciones entre “personas”, es más, entre cuerpos que se comunican, y, dicho sea de paso, esa comunicación no es necesaria ni obligatoriamente verbal. El contenido de los juicios debe entenderse en función de la dimensión dialógica o social de aquello que se comunica. Es en este punto donde algunas ideas de la propuesta de Sara Ahmed acerca de una política cultural de las emociones se vuelven muy fructíferas para pensar no solo la acción política, sino también la capacidad de discernimiento.

Las emociones y los afectos tienen que ser entendidos como relaciones articuladas y gestadas en el mundo común. Las emociones son, en el sentido ya señalado, sociales. Nuestras emociones tienen que ver con el modo en que recibimos aquello que nos afecta. Y, por tanto, lo que nos emociona (o no) tiene que ver con una cuestión cultural, social y política. Se da, se produce en la trama de relaciones humanas. Desde mi lectura, en el ejercicio de la facultad de juzgar, se hace explícita esta trama. Este sustrato prediscursivo

sostiene un sentido común o *sensus communis*,¹⁴ entendido no como una facultad subjetiva, sino como un efecto de la articulación hegemónica, efecto de prácticas sociales y políticas, prácticas que —es importante enfatizar— son contingentes (Mouffe, 2003, p. 84). Por ello, este sentido común no es universal ni necesario ni trascendental, sino histórico, contingente y particular. El sentido común es el efecto del encuentro y no la causa; es colectivo e histórico y articula la acción en el espacio público y la trama de las relaciones humanas. En ocasiones, esta trama consiste, como ya señalé, en emociones, afectos, sentimientos y pasiones.

Nótese que, como he desarrollado a partir de los planteamientos de Ahmed, las emociones y los afectos son generados por las relaciones que establecemos con el mundo, los objetos y los cuerpos. Dichas relaciones se articulan en prácticas culturales y sociales y están en estrecho vínculo con inclinaciones o disposiciones que se van solidificando, las cuales nos predisponen a próximas emociones, esto es, a ser afectados (o no) de un cierto modo. Al recibir una impresión le “damos forma”, esto es, conceptualizamos el afecto o la emoción y nos vemos movidas o no a actuar. Y esa posibilidad de conceptualizar está dada por nuestra propia inserción en ese mundo de conceptos, categorías, normas, etc.

Así, el juicio reflexionante no es únicamente el resultado de vincular un particular con una categoría o concepto generado a partir de un ejemplo. Los conceptos generados por un particular

¹⁴ Sobre la complejidad del *sensus communis* es interesante el planteamiento de Alessandro Ferrara en su libro *La Fuerza del ejemplo*, especialmente el apartado titulado “El núcleo del paradigma: el universalismo ejemplar y el *sensus communis*” (Vid. Ferrara, 2008, pp. 45-59). Para Ferrara “el *sensus communis*” revisado es esta sabiduría acerca de la evolución de la vida humana, una sabiduría que también puede expresarse en términos de una serie de dimensiones de la realización o la evolución de una identidad y que se basa en un vocabulario situado de alguna manera ‘antes’ o ‘debajo’ de la diferencia de las culturas” (Ferrara, 2008, p. 55). No concuerdo con Ferrara en que el *sensus communis* sea una sabiduría; desde mi lectura es un sentido compartido en permanente cambio y confrontación. Lo que me parece interesante revisar es su idea de que en tanto sabiduría acumulada lleva implícitos sentimientos y emociones. Considero que ese cúmulo de sentidos a los que Ferrara denomina sabiduría es lo que Ahmed nombra “conocimiento de los cuerpos” (Ahmed, 2015, pp. 30 y 55). La propuesta de Ahmed es promisoría en tanto me permite vincular afectos y conceptos con la categoría de *sensus communis* que es fundamental en la teoría del juicio.

son “la forma de los afectos”, de nuestros afectos compartidos y articulados en la trama de relaciones humanas. De modo que, a través del juicio, comunicamos la emoción a la que el concepto da forma. A su vez, podemos decir que el concepto, al menos en el contexto de la vida social y política, recibe su fuerza de los afectos o, dicho de otro modo, la emoción es la fuerza del concepto. Por ejemplo, hay en el juicio: “Eichmann es el paradigma de la banalidad del mal” una expresión de un desafecto, la expresión de una emoción de rechazo e indignación. Podemos encontrar en el concepto “banalidad del mal” la forma de expresar la indignación. Y lo relevante del juicio en el cual se inserta dicho concepto no es, en sentido estricto, “el contenido privado de dicho concepto”, (algo así como el sentimiento íntimo de indignación que sufrió Hannah Arendt) sino cómo este juicio entra en la dimensión dialógica o social del intercambio de juicios. Es ahí donde la emoción compartida de indignación da sentido al concepto mismo de banalidad del mal. Este ejemplo me permite ilustrar cómo el concepto ha dado forma al sentimiento de indignación y como la emoción dota de fuerza al concepto banalidad del mal. De manera que las emociones y los afectos no se pueden separar de los conceptos y los juicios en el proceso de discernimiento. Al recibir y *dar forma* (esto es, al conceptualizar) a un afecto o una emoción es que nos vemos movidas o no a actuar. La disposición y la motivación (y con ellas, las emociones y los afectos) no se pueden separar de la razón en el proceso de discernimiento.

A través del juicio comunicamos la emoción a la que el concepto ha dado forma; ello es posible debido a que *el concepto es la forma del afecto* (Zerilli, 2015), y, al menos en política, *la emoción es la fuerza del concepto* (Cruz, 2022).

4. UNA DEMOCRACIA DE LOS AFECTOS

La principal tarea de la política democrática no es eliminar las pasiones ni relegarlas a la esfera privada para hacer posible el consenso racional, sino movilizar dichas pasiones de modo que promuevan formas democráticas (Mouffe, 2007, p. 20).

Hemos venido analizando la intrínseca imbricación entre emociones y conceptos. Avancemos ahora un poco más: Si la vinculación que acabo de exponer entre las emociones y los conceptos es aceptable, y, como hemos visto, impacta en nues-

tros juicios —especialmente en los políticos—, entonces se torna necesario revisar la manera en que concebimos la política. En particular, vamos a preguntarnos si las pasiones y emociones deberían jugar algún papel en la legitimidad de la política democrática¹⁵.

Siguiendo la propuesta de Velasco (2006), podemos ubicar en las dos últimas décadas del siglo pasado el llamado giro deliberativo en la reflexión sobre la democracia: “La recuperación que por entonces se llevaba a cabo de la noción de sociedad civil y las indagaciones —en cierta medida convergentes— sobre el concepto de esfera pública facilitaron la formulación de una concepción deliberativa de la política, que posiblemente constituya una de las aportaciones más notables efectuadas en la teoría democrática a lo largo de la segunda mitad del siglo XX” (Velasco, 2006, p. 37). Pues bien, el eje fundamental de una concepción deliberativa de la democracia es una noción de racionalidad entendida como práctica de la deliberación que nos permite alcanzar consensos basados en los mejores argumentos (Habermas, 1998). Dichos consensos son considerados racionales y carentes de toda dimensión afectiva. Desde esta perspectiva, deliberar implica dejar a un lado las emociones y las pasiones que suponen un distractor o incluso un impedimento para la correcta deliberación. La razón, considerada capacidad inherente a todo ser humano, es entendida en este modelo de democracia no solo como una capacidad cognitiva sino también evaluativa. En este modelo de democracia encontramos una falta de reconocimiento del papel que juegan las emociones en el proceso deliberativo; olvido que ya desde los años ochenta comenzó a ser denunciado en el ámbito de la filosofía moral por autores tales como Alasdair MacIntyre, entre otros (Krause, 2008, pp. 48-76). Precisamente este olvido es el que permite a los defensores de la democracia deliberativa apostar por la posibilidad del consenso racional en la vida pública y desentenderse de —o al menos no poner en el centro

¹⁵ Aunque comparto con Manuel Arias Maldonado (2016) su diagnóstico acerca de que es preciso revisar la pretensión de considerar al sujeto político como un ente que construye sus decisiones exclusivamente con base en reflexiones racionales; no comparto los presupuestos que pueden percibirse en su propuesta. En concreto, no creo que haya que mirar a las emociones solo desde el punto de vista de eliminar como añadir elementos disruptivos en la vida política. Tampoco comparto su idea de que debemos reivindicar el modelo liberal clásico como mejor antídoto para frenar y contener las emociones del sujeto político.

a— los conflictos y los disensos. En esta propuesta, incluso se señalan reglas de procedimiento para el correcto ejercicio de la acción deliberativa. Se pretende con ello *garantizar* el consenso racional. Ahora bien, una norma o criterio puede servir como guía general, pero no reemplaza el ejercicio crítico que el agente tiene que hacer cuando se ve en una situación en la que parece que varias perspectivas entran en conflicto y tiene que asumir una postura. Determinar qué juicio es justo o correcto depende, en buena medida, de poseer diferentes capacidades, disposiciones y hábitos que nos permitan discernir correctamente cómo actuar. Hemos visto en el apartado previo que estas capacidades, disposiciones y hábitos no pueden separarse de las emociones, los afectos e incluso de las pasiones.

En este momento de la argumentación, lo que quiero poner en juego es la oposición entre una idea normativamente sustancial de la formación democrática de la voluntad frente a una comprensión liberal de la política. Aunque no sería del todo exacto señalar que en los modelos de democracia representativa liberal se limita la actividad participativa de los y las ciudadanas a la función periódica de legitimar el ejercicio estatal del poder político por medio de elecciones de representantes; sí es acertado afirmar que, en el modelo deliberativo, la manera de justificar normativamente el principio de la opinión pública democrática en el que descansan todos los procesos de decisión política está restringido a la representación alcanzada por medio de ejercicios de votación periódica. De manera que, en la democracia liberal representativa no se necesitan las virtudes de las y los ciudadanos, sino solamente un procedimiento justificado legalmente para reactivar el proceso de la formación democrática de la voluntad. La opinión pública queda limitada por un procedimiento del que se sirven las sociedades contemporáneas para resolver “racionalmente” los problemas políticos que enfrentan. La formación democrática de la voluntad en la comprensión liberal de la política queda reducida a una legitimación periódica de la acción estatal, debido a que de antemano los agentes son pensados como sujetos particulares aislados unos de otros y dotados de libertad individual. Así, los sujetos autónomos son pensados al margen de los procesos de la interacción social, al margen de las relaciones, de las emociones y los afectos; y la actividad política de dichos sujetos aislados y autónomos se ve restringida al control regular del aparato estatal, cuya tarea esencial

debe consistir en la protección de sus libertades individuales. Siendo así, la formación democrática de la voluntad queda reducida al principio numérico de la regla de la mayoría. Esto es equivalente a pensar la sociedad como un conjunto desorganizado de individuos aislados, cuyos fines concuerdan tan poco entre sí que se requiere de la constatación numérica de un propósito u opinión representados mayoritariamente. Este modelo cuantitativo de la democracia va de la mano con un concepto de la sociedad que comparte con las teorías contractuales clásicas y contemporáneas la idea según la cual, antes de toda formación del Estado, los individuos existían (aunque sea en un experimento mental) en un total aislamiento sin ninguna relación comunicativa, sin ningún vínculo afectivo ni corporal. En las teorías liberales deliberativas de la democracia los ejes de discusión son la legitimidad del orden establecido y los consensos garantizados por procedimientos que pregonan la neutralidad y la imparcialidad. Y los supuestos que están de fondo son la autonomía individual y el consentimiento (Pateman, 1995).

En el modelo de democracia de los afectos que estoy presentando aquí se recupera el ideal clásico de la ciudadanía, según el cual el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de los y las ciudadanas, de manera que el individuo particular solo puede alcanzar su libertad en la esfera pública que es el espacio de la trama de las relaciones humanas. Dichas relaciones suponen mucho más que el acuerdo comunicativo. La comunidad política se mantiene por una serie de vínculos que no suponen identidad de pareceres, sino la formación de un cierto *sensus communis* dado por el reconocimiento de un conjunto de valores ético-políticos. Y es ahí donde las emociones entendidas como relaciones son fundamentales. Las emociones y los afectos posibilitan el cultivo de prácticas y discursos que animan a la identificación con valores; para el caso que estamos tratando, con valores democráticos.

Frente a la concepción deliberativa que enfatiza el consenso racional como forma de sostener y legitimar el vínculo en y entre las comunidades, una propuesta de democracia que recupera las emociones y los afectos pone el énfasis en concebir la democracia como una forma de vida donde se cultivan aquellos afectos y emociones que fortalecen una ciudadanía participativa y comprometida con la vida en comunidad. Esta idea de democracia parte de la radical condición ontológica de

la pluralidad (Arendt, 1998, p. 22). Por ello, no está en el horizonte de esta propuesta superar las diferencias o eliminar los conflictos que necesariamente constituyen nuestro espacio público. La pluralidad se pone de manifiesto en la capacidad que tenemos todos y todas las ciudadanas de aparecer en el espacio público e impactar *la trama de las relaciones humanas* que ahí tienen lugar.

Este modelo de espacio público es radicalmente diferente del que suponen los contractualismos modernos y contemporáneos antecedentes claros de la teoría deliberativa de la democracia¹⁶. La sociedad o, si se prefiere, la comunidad no se constituye a partir de un conjunto de individuos aislados y atomizados que acuerdan gestar un estado civil. Para pensar la democracia de los afectos es preciso recuperar la idea arendtiana de *la trama de las relaciones humanas* (Arendt, 1998, p. 207). El espacio público arendtiano se sostiene en una trama de relaciones humanas caracterizada por Arendt acudiendo a la idea de *inter-est*: “algo que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las” (Arendt, 1998, p. 206). Este *inter-est* puede ser entendido en su sentido objetivo referido a la realidad mundana, y también en su sentido subjetivo, “formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan *para* otros” (Arendt, 1998, p. 207). A este sentido subjetivo del *inter-est* se debe nuestra capacidad de insertarnos en el mundo, de aparecer en el mundo en común. Pues bien, desde mi planteamiento, los hechos y palabras que forman el *inter-est* están intrínsecamente enlazados con los afectos. Como hemos visto, las emociones y los afectos no son un asunto del sujeto privado, son relaciones articuladas y gestadas en el espacio público. Reitero, nuestras emociones tienen que ver con el modo en que recibimos aquello que nos afecta y, lo que nos emociona (o no) tiene que ver con una cuestión cultural, social y política; tiene que ver con la trama de relaciones humanas.

Tal como defendí en el apartado previo, en el ejercicio de la facultad de juzgar se hace explícita

esta trama que, siguiendo la caracterización de Arendt, tiene una “cualidad de algún modo intangible”, pero no por ello menos real (Arendt, 1998, p. 207). La capacidad de juzgar se encuentra asentada en ese sustrato prediscursivo, aquello que es en algún sentido intangible. En ocasiones, esto puede consistir, de hecho, consiste en numerosas ocasiones en el caso del juicio reflexionante moral y político, en emociones, afectos, sentimientos y pasiones que, encarnados en los conceptos y juicios, constituyen la trama de las relaciones humanas. Las afecciones articulan toda una *red de emociones que son políticas en dos sentidos*: en primer lugar, porque se gestan, se cultivan y se comparten en el espacio público; en segundo lugar, porque son ellas las que permiten que podamos articular un *sensus communis* (Mouffe, 2003, p. 84), que se sostiene en una trama de relaciones desde la que es posible la participación de todas, todos y todes en la constitución de nuestro mundo en común. Es más, lo común del mundo-en-común y del *sensus communis* no es una concepción general del bien o de lo moral y políticamente correcto que todos tendríamos que compartir, sino más bien la articulación de un espacio de sentido creado a partir de la expresión pública de juicios en muchos casos enfrentados o en conflicto. Como defendí, estos juicios están constituidos por conceptos que expresan y dan forma a emociones, afectos y pasiones. Además, es importante poner atención en que dicho sentido común es efecto de prácticas sociales y políticas, prácticas que son contingentes. El sentido común no es una facultad individual; es colectivo e histórico y articula la acción en el espacio público; se sostiene y recrea en la trama de las relaciones humanas.

Por ello, es preciso pensar que una política democrática debe permitirnos establecer las condiciones para que las diferencias, la diversidad, los conflictos se entiendan como un debate permanente de posiciones y no como un combate a vida o muerte (Mouffe, 1993, p. 67). Los conflictos, las diferencias y la pluralidad no son un lastre para la política democrática. Son, por el contrario, la condición de posibilidad de una forma de vida radicalmente democrática. Incluso, la condición de posibilidad de una identidad auténticamente democrática. Podríamos decir con Chantal Mouffe que la identidad democrática que se tendría que cultivar, buscaría ser una identidad hegemónica basada en una visión radical de los principios de libertad e igualdad, y capaz de desafiar aquellas relaciones de dominación toda-

¹⁶ Para una comparación de los modelos de espacio público arendtiano (en el trasfondo de la propuesta aquí defendida), el liberal y el habermasiano (un ejemplo de los aquí discutidos), véase Benhabib, 2006, pp. 105-138. Este autor hace una crítica al modelo de espacio público agonial arendtiano y una sutil alabanza al modelo arendtiano asociativo. Pese a las críticas, comparto en líneas generales su lectura.

vía persistentes. Una identidad, que se entiende como fruto de una hegemonía dada, como expresión de una determinada correlación de fuerzas; *no la única posible*, sino una que emerge de unas determinadas relaciones de poder y, por tanto, puede ser impugnada (Mouffe, 1993, pp. 69-73). Esta noción de identidad hegemónica debe atemperarse con la propuesta arendtiana que permite pensar la identidad como un artificio que se va desarrollando en el tiempo, como el cultivo de nuestro ser en el mundo compartido. Esta labor tiene que ver, sin duda, con el cultivo de las emociones y los afectos que permiten la identificación de las personas con valores propiciadores de la democracia. La política democrática así concebida es aquella actividad que dota a todas y cada una de las integrantes de la comunidad política de una identidad propia. Dicha identidad es constituida y desarrollada por cada agente político mediante sus acciones y discursos en el espacio público donde recibe (o no) reconocimiento. Así, la comunidad política supone la pluralidad dada por esta realización constante de las identidades diversas, singulares. Nada que ver este modo de entender la comunidad política con la idea de raigambre liberal de un conjunto de individuos aislados y negociadores de intereses. La participación de todos los ciudadanos en la toma de las decisiones políticas no debe ser el simple medio a través del cual cada individuo puede asegurar para sí su propia libertad personal o la satisfacción de sus intereses. La participación en la vida pública debe expresar el hecho de que solo en el espacio público gestado en una interacción libre de dominación, se puede conseguir y proteger la igualdad y la libertad política de todos y todas. Una democracia de los afectos como la que estoy esbozando aquí supone la integración de los ciudadanos en una comunidad que se organiza a sí misma, que se autogobierna.

En este modelo de democracia, no se excluye la deliberación acerca de los asuntos que nos competen a todos, todas y todes. La deliberación democrática y la participación en la vida pública son acciones fundamentales para la articulación de los fines colectivos. La acción política tiene que ser entendida como acción conjunta a través de la palabra y del juicio encarnado. Ahora bien, en estos procesos de deliberación y de participación política no debemos ignorar que los juicios políticos son, en muchos casos, expresión de emociones políticas que ponen en juego la diferencia y la pluralidad constitutiva de la condición humana.

No estamos buscando que la deliberación para ser aceptable sea hecha desde la neutralidad, ni tampoco que juegue un papel legitimador del orden establecido. Por el contrario, se trata de que permita la expresión de nuevos e imaginativos modos de estar en comunidad abiertos a la pluralidad. “La política democrática cuestiona, redefine y renegocia las divisiones entre lo bueno y lo justo, lo moral y lo legal, lo privado y lo público. (...) el diálogo significa más bien cuestionar y redefinir el bien colectivo y el propio sentido de justicia como resultado de la batalla pública” (Benhabib, 2006, p. 117).

Por todo lo expuesto, se entenderá que, desde la propuesta aquí esbozada, la democracia es mucho más que una forma de gobierno; la democracia es una forma de vida. La política democrática no es un método para eliminar los conflictos en las sociedades sino una forma de articular la convivencia que, asumiendo el conflicto, la diferencia y la pluralidad, busca ofrecer las condiciones para el desarrollo de una ciudadanía comprometida con la recreación permanente de la comunidad política. Esta identidad ciudadana democrática afinada en las emociones y los afectos no es una identidad sustantiva sino el devenir y cruce constante de nuevas identidades cuyo punto de encuentro sería la extensión y radicalización de la democracia.

CONCLUSIÓN

La nota clave de la democracia como forma de vida puede ser expresada (...) como la necesidad de participación de cada ser humano maduro en la formación de los valores que regulan la vida en común de los hombres; que es necesaria desde el punto de vista tanto del bienestar social general como del completo desarrollo de los seres humanos como individuos (John Dewey).

Al inicio de estas páginas anuncié que comparto con el llamado giro afectivo, así como con el nuevo paradigma del juicio, un deseo de transformación epistemológica y política. Mi interés se centra en analizar, reflexionar y discutir el papel de los afectos y las emociones, en vínculo con los conceptos y juicios, en la vida política. Y es ahí donde se ubica mi empeño en devolver el lugar que le corresponde a las emociones en política.

En estas líneas no he pretendido ofrecer una nueva ontología de las emociones ni, en sentido estricto, tampoco elaborar o esbozar una teoría del juicio político. Mi esfuerzo se ha centrado

en ofrecer “ejercicios del pensamiento” político (Arendt, 1996) sobre el papel de las emociones y los conceptos en la construcción de una democracia participativa. Me interesa pensar la vinculación entre emociones y conceptos, de manera que pueda articular una reflexión sobre la capacidad de discernimiento que tenga en cuenta la emociones, una reconceptualización de los juicios políticos que no deje fuera la corporalidad. Retomando de nuevo las palabras de Ahmed, busco “explorar no solo la manera en la que los cuerpos son ‘presionados’ por otros cuerpos sino también cómo estas presiones se convierten en impresiones, sentimientos que están impregnados de ideas y valores, por más vagos o borrosos que sean (en el sentido de ‘tener la impresión’ de algo)” (Ahmed, 2015, p. 313).

Desde distintas tradiciones filosóficas y de teoría política es común enfatizar el uso y abuso de las emociones en política para perseguir fines espurios. Así, sociólogas como Eva Illouz (2007) o la feminista aquí citada Sara Ahmed han hecho hincapié en cómo el sistema capitalista se constituye a través de la promoción, producción y expresión de emociones, particularmente las activadoras y motivadoras, que podrían agruparse en la categoría de lo positivo. Tal como señala Gustavo García,

la otra cara de este papel activador sería la estricta supervisión de las respuestas afectivas, con el objetivo de suprimir las indeseadas (negativas) y sustituirlas por las deseadas (positivas). En ello, observamos, se actualiza la vieja máxima del control de las emociones bajo la vigilancia de la subjetividad, guiada en este caso por una razón instrumental y utilitarista. Mientras en el pasado esta subordinación se planteaba en clave de rectitud moral, en la actualidad se concibe como un medio para el bienestar y el éxito. Al mismo tiempo, el esfuerzo por la optimización se trasladaría del exterior al propio individuo (...), prescindiendo así de instancias coercitivas o autoritarias externas (García, 2023).

Teniendo esto en cuenta, no podemos ignorar que existen lecturas de las emociones que las conceptualizan como herramientas instrumentalizables por parte del poder con la finalidad de guiar las acciones de los ciudadanos. Sin embargo, la mirada a las emociones que he recuperado aquí entronca con una concepción del poder productivo de la subjetividad misma, de manera que el poder no es simplemente externo y coercitivo. El poder es acción en conjunto (Arendt, 1998).

El poder es capacidad o potencia para la acción colectiva. Ciertamente hay una noción coercitiva y sujetadora del poder, pero no debe separarse de la noción del poder como potencia. Si bien hay estructuras sociales que condicionan la vida, también hay sujetos-agentes apasionados que pueden y quieren romper o modificar esas estructuras. Efectivamente, en primer término, las personas son movidas por sus emociones, en última instancia sus afectos y pasiones son ampliamente determinados por las estructuras. Es cierto que, con frecuencia, los agentes apasionados son movidos en una dirección que reproduce las estructuras, pero, en ocasiones, en los movimientos acontece que se crean otras nuevas condiciones. En este texto me ha interesado mostrar la potencia de las emociones y los afectos como vínculo y motor de la vida social y política, en especial, las emociones pueden permitirnos articular un *sensus communis* que propicie la vida democrática de las comunidades políticas. Así, he planteado que nuestra vida social y política se desarrolla en un mundo común sostenido en una *trama de relaciones* y, además, nuestra capacidad de insertarnos en dicho mundo, de aparecer en el mundo en común constituyendo así nuestra identidad está condicionada por estas relaciones. Y si bien este proceso de inserción puede ser manipulado, siempre queda un resto de resistencia a la manipulación.

Teniendo en cuenta que la democracia no es meramente un hecho empírico que podamos describir y apelando a su carácter normativo, he propuesto un modelo de democracia de los afectos orientado por el anhelo de transición de individuo aislado, interesado y autoreferido al ciudadano comprometido, responsable y solidario mediante un proceso en el que juega papel fundamental la cultura ético-política orientada a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos.

El tránsito del sujeto privado al ciudadano supone comprender que nuestra identidad es una construcción. El carácter de construcción de nuestra identidad implica, pues, que está en nuestras manos —con todas las mediaciones y matices que se quiera— determinar el carácter autónomo o heterónimo de nuestra condición de sujetos (Cruz, 1999, p. 23). La identidad de los agentes es una identidad política, constituida en el ámbito del espacio público. Los ciudadanos y ciudadanas cobran su sentido como sujetos comunitarios, como ciudadanos. Por ello es fundamental enfatizar que el sentido primario del sistema democrá-

tico está en la participación y defender la capacidad de las personas para incidir conscientemente en alguna medida en la orientación del rumbo de la sociedad y no ser un ente pasivo ante acontecimientos más allá de su control y comprensión. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, la pluralidad de juicios, los antagonismos y la multiplicidad de concepciones del bien no son, en sentido estricto, un obstáculo a superar sino la condición misma de posibilidad de un espacio público democrático. La capacidad de los ciudadanos individuales para rechazar la identificación con el *statu quo*, reconociendo al mismo tiempo dialécticamente su propia dependencia respecto del presente y sus condiciones determinantes, es prerequisite para una construcción plena de la identidad. Saber de la condición de producto de nuestra identidad constituye, realmente, una interpelación, que nos fuerza a resolver si queremos participar o no de dicha producción, y de qué manera. Nada resulta más conveniente que un sujeto que renuncia a la construcción de su propia identidad. La renuncia a la participación es, de algún modo, una tentación de abandono. Frente a dicha tentación es preciso abonar en la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un proceso en el que juegan un papel fundamental no solo la cultura ético-política orientada a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos, sino también la creación de instituciones que formen a los ciudadanos y, además, garanticen y faciliten dicha participación.

La democracia no es solo un procedimiento de elección de representantes, lo que, en definitiva, implica delegar las responsabilidades que nos competen como ciudadanos, sino un compromiso que implica coraje y responsabilidad en los procesos de construcción de la comunidad política.

Este ideal de vida común supone además una defensa absoluta de la tesis de que toda persona tiene las capacidades suficientes para debatir, dialogar y decidir sobre asuntos de la comunidad. La democracia es un espacio común compartido, es la casa de todos, y es responsabilidad de cada uno construir un espacio dinámico, abierto e incluyente. La democracia debería ser entendida como forma integral de vida para todos, sabedores de que solo el poder gestado entre todos, auditado y controlado por la misma participación es el realmente legítimo. Esta caracterización de la democracia nos invita a repensar lo político y generar

un concepto pertinente de praxis ético-política. He defendido que dicha práctica supone procesos de constitución de lo público dependientes de la deliberación. Ahora bien, deliberar en común no es meramente emitir juicios donde se juegan intereses personales o de grupo. La capacidad de discernimiento está atravesada por las emociones que, entendidas como relaciones corporales y sociales, nos constituyen. Nuestra capacidad de juicio pone en juego tanto conceptos como emociones. Como señalé, los afectos y las emociones son generados por nuestro contacto con el mundo natural, social, cultural y político, en sentido estricto, no son sensaciones o afecciones privadas sino relaciones con el mundo, con los objetos y con otros cuerpos. Dichas relaciones son puestas de manifiesto en nuestros conceptos, a través de nuestros juicios. De manera que al deliberar ejercemos nuestra capacidad de discernir y con ello expresamos a través de nuestros juicios, nuestro sentir y nuestros afectos.

Dado el vínculo revisado líneas arriba entre el juicio político y las emociones, resulta evidente que los afectos, sentimientos y emociones tienen una gran importancia a la hora de configurar el espacio público. No se trata únicamente de ver en ellas un elemento manipulador o distorsionador de procesos políticos que deberían guiarse solo por la racionalidad. Es importante también enfatizar su potencia emancipadora. No es posible imaginar una movilización política sin el trasfondo del sentimiento de indignación, y al mismo tiempo sin la esperanza necesaria para pensar en la transformación y el cambio. En este artículo me he esforzado por ir más allá de la idea de que los sentimientos son motivaciones irracionales, que irrumpen desde fuera en el espacio de la política y lo distorsionan. Las emociones constituyen afectivamente los juicios políticos y morales que nos permiten distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo justo de lo injusto. Las emociones, tal como las he caracterizado aquí, tienen que ver con el modo en que recibimos aquello con lo que entramos en contacto, tiene que ver con nuestro mundo común, y, por tanto, con *la trama de las relaciones humanas*. Nuestra capacidad de juzgar, de discernir y, con ello, de deliberar, se encuentra asentada en dicha trama. De manera que no se trata de que las emociones irrumpen en el espacio público (desde el espacio privado), sino que son ellas en articulación con los conceptos las que constituyen el espacio público. Ya vimos que las emociones son políticas en un

doble sentido: porque se gestan, cultivan y comparten en el espacio público; y porque son ellas las que permiten que gestemos un *sensus communis* que se sostiene en la trama de relaciones humanas. Sin dicho *sensus communis* sería imposible la constitución de un espacio público participativo, incluyente y democrático.

Una democracia de los afectos implica una profundización del concepto de ciudadanía que busca la articulación de un *sensus communis* sostenido en una trama de relaciones humanas dada en torno a valores democráticos gestados por medio del cultivo de las emociones. Es más, un espacio público democrático se caracteriza por la permanente rivalidad de posiciones en conflicto donde se ponen en juego no solo juicios sobre lo correcto o lo incorrecto, en otras palabras, diferentes concepciones del bien, sino principalmente emociones, relaciones afectivas. Las concepciones del bien involucran naturalmente modos afectivos de conciencia (Krause, 2008, pp. 27-47). Siendo así, es difícil imaginarse a los ciudadanos debatiendo racional y desapasionadamente sobre los asuntos que atañen al mundo común.

En la democracia de los afectos que propongo la capacidad de juicio crítico está constituida desde la certeza de que todo discernimiento político está atravesado por los afectos y las emociones. Todo juicio político es un juicio apasionado.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo es fruto de la investigación que desarrollo en el marco del proyecto Incertidumbre, confianza y responsabilidad: *Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales (en la era digital)* (INconRES). IP1: Concha Roldán (IFS-CSIC). IP2: Astrid Wagner (IFS-CSIC). Convocatoria 2020 de MICINN, “Proyectos de I+D+i”, Generación del conocimiento (MLP, subárea FIL). Agradezco a las compañeras y compañeros de este proyecto sus valiosos comentarios y sugerencias hechos en el marco de las jornadas que organizamos periódicamente.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

María Teresa Muñoz Sánchez: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición, visualización.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2015) [2004] *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arendt, H. (1978) *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt.
- Arendt, H. (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (Ronald Beiner ed. and interpretative essay). Chicago: Chicago University Press
- Arendt, H. (1996) [1954], *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1998) [1958] *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arias, M. (2016) *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- Azmanova, A. (2012), *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*. New York: Columbia University Press.
- Beiner, R. y Nedelsky, J. (eds.) (2001) *Judgment, Imagination and Politics*. New York: Rowman and Littlefield.
- Beiner, R. (1983) *Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benhabib, S. (1988) “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”, *Political Theory*, 16, 1: 29-51.
- Benhabib, S. (2006) “Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jünger Habermas”, en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 105-138.
- Bernstein, R. (2002) *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity Press.
- Calhoun, C. (2001) “Putting emotions in their place”, in Goodwin, J., Jasper, J. M. y Polletta, F. (eds.), *Passionate politics: emotions and social movements*. Chicago: University of Chicago Press, 45-57.
- Camps, V. (2017) [2011], *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Cruz, M. (1999), *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona: Paidós.
- Cruz Aguado, M. F. A. (2022) “Formas y Fuerzas: un acercamiento sobre el juicio reflexionante y el problema del afecto”, *Pensamiento al Margen. Revista digital de ideas políticas*, 16: 164-182.

- Damasio, A. R. (1994) *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. New York: Putnam.
- Dewey, J. (1988) "Reasonableness is in fact a quality of an effective relation among desires rather than a thing opposed to desire", in John Dewey, *Middle Works*. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press, vol. 14.
- Disch, Lisa J. (1994), *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press Released in paperback with a new preface, November 1996.
- Ekman, P. (1973) "Cross cultural studies of emotion". En *Darwin and Facial Expression: A Century of Research in Review*, editado por Paul Ekman. New York: Academic Press, 169-222.
- Elster, J. (comp.) (2001) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- Fanon, F. (1986) *Black Skin, White Masks*, trad. C. L. Markmann. London: Pluto Press.
- Ferrara, A. (1999) *Justice and Judgment*. London: Sage.
- Ferrara, A. (2008) *El paradigma del juicio*. Barcelona: Gedisa.
- Flores, V. (2019) "Palabras preliminares". En Moretti, I. y Perrote, N. (Eds.). *Sentirse precari*s. Afectos, emociones y gobiernos de los cuerpos*. Córdoba: Editorial UNC, 19-23
- García, G. (2003) *Gubernamentalidad neoliberal y la nueva racionalidad política*, Tesis de doctorado inédita, UNAM.
- Habermas, J. (1998) "Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia", cap. VII de *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 363-406.
- Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. (1999) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminist and the Privilege of Partial Perspective", en M. Biagioli (comp.), *The Science Studies Reader*. New York: Routledge, 172-188.
- hooks, bell. (1989) *Talking Back: thinking Feminist, thinking Black*. London: Sheba Feminist Publishers.
- Illouz, E. (2007) [2006] *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz.
- Jameson, F. (2013) *The antinomies of realism*. London: Verso.
- Kant, I. (2003) *Crítica del discernimiento*, (Trad. e introd. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas). Madrid: Mínimo Tránsito.
- Krause, S. R. (2008) *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lara, A. y Enciso, G. (2013) "El giro afectivo. The affective turn". *Athenea Digital*, 13 (3): 101-119. <http://doi:10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>
- Lara, M. P. (2009) *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
- Lorde, A. (1984) "The uses of anger: Women responding to racism", en *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Freedom: The Crossing Press, 124-133.
- Lordon, F. (2018) *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Macón, C. (2014) "Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema". *Debate Feminista*, 49. [https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30009-3](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30009-3)
- Mancini, F. (2016) Reseña de *La política cultural de las emociones* en *Debate feminista*, 51: 88-91.
- Morán Roa, A. (2022) "Hacia una propuesta de mínimos sobre el estudio de las emociones en el ámbito de la posverdad", en A. Wagner y S. Degli-Esposti (eds.): *Verdad, desinformación y verificación: retos epistémicos y morales, Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, n° 38, 209-224. <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/412000484>
- Mouffe, Ch. (1993) *The return of the political*. London: Verso
- Mouffe, Ch. (2003) *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Ch. (2007) *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, M. (2004a) "La relevancia de la propuesta wittgensteiniana para el pensamiento político". *Andamios, Revista del Colegio de Humanidades y Ciencias Social de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, 1: 197-231.
- Muñoz, M. (2004b) "El discurso político. Notas para un acercamiento wittgensteiniano". *Signos Filosóficos*, VI, 12: 93-115.
- Muñoz, M. (2009) *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de la semántica a la política*. México: Instituto Internacional del Filosofía.
- Muñoz, M. (2010) "Seguir políticamente una regla. Una mirada wittgensteiniana al discurso político". *Logoi*, 18 (Julio-diciembre): 93-113.
- Negri, A. (2021) *Spinoza ayer y hoy*. Argentina: Cactus.
- Nino, C. S. (1997) *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- Nussbaum, M. (2008) [2001], *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Pateman, C. (1995) *El contrato sexual*, (Introducción de María-Xosé Agra Romero; Trad. M. Luisa

- Femenías, revisada por María-Xosé Agra Romero). Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- Said, E. W. (1978) *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sánchez Madrid, N. (2013) “Las pasiones y sus destinos. El examen de las emociones en las Lecciones de antropología de Kant”. *Ideas y valores*, LXII, suplemento 1: 109-132.
- Sánchez Madrid, N. (2016) “Resonancias emocionales de la razón en Kant”. *Principios: Revista de Filosofía*, 23, 41: 33-74.
- Solana, M. (2017) “Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico?”. *Cuadernos de filosofía*, 69: 87-113.
- Velasco, J. C. (2006) “Deliberación y calidad de la democracia”. *Claves de razón práctica*, 167: 36-43.
- Zerilli, L. (2011) “The practice of Judgment: Hannah Arendt’s Copernican Revolution”, in *Theory after Theory*, ed. Jane Elliott and Dereck Atridge. London: Routledge.
- Zerilli, L. (2015a) “Judgment”, *The Encyclopedia of Political Thought*, ed. Michel T. Gibbons. London: Blackwell.
- Zerilli, L. (2015b) “The turn to affect and the problem of judgment”. *New Literary History*, 46: 261-286.