

Emociones adversativas: sobre los efectos políticos del afecto

Manuel Arias-Maldonado*

Fecha de recepción: 11/08/2017

Fecha de aceptación: 23/10/2017

Resumen

Las turbulencias políticas de los últimos años, pródigos en tensiones de alto contenido emocional, no han pillado desprevenidas a unas ciencias sociales embarcadas desde hace unos años en todo un giro afectivo llamado a restaurar el valor explicativo de los afectos. Bajo el influjo de las neurociencias, pero sin agotarse en ellas, investigadores de distintas disciplinas descubren que el sujeto ideal de la ilustración filosófica (racional, deliberante, informado) se parece poco al sujeto real que puebla nuestras democracias, caracterizado más bien por un limitado control de sus percepciones y decisiones. Este sujeto post-soberano, que no puede ser ignorado por la teoría política, puede ser abordado desde distintos ángulos. Este trabajo se ocupa de la dimensión afectiva de las ideologías políticas, poniendo de manifiesto su contenido emocional y la consiguiente impregnación de los conceptos que cada una de ellas define de distinta forma: de la igualdad a la libertad. Se sugiere que los conceptos adversativos (revolución, disenso) poseen ventaja afectiva frente a aquellos otros (reforma, consenso) que mejor parecerían encajar con el funcionamiento ordinario de la democracia liberal-representativa. No es, así, de extrañar que quienes defienden la necesidad de oponer "resistencia" contra el "sistema" privilegien un modelo agonista de democracia, llamado a dar un papel protagonista a las pasiones políticas.

Palabras clave: Emociones, Ideología, Agonismo

* Manuel Arias-Maldonado. Profesor Titular del Área de Ciencia Política y de la Administración, Universidad de Málaga. Licenciado en Derecho y Doctor en Ciencia Política. Investigador visitante en las universidades de Munich, Keele, Oxford y Siena. Colaborador de *Revista de Libros*, *Letras Libres*, *Revista de Occidente* y *Lettre International*. Columnista del diario *El Mundo*. Dirección electrónica: marias@uma.es.

Abstract

Although last years have seen plenty of political turbulences that cannot be explained without paying attention to the role of the emotions, the social sciences have not been caught off guard. On the contrary, for some time they have been experiencing an "affective turn" that seeks to restore affects' explanatory value. Under the influence of neurosciences but also going beyond them, researchers in a number of disciplines have realized that the ideal subject described by the Enlightenment (rational, deliberative, well-informed) is far from the real subject that inhabits our democracies -one that rather features a limited control of its own perceptions and decisions. This post-sovereign subject cannot be ignored by political theorists. This paper deals with the affective dimension of political ideologies, emphasizing its emotional core and the subsequent impregnation of those concepts that each of them define in a different way: from equality to freedom. It is thus suggested that contrarian concepts (revolution, dissent) possess some emotional advantage over those (reform, consensus) that should fit best in the ordinary workings of liberal democracy. Unsurprisingly, those who claim that the "system" must be "resisted" tend to privilege an agonistic model of democracy that puts political passions at the centre of political life.

Keywords: Emotions, Ideology, Agonism

1. El giro afectivo y sus paradojas

En estos últimos años, llenos de ruido y de furia, numerosas manifestaciones en todo el mundo –de Madrid a Nueva York, de Hong-Kong a Dresde– han adoptado oficiosamente su eslógan en el título de un breve panfleto publicado en Francia en 2010: "¡Indignáos!" Su autor, el ya fallecido Stephanie Hessel, veterano de la resistencia francesa que llegó a estar internado en un campo de concentración nazi, urgía a los jóvenes a rebelarse apasionadamente: llegaron a venderse tres millones de copias. Se trata de un llamamiento visceral, un elogio al sentimiento moral sea cual sea el contenido de éste. Después de todo, la Europa que se oponía hace unos años a la austeridad, lo hacía con el mismo apasionamiento con que otros europeos vienen protestando contra la "islamización" del continente. De ahí que Daniel Innerarity (2014) haya sugerido con razón que un mejor lema es "¡Comprended!", o sea, entender una realidad social compleja que no puede ser adecuadamente aprehendida mediante atajos expresivos. Y lo mismo ha venido a decir Paul Bloom (2017) en su alegato

contra una compasión no mediada por el juicio. Pero no hace falta añadir que semejantes exhortaciones no habrían pasado de la primera edición.

Sea como fuere, las emociones han regresado. ¡Y no solo a la política! Se trata de una moda intelectual: hablamos del "hombre emocional" en la cultura pop; del "neurothriller" cinematográfico, que busca provocar reacciones en el cerebro del espectador; del "capitalismo emocional", que apela a nuestras sensaciones para mejor colocar sus productos o manufactura, experiencias antes que bienes propiamente dichos. El dominio de lo afectivo se amplía a ojos vista. Pero, al mismo tiempo, la polarización ideológica y la influencia de las nuevas tecnologías de la información están haciendo explícito que las emociones cumplen un papel prominente en la articulación de la opinión pública y en la construcción de las demandas políticas. Vivimos en tiempos emocionales.

Es algo que no debería sorprendernos, si tenemos en cuenta que las ciencias sociales han venido experimentando un "giro afectivo", cuya finalidad principal es discutir la primacía que ha sido concedida a la razón en los análisis y prescripciones que ellas mismas hacen (Clough y Halley 2007, Greco y Stenner 2008, Thompson y Hogget 2012). Desde este punto de vista, la historia de las ciencias sociales –así como de las humanidades– es denunciada ahora como una historia de subordinación de las pasiones a la razón. Existimos porque pensamos: libres de afectos y sensaciones. En otras palabras, un hiperracionalismo agresivo habría desplazado la dimensión emocional de la vida humana a los márgenes analíticos, de modo que pudiera imponerse un proyecto positivista basado en la elección racional. Para los críticos, esa exclusión equivale a un programa disciplinario que empobrece radicalmente la experiencia humana.

Sería en todo caso injusto afirmar que este giro afectivo no tiene precedentes intelectuales. Es bien conocido el *dictum* de David Hume según el cual la mente es la esclava de las pasiones. Adam Smith, por su parte, enfatizó los sentimientos morales al explicar el comportamiento humano, mientras el mismísimo Aristóteles había diseccionado los afectos y, más tarde, Spinoza sometió a crítica el dualismo cartesiano mente/cuerpo y Nietzsche arremetió contra el racionalismo occidental. Los sociólogos clásicos reconocieron la importancia de las categorías emocionales para explicar los sistemas sociales y el psicoanálisis subrayó la debilidad de la razón consciente (véanse Hume 1985, Smith 2013, Spinoza 2011, Nietzsche 1995, Freud 2012). Y las propias emociones han cambiado: aunque algunas de ellas son universales, otras dependen de o son alteradas por la cultura. La historia natural de las emociones corre en paralelo a su historia social.

Sin embargo, el ascenso contemporáneo de las emociones exhibe algunos rasgos peculiares y una rara intensidad. Para empezar, es marcadamente multidisciplinar: conoce contribuciones significativas de la neurología, la psicología, la antropología o la economía (véanse Damasio 1994, Elster 1999, Forgas 2000, Lutz y Abu-Kughod 1990, Stets y Turner 2006, Lewis et. al. 2008, Bodei 1996, Nussbaum 2001, Barbalet 2002). De hecho, este *revival* no puede entenderse al margen de la investigación neurocientífica. Ésta ha proporcionado pruebas irrefutables de la conexión entre la actividad cerebral y las respuestas emocionales, enfatizando la importancia de los procesos preconscientes en la conducta humana. Nada de lo cual implica que las noticias que nos llegan de la neurociencia hayan de ser aceptadas sin preguntas; solo que su contribución es sustancial y debe ser tomada en serio. Esta agenda de investigación es parte de un desplazamiento más amplio: una reacción contra el modo en que el post-estructuralismo concibió la experiencia y la subjetividad humanas a partir del lenguaje y el discurso. Ahora la atención ha girado hacia la materialidad y el cuerpo humanos: un sujeto que había sido vaciado por las estructuras textuales resucita ahora en toda su carnalidad (véase Terada 2001).

Es, claro, una resurrección paradójica. El sujeto que así emerge vendría a confirmar viejas sospechas –las de Hume, Nietzsche o Freud– acerca de nuestra naturaleza racional. Esta desconfianza se ha redoblado con el avance de la neurociencia: el sujeto *ideal* del liberalismo ilustrado está siendo gradualmente sustituido por el sujeto *real* descrito por las ciencias naturales y sociales, tras el giro afectivo. O sea, una entidad sujeta a numerosas influencias afectivas; alguien cuyo procesamiento racional de la información conoce no pocas patologías. Tal como ha sugerido Sharon Krause (2011), ya no somos agentes soberanos. Y ello porque el "yo" que parece dirigir la acción humana no ejerce pleno control de la misma: si la agencia puede definirse como la afirmación de la existencia subjetiva tal como se manifiesta mediante la acción, somos sujetos reflexivos y capaces, pero en absoluto soberanos. De ahí la noción del sujeto post-soberano.

Para algunos críticos, el desarrollo de las neurociencias es una derrota: la de la filosofía a manos de la psicología (Morozov 2013: 343). Desde este punto de vista, curiosamente, la exploración de los afectos sería otra rama del hiperracionalismo positivista; aquel que trata de comprender con objeto de controlar y disciplinar. Tamsin Shaw ha llegado a acusar a la psicología –o a algunos psicólogos– de cooperar con la CIA en el despliegue de técnicas interrogatorias en la llamada "guerra contra el terror". A su juicio, la psicología sería indiferente a la dimensión normativa de la investigación neuronal (véanse Shaw 2016, Haidt y Pinker 2016). Esta sobrerreacción refleja una querrela disciplinar tanto como un choque de metodologías: el humanismo filosófico se

siente amenazado por aquella parte de las ramas sociales que abrazan las neurociencias. Estas últimas han debilitado el consenso constructivista que dominó las últimas dos décadas del siglo XX. Steven Pinker (2003) empezó el contraataque con su defensa del innatismo, que discute la idea de que somos criaturas plásticas cuya subjetividad está enteramente determinada por el ambiente (discursos hegemónicos, imágenes en circulación, hábitos dominantes).

Sucede que la psicología política discute ambas concepciones: las premisas epistemológicas liberales tanto como las de la Teoría Crítica (Rosenberg 2014). Por una parte, resulta evidente que la mayor parte de los ciudadanos carece de una visión integrada o coherente de la política y posee una limitada capacidad para comprender y evaluar los sucesos políticos, siendo necesario explicar su acercamiento a los mismos a partir de las emociones y las motivaciones. Pero, por otra, la idea de que los seres humanos son una *tabula rasa* donde se inscribe cualquier clase de contenido a través del marco social y un discurso que, de este modo, vendría a constituirlos, no puede darse tampoco por válida sin más. Y ello porque existe una organización interna de la subjetividad que condiciona la recepción de esos *inputs* exógenos, sin que podamos olvidar tampoco que los significados sociales son reconstruidos por cada individuo a partir de su propia experiencia.

Se da aquí otra paradoja. Recuperar las emociones puede también ser una forma de criticar la ideología positivista, a menudo identificada con la "razón liberal". Después de Nietzsche, fueron Adorno y Horkheimer quienes con más éxito recogieron ese testigo en un momento en que la fe en la razón no era demasiado fuerte; así pudieron afirmar en la segunda posguerra mundial que la razón misma es, *eo ipso*, totalitaria (Horkheimer y Adorno 1994: 62). Para otros, la razón ha sido empleada para excluir a grupos o individuos de la esfera política: a quienes carecen de competencia para defender sus argumentos de una manera deliberativa y racional (Young 1999). Por eso el liberalismo relegaría las emociones a la esfera privada, creando una separación entre razones y afectos que, en sentido propio, carece de fundamento antropológico. En consecuencia, y esta es la paradoja, el giro afectivo empieza por ser en gran medida una sacudida antirracionalista de tintes antiliberales, algunas de cuyas consecuencias son a su vez rechazadas por sus implicaciones neopositivistas. Dicho de otra manera, los afectos son recuperados como parte de la crítica de la razón liberal, entendida como ideología represora, pero acaban reforzando inesperadamente aquello que se critica: en la medida en que un mayor conocimiento de los afectos abre *de facto* la posibilidad de neutralizarlos. Esa dimensión es visible en la obra de Gilles Deleuze (1996, 2013), extraordinariamente influyente en toda la filosofía contemporánea de los

afectos; antiliberal en la medida en que el pensador francés trataba de pensar fuera de las categorías dominantes y exaltaba la capacidad de los afectos para dar vida a lo particular, lo heterodoxo, lo diferente: por oposición al juicio, la analogía y demás mecanismos homologadores propios del racionalismo de base kantiana. Esta concepción de los afectos privilegia la esfera de las sensaciones preconscientes y las actividades corporales como espacios situados más allá de toda representación y cognición: espacios de libertad, al margen del significado, que no pueden ser controlados por la razón.

Sea como fuere, que una realidad nos disguste no es razón válida para ignorarla. El giro afectivo en las ciencias sociales –compatible con un buen número de giros distintos, por lo demás– supone una expansión de su ámbito de estudio, vuelta ahora su atención hacia los sentimientos, los recuerdos, la vida cotidiana, la esfera de lo material (Wetherell 2012: 2). Y si resulta que este análisis confirma los viejos temores sobre las limitaciones de nuestra racionalidad, corresponde más bien refinar ese conocimiento e integrarlo en nuestras teorías, a fin de que los presupuestos antropológicos que subyacen a ellas guarden correspondencia con la realidad. Solo de ese modo conservarán aquellas su utilidad y las preguntas tradicionales de la filosofía podrán retener su sentido. Deslizarse por la pendiente del negacionismo humanista carece de sentido, si se aspira a arrojar luz sobre la realidad del ser humano y sus configuraciones sociales.

Ahora bien, no basta con apuntar hacia el papel de los afectos en la constitución de la subjetividad y la activación de la conducta, incluida la política. Es necesario elucidar cómo, de qué forma y en qué grado eso sucede. Hay mucho que ignoramos aún, o se mantiene en un estado de imprecisión. Robert Solomon (2008: 6) resume así las preguntas pertinentes:

"¿Cómo deberíamos pensar sobre la emoción? ¿Es intrusiva, esencial para nuestra racionalidad, constitutiva de significado, peligrosa, prescindible, excusa para la irresponsabilidad, o un modo de responsabilidad? ¿Cuál de los aspectos evidentes de la emoción –esto es, los distintos fenómenos sensoriales, fisiológicos, conductuales, cognitivos y sociales que característicamente se corresponden con una emoción– debemos tomar como esenciales?"

Aquí nos ocuparemos de dos aspectos de la dimensión política de las emociones, que se pondrán en relación con la ideología de la resistencia y el atractivo de la revolución y la rebelión como conceptos afectivamente recargados. O sea: como conceptos –o palabras– que producen respuestas emocionales particulares. Se trata, concretamente, de explorar dos ideas: que las ideologías son emociones y que los afectos poseen una función de-contestadora cuando se aplican a los conceptos políticos.

2. La ideología como emoción

Si dos individuos se ven enfrentados a idéntica información, relativa a un suceso o fenómeno social objetivable que admite, sin embargo, distintas atribuciones de significado, ¿qué explica las distintas posiciones que adopta cada uno de ellos? En otras palabras, si el problema no es la ausencia de información (por más que suela ser uno de ellos), sino la impermeabilidad a la misma o una asimilación divergente de ella, ¿de dónde viene el juicio político correspondiente? ¿Por qué pensamos una cosa y no otra? Ya que hay algo que empuja a cada individuo en una dirección. Tradicionalmente, hemos identificado ese algo con la ideología, esto es, con un conjunto de creencias sobre la realidad social que está dotado de coherencia interna y se expresa en forma de preferencias. Suena impecablemente racional, pero, ¿no es la ideología, también, una emoción?

Si entendemos las ideologías como sistemas de creencias que ordenan la forma en que vemos el mundo y organizamos nuestras actitudes políticas, no se trata de un fenómeno nuevo. Siempre han existido regímenes de percepción que legitiman órdenes sociales dados y prescriben las conductas deseables de sus miembros. Otra cosa es que hablemos de las ideologías políticas de la modernidad, propias de la tradición occidental: sistemas formales de pensamiento que emergen para el consumo de masas desde la mitad del siglo XVIII. Son macroideologías tales como el liberalismo, el conservadurismo o el socialismo, que después han coexistido con microideologías como el feminismo, el nacionalismo o el ecologismo.

Interesa aquí, sobre todo, la primera acepción. Pues si la ideología es un régimen de percepción que disciplina nuestra visión de la realidad, ¿hace al sujeto más o menos soberano? La respuesta depende en buena parte del grado de autoconciencia del sujeto en cuestión: cuanto más invisible sea la ideología para quien la posee, menos soberanos somos. Ahora bien, la visión de la realidad en que consiste una ideología no se ve reflejada únicamente en el modo en que damos sentido a ella. Tal como señalarían Gramsci (2013) primero y Althusser (2003) después, las ideologías se encarnan en prácticas sociales y en la realidad material concreta: la ideología está *destilada* en el presente. Tanto la misa de doce en la España de 1943 como la tarde de compras en el centro comercial setenta años más tarde serían entonces manifestaciones materiales de una determinada concepción del orden social. La ideología queda sedimentada en el mundo social, naturalizada a ojos de sus miembros.

Es una idea que ocupa un lugar central en la obra de Ernesto Laclau, quien diferencia entre lo social y lo político. Si bien las estructuras sociales y las normas colectivas son tomadas como 'naturales' por quienes las viven, sugiere,

la política tiene la capacidad de revelar su contingencia: el hecho de que son de una manera pero podrían haber sido de otra (Laclau 1990). Y si en condiciones normales la vida social consiste en el olvido de los actos o decisiones de institución originaria de la sociedad, la política recupera ese momento fundacional y abre nuevas posibilidades para la construcción de la sociedad. Si las cosas podrían haber sido de otra manera, ¿por qué no pueden serlo aún? El orden social es entendido aquí como un discurso: el resultado de un conjunto de acuerdos intersubjetivos -sea cual sea el modo en que se ha alcanzado ese acuerdo- que cristalizan en valores, prácticas y estructuras materiales (Laclau y Mouffe 1985). Desde la división de poderes hasta el libre mercado, pasando por el bienestarismo estatal o las reglas de cortesía: todo, para esta escuela de pensamiento, es ideología.

A partir de esta premisa, se pone en circulación en nuestra época una idea que ha hecho fortuna en la teoría crítica y en las artes influidas por ella: hemos proclamado el fin de las ideologías, pero esta fantasía post-ideológica sólo trata de enmascarar el triunfo definitivo de la ideología liberal-capitalista. Y sería definitivo, precisamente, por presentarse de manera "natural": como si no existiera. Así lo cree Slavoj Žižek (1989), para quien no presenciamos la consolidación de la política pragmática sobre la política ideológica tras los desastres del siglo XX, sino la apoteosis de la ideología liberal-capitalista. Para Žižek, esta última se habría convertido en el régimen de percepción generalizado. Se produciría así la confluencia de las dos acepciones de ideología: como régimen de percepción y como sistema formal de creencias políticas. Ya que una única ideología (moderna) se habría convertido en el régimen de percepción dominante.

Llegamos así a un *cul-de-sac*, que remite a la paradoja de Mannheim: es imposible denunciar un punto de vista como ideológico sin adoptar, al mismo tiempo, un punto de vista ideológico. Ya que nadie habla desde una posición libre de contaminaciones sociales; la pureza axiológica no existe. Como ha lamentado Michael Freeden (2003), esta forma de concebir la ideología termina por vaciar el concepto de todo significado útil:

"En concepciones así, las ideologías ni siquiera pueden ser ilusiones o distorsiones [como en Marx]. ¿Cómo puede distorsionarse la verdad si *no* hay verdad, si la pura realidad misma es inaccesible e inimaginable? ¿Cómo podemos conocer la realidad si lo que *nosotros* percibimos como realidad es algo diferente, filtrado a través de una malla de símbolos? Si no hay verdad, no puede haber falsedad (que es la corrupción de la verdad)".

El término "ideología" se ha convertido así, en la obra de autores como Laclau o Žižek, en un significante sin significado claro. No hay alternativas

definidas, ni utopías razonables; sólo un juego de lenguaje. Para el propio Freedon, las ideologías no son falsas ni verdaderas, sino determinantes del modo en que las personas construyen el mundo; por eso es un liberal cuya preocupación estriba en crear el marco político pluralista que permita a las distintas ideologías conversar entre sí. Fue un antropólogo, Clifford Geertz, quien anticipara esta idea, ofreciendo con ello una vía de salida para la sobrepolitización del concepto. O bien: para la "desideologización" de la ideología. En un trabajo publicado en 1964, Geertz (1993) afirmó que las ideologías son representaciones de la realidad, densos conjuntos de símbolos que proporcionan a individuos y grupos un mapa mediante el cual orientarse en un mundo que no tienen capacidad de descifrar individualmente. A fin de cuentas, los mapas son representaciones selectivas: reducen la realidad para hacerla más comprensible. Inevitablemente, la ideología se convierte entonces en un atajo cognitivo, una forma de circunvalar la complejidad social a través de metáforas y símbolos. Cada ideología aplica un foco distinto a un campo visual inicialmente indeterminado, haciendo que los elementos del mismo aparezcan en una relación predeterminada (Lilla 2014)¹.

Pues bien, si desplazamos nuestra mirada del consumidor de ideologías a la ideología misma, la caracterización que de las mismas hace Michael Freedon (1998) resulta convincente. Para el pensador británico, las ideologías son ensamblajes de conceptos "des-contestados". Vale decir: si conceptos como libertad, igualdad o justicia son inevitablemente polisémicos, porque pueden especificarse de distintas formas (tanto en sí mismos como en sus relaciones recíprocas, por ejemplo la medida en que la libertad haya de prevalecer sobre la igualdad o al contrario), lo que hacen las ideologías es privilegiar ciertos significados en detrimento de otros. De manera que:

"La decontestación responde a la esencial contestabilidad de los conceptos y a su compleja morfología, de acuerdo con la cual aquellos contienen más componentes de los que pueden expresarse en una definición o texto, sin que haya una regla lógica imparcial que determine el peso relativo de cada uno de ellos" (Freedon 2013: 23)

Así, por ejemplo, la igualdad tendrá un significado para el socialismo y otro para el liberalismo. Pero esos significados podrán a su vez ir cambiando en el interior de esas tradiciones, en distintos momentos históricos. La ideología misma podrá entonces entenderse como un sistema de cierres semánticos relacionados entre sí; cada una producirá, a su vez, una cultura política que admitirá variaciones nacionales. Pero tanto esas culturas políticas como los

¹ Mark Lilla, "The truth about our libertarian age", *New Republic*, 18 junio 2014.

conceptos “des-contestados” que los alimentan -igualdad, libertad, revolución, justicia- poseen fuertes resonancias emocionales. Máxime si tenemos en cuenta que la mayoría de los consumidores de ideología carecen de las capacidades intelectuales necesarias para interpretarlos en toda su complejidad y suelen buscar más bien una asociación simbólica con valencia sentimental. Así Stanley Feldman:

“La capacidad para conectar una dimensión ideológica general con la opción electoral está fuertemente condicionada por la sofisticación política. Por eso, mientras que la gente corriente puede hacer uso de actitudes políticas concretas y simples, el razonamiento ideológico abstracto puede verse limitado a los más sofisticados políticamente” (Feldman 2013: 593)².

Es así recomendable atender menos al *contenido* de las creencias que a la *forma* en que los individuos las albergan. Aquí está la variable decisiva: cómo creemos lo que creemos. Y cómo nos enfrentamos a los sesgos cognitivos y emocionales que, inevitablemente, nos afectan. Ya que no es lo mismo tomar conciencia de esa circunstancia que ignorarla; incluso si la decisión que tomamos termina por ser la misma.

A este respecto, Giovanni Sartori (2005: 126) propone una clasificación de los distintos sistemas de creencias con arreglo a las siguientes propiedades: (i) su pobreza o riqueza de articulación; (ii) su poder de constricción, según la mayor o menor conexión lógica entre sus elementos; y (iii) la divisibilidad en estratos de creencia entre distintos 'públicos creyentes'. Los sistemas de creencias ricos corresponden a las élites, los sistemas pobres a las masas; los primeros son autoconstrictivos y los segundos heteroconstrictivos. Es lógico: cuanto más bajo es el nivel de formación intelectual de un sujeto, menor es su capacidad para comprender globalmente el sistema de creencias y la lógica de sus conexiones; también es menor su habilidad para cuestionarlo. No es por eso de extrañar que los sistemas de creencias se difundan en 'paquetes' que los consumidores aceptan como "conjuntos naturales". Por eso, justamente, son constrictivos: porque cada uno de sus elementos arrastra al conjunto. De manera que la posición “socialista” o “conservadora” en materia económica va en el mismo paquete que su postura sobre el islam o las energías renovables.

Las ideologías poseen así una fuerte dimensión emocional. Hay una necesidad humana de sentido que ellas pueden satisfacer; razón por la cual, dicho sea de paso, los tiempos de crisis hacen florecer sistemas de creencias más extremistas. Poseen así las ideologías un claro componente ansiolítico, que

² Stanley Feldman, “Political Ideology”, en Huddy, Sears y Levy, *The Oxford Handbook of Political Psychology*, 591-626.

comparten con las religiones. Tal como sugiere Daniel Bell (2015: 75), ideología y religión son formas de canalización de la energía emocional:

“La religión simboliza la energía emocional dispersa por el mundo encauzada hacia la letanía, la liturgia, los sacramentos, los edificios, el arte. La ideología agita estas energías y las canaliza hacia la política”.

Por su parte, la psicología social y política ha indagado en la relación existente entre los rasgos de carácter y la comunión con ideologías concretas. Esos factores pueden explicar mejor las creencias abrazadas por una persona que los méritos racionales de esas creencias (Shklar 1966). Súmense a ello los factores ambientales y de socialización y nos encontramos con razones para sospechar que el proceso de ideologización está lejos de ser, en la mayoría de los casos, una búsqueda reflexiva animada por el afán de conocimiento; se parece, por el contrario, a un anhelo afectivo. Fred Eidlin (2014: 1780) no tiene dudas:

“Las ideologías están entrelazadas con los sentimientos y las emociones. Calman ansiedades e inseguridades. Algunas preguntas para las que la gente busca respuesta son de naturaleza religiosa o cuasirreligiosa. Al proporcionar respuestas a esas preguntas, las ideologías satisfacen necesidades de significado y propósito hondamente sentidas”.

Ya se ha sugerido que las ideologías políticas ofrecen al individuo el ingreso en una comunidad afectiva que proporciona recompensas emocionales. Zizek (1989) apunta también en esta línea cuando, echando mano del lenguaje psicoanalítico, sostiene que la ideología “captura” al sujeto mediante el exceso irracional que queda fuera del significado proporcionado por una determinada configuración ideológica: como el sujeto interpelado se encuentra incompleto y marcado por la falta, por una carencia constitutiva que le lleva a albergar fantasías de plenitud, la ideología le promete un gozo que está ligado a la integración en el grupo o comunidad sostenido por ella³. Lenguaje laciano para una sensación universal.

Algo parecido sostienen quienes apuntan hacia los aspectos innatos de la ideología. Es el caso de Jonathan Haidt, para quien la estructura del razonamiento moral pertenece a nuestro *hardware* (Haidt y Joseph 2007). Esto es, vendríamos equipados con una “ética intuitiva” que desarrollamos en sociedad, asimilando un número reducido de valores morales que normalmente son el producto de nuestra socialización en un grupo. Resulta entonces que la

³ Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989.

mayor parte de nuestros juicios morales son respuestas rápidas e intuitivas, no el fruto de un juicio ponderado. También ponen énfasis en los aspectos innatos de la ideología los estudios que tratan de asignarle un fundamento neurológico o genético (Bell et al. 2009, Kanai et al. 2011). Resulta difícil determinar, empero, si estamos en presencia de una correlación o de una causación; no sabemos aún de qué manera se relacionan los elementos innatos con las orientaciones ideológicas, ni qué mecanismo produce qué efectos, con qué influencia de entorno y socialización. Pero sí podemos decir, como hacía Louis Althusser(2003) desde presupuestos bien diferentes, que la ideología es algo que *nos pasa*⁴. Y que, por tanto, nos afecta.

3. Amar la revolución: ventajas emocionales de la política adversativa

La des-contestación que cada ideología hace efectiva tiene lugar cuando entramos en contacto con un concepto o fenómeno político en particular: un significativo al que adscribimos un significado mediante un proceso de evaluación mayormente emocional o, al menos, afectivamente saturado. Dice Freedman (2013: 87):

"Las emociones son los elementos evaluativos más inmediatos, junto con la evaluación intelectual, ya sea positiva o negativa: inducen la apreciación del valor de un concepto o idea y un enjuiciamiento de su ubicación en (y exclusión de) una configuración conceptual".

Esta valencia emocional de los conceptos políticos dependen a su vez de factores tales como la socialización, la identidad personal y la colectiva, los modos sociales vigentes en situaciones históricas concretas, culturas políticas asociadas a ideologías específicas. Se abre aquí un fascinante campo de estudio, que bien podría entenderse como el necesario complemento a la historia conceptual y el análisis morfológico de las ideologías políticas: porque ni la trayectoria histórica de los conceptos ni las formas cambiantes de las ideologías pueden entenderse sin aludir a sus tonalidades emocionales. ¿Qué carga emocional suplementaria arrastra el concepto de *revolución*, por ejemplo? ¿Y qué resultado arroja su comparación con la idea de *reforma*? Pueblo, igualdad, libertad: abstracciones, todas ellas, a las que es preciso dar un sentido concreto si queremos que realmente signifiquen algo. Pero si nos conviene que no signifiquen nada concreto, porque así conservan los beneficios afectivos de la imprecisión, serán sus resonancias emocionales respectivas las que otorguen fuerza –negativa o positiva según el contexto– a cada una de ellas.

⁴Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

Mi hipótesis es que conceptos como los de revolución, resistencia o disenso son conceptos emocionalmente recargados cuya fuerza gravitatoria es superior a la que pueden ejercer nociones como las de reforma o consenso. En otras palabras, la resistencia es –psicológica y afectivamente– más reconfortante que el conformismo. Y eso sucede con independencia de cuáles sean los agravios "objetivos" que sean invocados para justificar esa resistencia. Hablamos, eso sí, de países democráticos, donde las vidas de quienes se rebelan no están en juego. Las condiciones culturales creadas en el mundo occidental tras el movimiento contracultural de los años 60 son terreno abonado para este fenómeno. No por casualidad se encuentra a su vez relacionado con el *puer robustus* –el joven rebelde– y la apropiación comercial del individualismo *hippie*, mensaje por defecto en la publicidad y las ficciones de nuestro tiempo: desde *Rebelde sin causa* a cualquier anuncio de vaqueros o automóviles. Sé tú mismo, disiente, resiste. Las satisfacciones emocionales son obvias.

No será entonces sorprendente descubrir que los indicios apuntan hacia una estrecha relación entre radicalismo y felicidad en la esfera política. Así viene a sugerirlo un estudio reciente, realizado sobre una sólida base empírica (una serie temporal de veinticinco años y 70.000 encuestados en todo el mundo para la World Values Survey), cuyo propósito era examinar qué impacto tiene sobre la satisfacción vital de los ciudadanos el modo en que se definen en el continuo izquierda-derecha y la distancia ideológica que mantienen con su gobierno (Curini et al. 2014). De entre las distintas hipótesis confirmadas por el análisis, la más reveladora es la denominada "extremismo ideológico condicionado", según la cual los ciudadanos que adoptan posiciones ideológicas extremas exhiben mayor nivel de felicidad que los moderados: a mayor radicalismo, más felicidad. La razón más verosímil es que estos individuos creen firmemente en la veracidad de sus ideas. Pero es que, además, esta brecha aumenta a medida que crece la distancia ideológica entre ese ciudadano radical y su gobierno. En otras palabras, el radicalismo hace más feliz que la moderación: sobre todo, cuando el gobierno *no* nos representa. De forma que la combinación más dichosa consiste en la defensa de posiciones radicales –cuya veracidad creemos indiscutible– ante gobiernos que no las defienden. Si nuestra ideología política radical es compartida con el gobierno, nuestra felicidad decrece. Puede así afirmarse que la felicidad política es, en gran medida, adversativa. De ahí el atractivo inherente al romanticismo político y la peculiar satisfacción psicológica que derivamos de una conversación pública donde la expresividad emocional –ligada al antagonismo identitario– prima sobre el intercambio persuasivo de argumentos y contraargumentos.

El romanticismo político es esa rama del pensamiento que rechaza aceptar las cosas tal como son y defiende la necesidad de abrir nuevas

posibilidades para la imaginación política. Se encuentra así firmemente asentada en la resistencia contra la modernidad capitalista y sus consecuencias: desde el vaciamiento de la democracia a la captura empresarial de las subjetividades individuales. Rechazando que la política sea relativamente impotente ante los complejos desafíos contemporáneos, el romanticismo político defiende una concepción de la política como pura potencia, capaz de trascender la gestión tecnocrática y realizar fines colectivos. No se trata necesariamente de un pensamiento de izquierdas, pues la historia proporciona pruebas suficientes de que también el populismo y el fascismo han razonado así. Es común a todas sus expresiones, no obstante eso Bernard Yack (1986) ha llamado "el anhelo de la revolución total" que atraviesa la modernidad. Opera aquí una doble premisa: primero, el origen de nuestra insatisfacción está en el fracaso en la realización de nuestra humanidad en el mundo social; segundo, el espíritu de la modernidad es el obstáculo para tal realización. Así razonaban Rousseau, Marx, Nietzsche; así, con igual o mayor vehemencia, sus herederos en las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt y demás críticos de la promesa incumplida de la modernidad. Entre ellos, un Nikolas Kompridis (2014: 2798), para quien la vigencia del romanticismo político se debe a que "la modernidad, tal como la conocemos, es una forma de vida extenuante".

Y si la modernidad es el problema, la solución está en las prácticas políticas y culturales románticas. O, en palabras del propio Kompridis, la emergencia de nuevas formas de mirar a las cosas, de hablar y actuar, así como prácticas e instituciones que hagan posible la plena realización de nuestra humanidad. Stanley Cavell (1976: 87), otro filósofo descontento con el mundo en su actual forma, defiende un tipo de cambio mediante el cual "seamos diferentes, lo que reconozcamos como nuestros problemas sea diferente, nuestro mundo sea diferente". Para Kompridis (2014: 2801), aquí está de hecho la esencia de la democracia:

"Si la política democrática no fuera capaz de desvelar nuevas posibilidades, de dar forma a nuevas esperanzas allí donde las esperanzas se han agotado, ¿en qué sentido podríamos hablar rectamente de una política democrática?".

Obsérvese el destacado papel que la esperanza, un estado emocional a menudo desligado de todo cálculo racional, juega en la conformación de la concepción romántica de la política democrática. ¿Acaso no hizo Ernst Bloch (2013) del "Principio Esperanza" el fundamento de la utopía política, a la que asignaba funciones esenciales para el ser humano? No hace falta ser filólogo para advertir la posición de *espera* en que se sitúa el individuo esperanzado, ni

para establecer a partir de ahí conexiones entre la estructura del pensamiento religioso y las utopías políticas seculares.

Naturalmente, es difícil oponerse a la idea de que la política democrática debe ser capaz de producir nuevas posibilidades, pero su relación con la acción política y con la creación de anhelos ciudadanos tiene un carácter problemático. Y es que podríamos cuestionar la naturaleza del anhelo romántico por ser *intrínsecamente* irrealizable. Tal es la contradicción que Bernard Yack encuentra en el disgusto romántico con la modernidad: una confusión del efecto (el malestar) con la causa (la modernidad). A fin de cuentas, la lógica romántica debería llevarnos a ver como deshumanizadora *cualquier* institución exterior que condicione nuestro comportamiento. A pesar de su fuerza afectiva, la revolución no puede cumplir su promesa: "Ninguna revolución, no importa cómo se la defina, puede remediar la deshumanización que descubrimos en los individuos y las instituciones modernas" (Yack 1986: 367). También Habermas (2013) apunta en una dirección parecida cuando reprocha al romanticismo político su absolutización de la esfera estética, que redundaría en una exaltación de lo extraordinario a expensas de lo cotidiano: un desprecio de la razón administrativa en beneficio de la razón poética. Para el filósofo alemán, el romanticismo debe ser contenido en su esfera específica, que es la del arte: allí donde la subjetividad rebelde del romántico puede experimentar consigo misma sin provocar la confusión de lo ético y lo político.

En definitiva, acaso el problema principal del romanticismo político consista en la creación de expectativas irrazonables acerca de aquello que la política puede proporcionar; unas expectativas que no son, bajo ningún punto de vista, emocionalmente neutras. Es una de las razones por las cuales la verdadera revolución, aquella llamada a subvertir por completo la realidad existente, siempre es aplazada; solo así es posible seguir alimentando su mitología transformadora. Igualmente, la vida que queda más allá del momento revolucionario ejercerá un atractivo proporcional a la vaguedad de su definición.

Finalmente, la dimensión afectiva de la revolución y demás conceptos asociados puede explicarse también a partir de sus lazos cuasi-ontológicos con el pensamiento religioso. En su historia semántica del concepto, Reinhart Koselleck (1984) deja claro que el concepto moderno de revolución está impregnado de elementos religiosos. Destacan dos: la expectativa de la Salvación y un objetivo preciso que denota felicidad mundana y emancipación frente a la necesidad. La función que cumplía Dios en el pensamiento religioso la cumple en el pensamiento revolucionario el progreso teleológico: un propulsor que empuja a los participantes desde fuera, suministrando confianza y esperanza durante el trayecto. Asideros, es claro, anímicos y emocionales.

Algo de esto se maliciaba Eric Voegelin en su indagación sobre las religiones políticas, concepto que, como salta a la vista, presenta el máximo interés para una reflexión sobre la sentimentalización de lo político. Observaba el pensador alemán, a la altura de 1938, que su época se mostraba reacia a interpretar los movimientos políticos contemporáneos en clave religiosa, en gran medida por la autoridad de los signos lingüísticos en liza,

"de modo que hoy en día el conocimiento, bajo la presión de sus propios instrumentos conceptuales, acepta la existencia de contraposiciones que quizá, a la luz de un examen crítico, se revelarían solo *como diferentes instancias en las que operan fuerzas humanas estrechamente emparentadas*" (Voegelin 2014: 27).

Para Voegelin, la dimensión religiosa de la política obedece así a la inerradicable "problematicidad de la existencia" del individuo, que continúa viva dentro de éste sin remedio, de tal forma que, cuando se destierran –merced a desiguales procesos de secularización– los símbolos de la religiosidad supramundana, son ocupados por símbolos intramundanos. Aquí está el origen de las utopías políticas. El reino eterno deja de ser una comunidad supraterrrenal, para convertirse en un estado terrenal propio de la humanidad perfecta. Decisivas son, pues, las necesidades psicológicas y emocionales del ser humano; contingentes, los contenidos simbólicos que resultan de ellas.

4. Conclusión: del giro afectivo al agonismo político

A la luz de lo expuesto, no resultará extraño que los pensadores que apuestan por la resistencia contra el orden liberal-capitalista –se inscriban o no en la tradición del romanticismo político– sean a su vez partidarios del modelo de democracia donde las pasiones políticas están llamadas a jugar un papel más destacado: la llamada "democracia agonista". Que, no por casualidad, carece de un perfil institucional definido y se caracteriza más bien por su rechazo del consenso liberal –entendido como adormecedor– y la condigna promoción de unas subjetividades apasionadas que se lanzan a la esfera pública en defensa de sus creencias.

Autores como Chantal Mouffe (2000, 2005), Jacques Rancière (1996), James Tully (1995) o William Connolly (1995, 2002) coinciden en enfatizar esta dimensión emocional de lo político. Incluso allí donde, o especialmente cuando, un debate se ha cerrado: el enfoque agonista incorpora el "excedente" [*remainder*] excluido cuando eso sucede (Honig 1993). Siempre hay algo por decir, identidades por reconocer, conflictos por abordar. Este resto viene a ser un recordatorio de que el consenso está lleno de grietas; que las dicotomías y

exclusiones que solidifican un orden dado solo pueden ser provisionales. Hablamos de agonismo porque, para sus partidarios, la política solo puede basarse en el *agón*, el enfrentamiento belicoso entre ideologías dispares, intereses contrapuestos o concepciones incompatibles del bien. Dicho de otra manera, el conflicto es la realidad insuperable de la vida política; una realidad que debe ser reconocida y honrada, no ahogada en las aguas cenagosas del consenso liberal.

Chantal Mouffe es seguramente la más agonista de entre estos pensadores y la que con más claridad aboga por una organización democrática orientada a la competición entre ideales y valores en conflicto. En cuanto a la traducción institucional de esta concepción de la política, Mouffe propone la creación de mecanismos que hagan posible la expresión de estas pasiones políticas, comprometidas en todo caso con los valores democráticos. Su carácter, sin embargo, no queda claro. Y si lo que se sugiere es que tales encuentros han de tener lugar fuera del circuito institucional, en un espacio público donde el conflicto se hace presente en las conversaciones y movilizaciones colectivas, entonces se está describiendo algo muy parecido a la sociedad democrática contemporánea. Es así probable que la concepción agonista de la política deba leerse en clave nietzscheana, como defensa de la promoción de un cierto tipo de subjetividad digna de ser generalizada. O sea, aquella que compone tipos humanos ideológicamente apasionados y políticamente activos, combativos en la defensa de sus ideales y la promoción de sus intereses. Para el agonismo, podríamos decir, el activista es el prototipo con arreglo al cual todos deberíamos ser modelados.

Pero, ¿tan buena idea es potenciar las pasiones políticas y el enfrentamiento entre ellas en espacios públicos agonistas? ¿De verdad es mejor el conflicto que el consenso, sean cuales sean las condiciones democráticas en que se haya forjado éste? Para quien aprecie un déficit de conflicto en la sociedad democrática contemporánea, tal vez tenga sentido; pero a la vista de la intensa conflictividad política realmente existente, puede no ser tan recomendable. Por añadidura, el agonismo parece dar por sentado que las pasiones políticas más benignas prevalecerán en los encuentros agonistas correspondientes, minusvalorando la fuerza que poseen las pasiones políticas más destructivas.

Sin embargo, tal vez no sea el caso. Dada la proclividad humana a actuar bajo el influjo de las emociones o los sesgos cognitivos, sin conciencia apenas de que así suceda, no parece que apostar por un modelo de democracia –o por una tonalidad del discurso democrático– que otorgue especial protagonismo a las pasiones políticas y al choque entre ellas en la esfera pública, sea la mejor manera de fortalecer o mejorar nuestras democracias. Más bien habría que ir en

sentido contrario: hacia la limitación institucionalizada del papel de los afectos por la vía de despertar al ciudadano al hecho de su existencia, enfatizando la necesidad de que la deliberación pública se asiente en contenidos de razón susceptibles de formar parte de un diálogo razonado entre sujetos razonables. Suena, acaso, viejo: a cháchara racionalista superada por el giro afectivo descrito en este mismo trabajo. Pero los padres fundadores de las democracias liberales no eran tan ilusos: en lugar de describir la realidad antropológica de un sujeto racional formularon un ideal regulativo que, al día de hoy, no ha encontrado todavía sustituto.

Bibliografía

- Althusser, Louis. 2003. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Barbalet, Jack. 2002. *Emotions and Sociology*, John Wiley and Sons, Londres.
- Bell, Daniel. 2015. *El final de la ideología*, Alianza, Madrid.
- Bell, Edward, Julie Schermer, Philip Vernon. 2009. «The Origins of Political Attitudes and Behaviours: An Analysis Using Twins», *Canadian Journal of Political Science*, 42(4), 855-879.
- Bloch, Ernst. 2013. *El principio esperanza, 3 vols.*, Trotta, Madrid, 2013.
- Bloom, Paul. 2017. *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*, Bodley Head, Londres, 2017.
- Bodei, Remo. 1996. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, Fondo de Cultura Económica, México D.F..
- Cavell, Stanley. 1976. *Must We Mean What We Say?* Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- Clough, Patricia y Jean Halley. 2007. *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham.
- Connolly, William. 1995. *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Mineápolis.
- Connolly, William. 2002. *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed* (2002): University of Minnesota Press, Mineápolis y Londres.
- Curini, Luigi, Willy JOU, Vincenzo MEMOLI. 2014. «How Moderates and Extremists Find Happiness: Ideological Orientation, Citizen-Government Proximity, and Life Satisfaction», *International Political Science Review*, 35 (2), 129-152.

- Damasio, Antonio. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, Nueva York, 1994.
- Deleuze, Gilles. 1996. *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- Deleuze, Gilles. 2013. *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires y Madrid, 2013.
- Eidlin, Fred. 2014. «Ideology», en Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Wiley-Blackwell, Malden, 1777–1787.
- Elster, Jon. 1999. *Strong Feelings: Emotion, Addiction, and Human Behavior*, MIT Press, Cambridge.
- Feldman, Stanley. 2013. «Political Ideology», en L. Huddy, D. O. Sears y Jack S. Levy (eds.), *The Oxford Handbook of Political Psychology*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford, 591-626.
- Forgas, Joseph P. 2000. *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Freeden, Michael. 1998. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford University Press, Oxford.
- Freeden, Michael. 2003. *A Very Short Introduction to Ideology*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- The Political Theory of Political Thinking: The Anatomy of a Practice*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Freud, Sigmund. 2012. *El yo y el ello y otros ensayos de metapsicología*, Alianza, Madrid, 2012.
- Geertz, Clifford. 1993. *The Interpretation of Cultures*, Fontana, Londres.
- Gramsci, Antonio. 2013. *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Akal, Madrid, 2013.
- Greco, Mónica y Paul Stenner. 2008. *Emotions: A Social Science Reader*, Routledge, Londres.
- Habermas, Jürgen. 2013. *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires.
- Haidt, Jonathan y Craig Joseph. 2007. «The Moral Mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules», en P. Carruthers, S. Laurence y S. Stich (eds.), *The Innate Mind*, vol. 3, Oxford University Press, Oxford, 367-392.
- Haidt, Jonathan y Steven Pinker. 2016. «Moral Psychology: An Exchange», *New York Review of Books*, 7 abril, 82-83.

- Honig, Bonnie. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. 1994. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid.
- Hume, David. 1985. *A Treatise of Human Nature*, Penguin, Londres.
- Innerarity, Daniel. 2015. *La política en tiempos de indignación*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Kanai, Ryota, Tom Feilden, Geraint Rees. 2011. «Political Orientations are Correlated with Brain Structure in Young Adults», *Current Biology*, 21(8), 677-680.
- Kompridis, Nikolas, «Political Romanticism». 2014. en Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Wiley-Blackwell, Malden, 2796-2804.
- Koselleck, Reiner. 1992. «Lexikalischer Rückblick» en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschitliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 7, Klett-Cotta, Stuttgart, 380-389.
- Krause, Sharon R. 2011. «Bodies in Action: Corporeal Agency and Democratic Politics», *Political Theory*, 39 (3), 299-324.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londres.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londres.
- Lewis, Michael, Jeannette Haviland-Jones y Lisa F. Barrett, eds. 2008. *Handbook of Emotions*, Guilford Press, Nueva York.
- Lutz, Catherine A. y Lila Abu-Lughod. 1990. *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Morozov, Evgeny. 2013. *To Save Everything, Click Here: Technology, Solutionism, and the Urge to Fix Problems that Don't Exist*, Allen Lane, Londres.
- Mouffe, Chantal. 2000.: *The Democratic Paradox*, Verso, Londres.
2005. *On the Political*, Routledge, Londres.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
- Nussbaum, Martha. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Oakeshott, Michael. 1991. *Rationalism in Politics and Other Essays*, Liberty Fund, Indianápolis.
- Pinker, Steven. 2003. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Penguin, Londres.
- Popper, Karl. 2001. *All Life is Problem Solving*, Routledge, Londres.
- Rancière, Jacques. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Tucumán.
- Rosenberg, Shawn. 2014. «Political Psychology», en M. T. Gibbon (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Malden: Wiley-Blackwell, 2792-2793.
- Sartori, Giovanni. 2005. *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid.
- Shaw, Tamsin. 2016. «The Psychologists Take Over», *New York Review of Books*, 25 febrero, 38-41.
- Shklar, Judith, *Political Theory and Ideology*, Macmillan, Nueva York, 1966.
- Solomon, Richard. 2008. «The Philosophy of Emotions», en M. Lewis, J. Haviland Jones y L. Barrett (eds.), *Handbook of Emotions*, Guilford Press, Nueva York, 3-16.
- Spinoza. 2011. *Ética*, Alianza, Madrid.
- Stets, Jan E. y Jonathan Turner eds. 2006. *The Handbook of Sociology of Emotions*, Springer, Nueva York.
- Thompson, Simon y Paul Hoggett eds. 2012. *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, Continuum, Londres.
- Thompson, Simon. 2006. «Anger and the Struggle for Justice», en S. Clarke, P. Hoggett y S. Thompson (eds.), *Emotions, Politics and Society*, Palgrave, Basingstoke.
- Terada Rei. 2001. *Feeling in Theory. Emotion after the «Death of the Subject»*, Harvard University Press, Cambridge.
- Tully, James. 1995. *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Voegelin, Eric. 2014. *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014.
- Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*, Sage, Londres, 2012.
- Yack, Bernard. 1986. *The Longing for Total Revolution. Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton University Press, Princeton.

Young, Iris Marion. 1999. «Justice, Inclusion and Deliberative Democracy», en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford, 151-158.

Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989.