

La dimensión emotiva de la racionalidad práctica. Aproximaciones fenomenológicas a la ira, la esperanza y la confianza

The Emotional Dimension of Practical Rationality. Phenomenological Approaches to Anger, Hope, and Trust.

ESTEBAN MARÍN ÁVILA¹

Resumen: El artículo discute y desarrolla la idea de Husserl de que la racionalidad práctica tiene una dimensión axiológica o valorativa, pues una condición necesaria para que nuestras acciones sean racionales consiste en que con ellas busquemos realizar algo que valoramos. Sobre la base de este planteamiento, se propone que las valoraciones necesarias para que las acciones sean racionales y tengan sentido adoptan la forma de complejos de vivencias preeminentemente afectivas que identificamos como emociones. En la primera parte del artículo se expone, a través del ejemplo de la ira, la idea de que las emociones son formas de dar sentido a situaciones. En las partes siguientes se plantea que la esperanza es una actitud emotiva necesaria para actuar racionalmente o con sentido en contextos de incertidumbre y que los componentes emotivos de la confianza son necesarios para actuar racionalmente o con sentido en contextos de dependencia. En las líneas finales se sugiere que los componentes emocionales de la confianza son especialmente relevantes para la constitución del mundo social.

Palabras clave: ética, valores, emociones, incertidumbre, dependencia, vulnerabilidad

Abstract: The article discusses and develops Husserl's idea that practical rationality has an axiological or evaluative dimension, since a necessary condition for our actions to be rational is that with them we seek to achieve something that we value. Based on this approach, it is proposed that such evaluations necessary for

Recibido: 10/01/2025. Aceptado: 15/08/2025.

¹ Esteban Marín Ávila (esmarin@uv.mx): Investigador adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Su investigación actual gira en torno a problemáticas éticas, de racionalidad práctica y de filosofía social desde una perspectiva fenomenológica. Entre sus publicaciones recientes destaca el libro *Sense and Uncertainty. A phenomenology of rational actions in an uncertain world*. (Ohio University Press, 2025).

actions to be rational and meaningful take the form of complexes of predominantly affective lived experiences that we identify as emotions. In the first part of the article, the idea of emotions as ways of bestowing meaning to situations is presented through the example of anger. The following parts argue that hope is an emotional attitude necessary to act rationally or meaningfully in contexts of uncertainty and that the emotional components of trust are necessary to act rationally or meaningfully in contexts of dependence. The final lines suggest that the emotional components of trust are particularly relevant to the constitution of the social world.

Key words: ethics, values, emotions, uncertainty, dependence, vulnerability

Introducción

En este escrito reflexiono sobre la dimensión emotiva de la racionalidad práctica desde una perspectiva que pretende ser congruente con elementos metodológicos y aspectos centrales de la teoría del valor y de la acción de la fenomenología husserliana, así como con observaciones de otros investigadores en lo que concierne a teoría de las emociones.

Husserl plantea que la racionalidad tiene una dimensión afectiva o emotiva. Sin embargo, en la mayor parte de los escritos donde se refiere a este tema lo aborda de una manera más o menos formal o abstracta. En sus lecciones de ética y axiología formal (Hua XXVIII),² toma como punto de partida la idea de que las valoraciones tienen lugar en emociones, pero abstrae de consideraciones sobre las vivencias emocionales. En otros escritos como *Ideas 2* (Hua IV) y los recién publicados *Studien* (Hua XLIII/2), el fenomenólogo expone a grandes rasgos en qué consisten las vivencias emocionales en las que se capta el valor, pero no describe cómo estas valoraciones tienen lugar en distintos tipos de emociones. En vista de ello, las reflexiones que presento a continuación responden en lo fundamental a las siguientes preguntas: ¿Qué implica reconocer que la racionalidad tiene una dimensión emotiva cuando se considera esta dimensión de una manera más concreta que como lo hizo Husserl y se presta atención a distintos tipos de emociones posibles? En particular, ¿de qué manera determinan las emociones el sentido y la racionalidad de las acciones?

² Sigo la forma convencional de referir a las obras completas de Husserl en la edición de *Husserliana* con la abreviatura *Hua* seguida del número de volumen.

Las emociones como formas de dar sentido al mundo. El ejemplo de la ira.

Independientemente de la complejidad de su intrincado aparato conceptual y sus numerosísimas distinciones descriptivas, el proyecto filosófico que Husserl denomina “fenomenología trascendental” descansa en buena medida en la modesta observación de que nuestras vivencias confieren sentido al mundo y de que vivir es necesariamente aprehender o comprender algo sobre el mundo en el que vivimos. En las consideraciones siguientes quisiera explorar la idea de que también las vivencias emocionales dotan de sentido al mundo en el que vivimos y aclarar de qué manera lo hacen. Lo que quiero plantear es que las emociones no sólo enriquecen el sentido que el mundo tiene para nosotros, sino que son condición necesaria para poder actuar racionalmente en él. En tanto que entrañan valoraciones, las emociones son un componente necesario de la racionalidad práctica.

Parto aquí de la idea husserliana de que una acción es racional o tiene sentido para quien la lleva a cabo cuando implica 1) creencias o intenciones dóxicas racionales sobre la meta que se persigue y las circunstancias en las que se actúa,³ 2) valoraciones igualmente racionales sobre la meta que se persigue y los conflictos que su realización puede implicar respecto de otras cosas valoradas, y 3) saberes racionales sobre la factibilidad de hacer lo que se quiere hacer. Desde esta perspectiva, para actuar racionalmente es imprescindible pensar sobre nuestras acciones sobre la base de nuestra experiencia dóxica (o relativa a creencias), axiológica (o evaluativa) y práctica del mundo (Husserl 2002, 24-30, 24-35; Hua XXVIII; Hua XXXVII).

Por racional entiendo los pensamientos, o en sentido más amplio, las intenciones, que se acompañan o se pueden acompañar de la manifestación de la cosa a la que se refieren. Esto es lo que en fenomenología se denomina indistintamente intuición o evidencia, nociones que remiten a una ampliación del concepto de percepción (Husserl 1954, 7-72; Hua I, 52-57, 92-93). La cosa en cuestión puede ser percibida como real, captada intelectualmente como ideal, imaginada como posible, sentida como positivamente valiosa o con valor negativo, etc. Por

³ En lo que sigue usaré el término “creencia” en el sentido del concepto técnico de “intención dóxica”. Esto se justifica en la medida en que Husserl mismo hace en distintos lugares de su obra esta identificación (Véase, por ejemplo, Hua III/1, 239- 244).

ejemplo, una creencia sobre la existencia de una cosa o situación real es racional cuando se acompaña o se puede acompañar de una percepción de tal cosa o situación –o al menos de una indicación de ello, cuando se trata de algo que ocurrió en el pasado o que sólo se puede percibir indirectamente, como gran parte de los fenómenos a los que se refiere la ciencia moderna. En este mismo sentido, es racional una valoración en la que el objeto o la situación valorada se manifiesta como valiosa a través de sentimientos. O dicho de una manera algo imprecisa, pero breve: una valoración racional es aquella en la que quien valora “capta” que lo valorado es real o auténticamente valioso para ella con base en la experiencia sentimental que tiene de la cosa o situación valorada.

Husserl observa que, a diferencia de lo que ocurre con la racionalidad de las creencias sobre el mundo cuando se abstrae consideraciones de valor, la racionalidad de las valoraciones es siempre relativa al sujeto que valora. Esto no quiere decir que sea imposible discutir objetivamente sobre valores, sino tan solo que en dichas discusiones debe hacerse referencia al sujeto en cuestión y limitarse a afirmar que tal o cual situación es valiosa o tiene valor negativo *para determinada persona* (Hua XXVIII, 88-89; Marín Ávila 2017). Lo que plantearé aquí es que dicha valoración racional tiene lugar en actitudes emotivas como la ira, el miedo o la esperanza, o en actitudes prácticas con componentes emotivos, como la confianza.

La conceptualización de la esperanza y la confianza que presentaré más adelante parte de la observación de que estas emociones son necesarias para actuar racionalmente o con sentido en contextos de incertidumbre y dependencia, respectivamente. Por un lado, en un mundo incierto no es posible actuar racionalmente sin sentir cierta emoción a la que le queda bien el nombre de “esperanza”, pues se corresponde con lo que en la vida cotidiana a menudo identificamos así. Por otro lado, el hecho de que dependamos de otras personas y otras personas dependan de nosotros hace que sea imposible actuar racionalmente sin asumir una actitud práctica que con los mismos argumentos cabe identificar como “confianza”. En este sentido, la esperanza y la confianza son condiciones de posibilidad de actuar racionalmente en contextos de incertidumbre y dependencia. Por lo demás, como actitud práctica, la confianza implica un componente emotivo y evaluativo que se deja describir precisamente como cierta forma de esperanza.

La tesis de que emociones puedan ser racionales o irracionales no es especialmente novedosa si se toma en cuenta el auge desde hace varias décadas de diversas teorías epistémicas de las emociones en psicología (Lazarus 1999; Ortony, Gerald y Collins 1990), filosofía (Nussbaum 2001) y fenomenología (Drummond 1995; Drummond y Rinofner-Kreidl 2018; Rinofner-Kreidl 2021). Sin embargo, lo que quiero defender aquí es que un análisis fenomenológico más atento de estas actitudes muestra que implican también un componente de racionalidad específicamente emotivo o sentimental. Este componente tiene que ver con las evaluaciones implicadas en ellas, las cuales no son juicios, como sugiere Nussbaum (2001), sino formas afectivas o sentimentales de comprender el objeto o la situación evaluados, como observa Husserl (2005, 39; Hua XXXVII, 120). En otras palabras, no es que las emociones puedan ser racionales solamente en la medida en que se basan en creencias racionales.⁴ Si no fuéramos sujetos susceptibles de sentirnos movidos, sacudidos o sobrecogidos por sentimientos, pasaríamos por alto aspectos fundamentales de nuestro mundo circundante, y en el caso de la esperanza y la confianza, seríamos incapaces de emprender acciones racionales o con sentido en contextos de incertidumbre y dependencia⁵

Prestar atención a la ira puede servir para destacar cómo cambia el sentido de una acción dependiendo de que sea motivada o no por una emoción en particular.

Muchos filósofos y científicos han descrito la ira reconociendo que, para sentir esta emoción, debemos tener la creencia tácita o explícita de que alguien nos ha degradado, nos ha hecho daño o ha cometido una injusticia contra nosotros o contra las personas que nos importan, así como de que ha hecho esto a propósito (Aristóteles 2007, 115-118 [1125b25-1126a3] y 2002, 72-78 [1379a32-1380b4]; Nussbaum 2001 y 2018; Lazarus 1995; Cherry 2019). Sin embargo, es posible tener estas creencias sin sentir la emoción de la ira. Son creencias inteligibles en sí mismas, abstrayendo de las emociones con las que se entremezclan. Tiene sentido decir que creo que alguien me ha provocado un daño a propósito,

⁴ Algunos destacados estudiosos de Husserl como John Drummond (1995) han pasado por alto este punto.

⁵ Como veremos, esta manera fenomenológica de abordar el problema de la racionalidad de una emoción remite ante todo a la pregunta de si tal emoción es lo que D'Arms y Jacobson (2000) llaman una emoción apropiada (*fitting*). Sin embargo, desde nuestra perspectiva, la racionalidad de una emoción no solo implica la “representación” correcta del objeto de la emoción, sino también una experiencia sentimental de su valor y una motivación práctica congruente con la “representación” y los sentimientos que despierta.

pero que, por cualesquiera razones, no siento ira. En este caso, es muy posible que mi interlocutor me entienda.

Los mismos pensadores han observado también que la ira implica una disposición a actuar de una determinada manera en relación con la persona que provoca esta emoción. La ira implicaría, entre otras cosas, la voluntad o la inclinación práctica a emprender acciones de venganza, que buscan equilibrar el estatus social de la parte agraviada y el del agresor, u otro tipo de acciones que buscan cambiar la situación que creó el agresor. Sin embargo, como ilustra el famoso dicho de que la venganza debe servirse fría, no necesitamos sentir ira para estar dispuestos a infligir daño a alguien como retribución por una acción que nos perjudica. Esta acción “vengativa” puede ser resultado del mero cálculo y no depender de la emoción y, en este sentido, puede ser inteligible aislada de las emociones. Por ejemplo, podría “vengarme” para enviar un mensaje de que no estoy dispuesto a tolerar que se emprendan ciertas acciones contra mí.

Responder con ira a la creencia de que alguien nos ha hecho mal y actuar en consecuencia confiere a la situación un sentido completamente distinto al de cualquier otra situación similar en la que la ira esté ausente. ¿Qué distingue a la situación en la que creemos que alguien nos ha hecho daño y queremos devolvérselo cuando se vive con ira de cuando se vive sin esta emoción? Para decirlo sin rodeos, la ira hace comprensible lo que en el caso de una acción fría se da por sentado: hace comprensible por qué la creencia en que el mal que ha sido provocado a propósito lleva a la voluntad de vengarse o de cambiar la situación. No es que la ira sea el nombre que damos al hecho de la creencia de que he sufrido un agravio motive la resolución de vengarme o querer cambiar la situación. No se trata de que tenga sentido decir que siento ira porque creo que he sufrido una injusticia y además quiero vengarme o cambiar la situación. Sentirse iracundo implica algo más que tener una creencia y emprender una acción como consecuencia de esa creencia: *implica vivir algo* que no es ni una creencia ni una intención práctica.

La ira es una forma de dar sentido a lo que me ha pasado. Esta afirmación se aclara una vez que prestamos atención al hecho de que sentir ira implica otorgar a la situación el sentido de tener un cierto valor negativo: el de aparecer con una cualidad que tal vez pueda llamarse “indignante”. La emoción de la ira confiere a algo el sentido de tener un valor negativo particular, el de ser digno de ira –quizá expresable con la palabra “indignante” u

otras afines—, lo cual implica que, por su sentido, exige una determinada respuesta práctica. La forma en que una persona le da sentido a una situación en virtud de sentir ira tiene un carácter peculiar: tiene la cualidad de los sentimientos. Como tal, es una forma de dar sentido a través de sentimientos al mundo que nos rodea.

Desde una perspectiva fenomenológica como la que aquí propongo, que se basa en el aparato conceptual de Husserl, se puede decir que la ira es la aprehensión sentimental de una situación como indignante, esto es, como algo que tiene dicho tipo particular de valor negativo. Esta aprehensión sentimental implica creencias sobre la situación en cuestión y motiva a actuar de cierta manera, ya sea vengándose o emprendiendo el tipo de acciones enunciadas arriba.

Husserl define la motivación a la manera spinoziana como la legalidad de la vida de la mente o del espíritu (*Geist*), lo que significa que el concepto de motivación se refiere a un tipo de causalidad que debe distinguirse de la causalidad natural (Hua IV, 220-247). Respecto de cualquier vivencia, ya sea una creencia, un acto de valoración o una acción, cabe preguntarse: “¿Cómo llegué allí? ¿Qué me ha llevado a eso?” (Hua IV, 222). Un motivo es, por lo tanto, una especie de “porque” que se puede encontrar en cualquier experiencia vivida, pero que no depende de conexiones reales o naturales, sino de conexiones intencionales y de sentido.

La motivación puede llamarse racional si está guiada por la intuición o la evidencia, o puede llamarse irracional si es ciega (Hua IV, 220-224). Por ejemplo, una conclusión es racional cuando se basa en la comprensión de las premisas, o lo que es lo mismo, cuando se “ve” que se sigue de ellas de tal manera que comprender las premisas nos hace llegar a la conclusión. En el caso de la ira, se puede decir que las creencias de que una situación tiene ciertas características motivan sentimientos en los que se evalúa dicha situación negativamente y se la aprehende sentimentalmente como algo indignante, lo cual a su vez motiva una serie de resoluciones, decisiones o acciones que en algunos casos se identifican con la venganza y en otros con el intento de transformar la situación o a la persona que la provoca.

Antes de examinar la forma en que la esperanza y la confianza confieren sentido al mundo al aprehenderlo sentimentalmente, quisiera comentar algo sobre la agencia o

espontaneidad que somos capaces de ejercer respecto de nuestras emociones y, por lo tanto, sobre la responsabilidad que tenemos ante las emociones que sentimos.

Las emociones no caen directamente bajo nuestro control. No parece que sea posible modificar directamente la forma en que nos sentimos ante las distintas situaciones del mundo que suscitan nuestras emociones. Lo que sí es claramente posible es modificar la forma en que concebimos dichas situaciones y las creencias que tenemos en torno a ellas, así como la forma en que decidimos actuar frente a los valores que nos motivan. Aunque sea imposible sentir ira sin sentirse motivado actuar frente a la situación que nos indigna, al sentir ira podemos refrenar nuestra inclinación a actuar o tomar distintas decisiones sobre cómo hacerlo.

Lo que he planteado hasta aquí es que las emociones son evaluaciones que implican también creencias y motivaciones prácticas. Eso quiere decir que sentir una emoción es atribuirle a la situación a la que se refiere como objeto intencional un cierto valor positivo o negativo: por ejemplo, ser algo en lo que se tiene esperanza, algo que alegra, ser algo temible, indignante o vergonzoso. De acuerdo con lo expuesto antes, las emociones son valoraciones racionales en la medida en que la persona que las siente no sólo tiene creencias racionales sobre la situación a la que se refiere la emoción, sino también sentimientos que se viven como la manifestación misma de una cualidad de valor positiva o negativa de la situación, esto es, de la cualidad de ser algo sentido como esperado, que alegra, temible, indignante, etc.

La racionalidad de las creencias relativas a la situación a la que se refiere la emoción es una condición necesaria para que la evaluación sea racional. Una persona puede sentir un miedo ante algo que realmente no es peligroso para ella debido a que ha juzgado o percibido mal la situación, y puede dejar de sentir tal temor –y por lo tanto dejar de evaluar negativamente la situación– una vez que corrige su juicio o percepción. Sin embargo, a menudo sentimos emociones que nosotros mismos sabemos dudosamente racionales o incluso claramente irracionales porque no vienen acompañadas de las creencias racionales correspondientes o que pensamos que les deberían corresponder. Ejemplos de esto son el miedo extremo a inyecciones o procedimientos de extracción de sangre que sabemos poco dolorosos o inofensivos, o sentir ira hacia una persona que sabemos que nos provocó un daño sin querer o que ni siquiera es responsable de la situación que nos indigna. Estos casos pueden

explicarse desde una perspectiva fenomenológica introduciendo consideraciones en torno a los instintos, la asociación y la habitualidad que he desarrollado en otros lugares y en las que no sería posible ni conveniente extenderme más aquí (Marín-Ávila 2025a, 93-116). Me limito insistir en que lo que hace que una emoción sea racional no es meramente que sea una evaluación y aprehensión sentimental de una situación sobre la base de creencias racionales, sino que sea una evaluación y aprehensión motivada racionalmente: que quien siente la emoción “vea” o “capte” atentamente que el sentido de la evaluación y de la aprehensión sentimental se sigue del sentido de la creencia. Por ejemplo, el temor racional implica “ver o captar” que la evaluación y aprehensión de algo como temible se sigue de que tiene características que lo hacen peligroso para quien siente dicha emoción en la situación en la que se encuentra. En ocasiones también “vemos” o “captamos” que nuestros temores no se siguen de las características de los objetos a los que se refieren. Los instintos, las asociaciones y las disposiciones adquiridas a las que remite el concepto de habitualidad pueden explicar los casos en que las emociones implican sentimientos y con ello evaluaciones que el propio sujeto que las vive reconoce como discordantes respecto de sus creencias sobre los objetos intencionales a los que se refieren dichas evaluaciones sentidas.

Esperanza

Hay cierta ambigüedad en el español y otras lenguas en lo que concierne a la noción de esperanza.⁶ A veces este término se emplea para aludir a la expectativa de que algo deseado ocurra o simplemente al deseo de que ocurra algo. Sin embargo, hace sentido decir que tenemos esperanza de que ocurra algo que no consideramos probable, y de igual manera, hace sentido decir que deseamos algo sin tener realmente esperanza de que vaya a suceder. Esto nos pone sobre la pista de que en ocasiones con el nombre de “esperanza” aludimos a una actitud que no es una creencia ni un deseo. Esta actitud es la que tengo ahora en mente. Cuando no se la reduce a creencias o deseos, la esperanza puede conceptualizarse como una actitud emotiva que consiste en estar resuelto actuar sobre la base de la expectativa de que es

⁶ La primera acepción que consigna la RAE dice así: “Estado del ánimo en el cual se nos presenta como posible lo que deseamos.” Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española*. (23ª ed.). Para descripciones más detalladas de este concepto de esperanza, véase Marín-Ávila (2025a).

posible, aunque no seguro, que algo deseable ocurra. Así entendida, la esperanza es precisamente una emoción fundamental porque es un presupuesto de la capacidad de actuar ante la incertidumbre inherente al mundo. Dicho en pocas palabras, la esperanza es lo que hace que tenga sentido actuar en un mundo incierto.⁷

En el apartado anterior planteé que las emociones son evaluaciones que implican creencias y que motivan intenciones prácticas. Se trata de complejos de vivencias e intenciones axiológicas, dóxicas y prácticas. Hablar de emociones puede entonces resultar ambiguo en la medida en que quien siente una emoción tiene también creencias relacionadas con dicha emoción y está motivado a actuar con base en ella. En una emoción podemos distinguir las vivencias específicamente sentimentales y evaluativas, para las cual reservaré el término “sentimiento”, y la serie de creencias e intenciones prácticas implicadas también en ella. Para aclarar por qué ese complejo de vivencias es precisamente una emoción –y no, por ejemplo, una creencia acompañada de sentimientos o una acción motivada por creencias y sentimientos– es necesario introducir el concepto de actitud.

Con el concepto de actitud me refiero aquí al tipo de aprehensión y de interés dominante en una vivencia o complejo de vivencias.⁸ Las actitudes son formas de comprensión que determinan la manera en que experimentamos o vivimos las cosas. Si estamos en una actitud de esperanza en relación con una situación posible, comprendemos esta situación de una manera centrada en los sentimientos. Nuestro interés dominante es lo que comprendemos en el objeto o situación al que se refiere la esperanza través de dichos sentimientos, a saber, su valor.

Para poner de relieve la forma en que damos sentido al mundo al asumir una actitud de esperanza me apoyaré en dos tipos de ejemplos. Por su simpleza, el caso de tener la esperanza de recuperar algo que se ha olvidado permitirá poner de manifiesto la estructura

⁷ Una manera de profundizar en esta tesis del carácter fundamental de la esperanza para la racionalidad práctica es considerando los efectos paralizantes de experiencias extremas como sufrir tortura o ser víctima de imposturas radicales. Nicolas De Warren (2023, 15-42, 76-125) ha reflexionado con el concepto de “confianza en el mundo” (*trust in the world*) sobre algunas de estas problemáticas con base en el análisis de testimonios de Jean Améry, superviviente del holocausto, y del estudio de casos de imposturas extremas como la del asesino Jean-Claude Romand. De acuerdo con él, quienes padecen estas experiencias extremas pueden perder la esperanza en que otras personas los asistirán en momentos en que necesiten ayuda y con ello sentirse incapaces de actuar en el mundo.

⁸ En relación con este concepto de actitud, véase Hua IV: 8, 179; Katharina Keßler y Andrea Staiti (2010).

intencional de la esperanza y destacar en ella lo específicamente emotivo para mostrar que implica una dimensión racional particular. Los casos más extremos de esperar que el futuro sea mejor o menos malo de lo que en primera instancia sugiere la posibilidad más inminente permitirán mostrar la forma en que la esperanza puede llevar al cultivo de un futuro con sentido que no se corresponde con nuestras expectativas —o lo que es lo mismo, mostrar cómo la esperanza puede llevar a la búsqueda de nuevas formas de asumir con sentido aspectos de nuestra existencia. Pienso aquí en casos como el de la esperanza ante la muerte inminente de un ser querido que padece una enfermedad terminal, o más en general, en la esperanza ante una fuerte e irreversible adversidad económica, profesional o personal.

Supongamos que olvido mi celular en la estación de autobuses. Cuando me doy cuenta de ello, decido regresar a buscarlo con la esperanza de recuperarlo. Esta esperanza implica una serie de intenciones dóxicas o relativas a creencias, entre ellas, la expectativa de que al llegar a dicho lugar encontraré el objeto que busco, que seguirá en la banca donde lo dejé, etc. En este caso la expectativa de que algo determinado ocurra, a saber, encontrar el celular en la banca, es un supuesto para que sea racional la resolución de volver a la estación. Nótese que esta expectativa tiene el carácter de algo que es meramente posible, pero no seguro. No tiene sentido decir que tengo esperanza de encontrar mi celular si estoy seguro de que yace en el cajón de mi escritorio, el lugar donde siempre lo guardo.

El que la esperanza implique una expectativa introduce en ella ya una primera dimensión de racionalidad, en este caso dóxica o relativa a creencias. La creencia de que es realmente posible que el celular siga donde lo dejé puede ser o no racional, al igual que la calificación de esta posibilidad como muy probable, poco probable, o más o menos probable que otras posibilidades como la de que alguien lo haya tomado.

El que esta expectativa inherente a la esperanza se refiera a algo que es meramente posible que ocurra o que haya ocurrido tiene una primera implicación importante que quiero destacar: que dicha expectativa, y en consecuencia, aquello a lo que se dirige la esperanza, puede oponerse a otras expectativas. Puedo considerar posible que el celular siga donde lo dejé, aun cuando piense que es más probable que no sea así. En consecuencia, puedo tener la esperanza de recuperarlo, aun cuando crea que lo más probable es que ello no ocurra. Esto muestra que, aunque la esperanza implique expectativas, ella misma no es una expectativa.

La esperanza implica también una valoración positiva de aquello de que se tiene esperanza, es decir, del objeto intencional de la esperanza. De hecho, el que la esperanza sea una actitud emotiva significa que es ante todo esta valoración. Sin embargo, vale la pena destacar que el objeto intencional de la esperanza, lo que se valora al sentir esperanza, no es la expectativa implicada en ella, sino una meta práctica en un contexto incierto al que se refiere dicha expectativa. Si tengo la esperanza de recuperar mi celular, ello implica que valoro positivamente tal cosa, que la deseo. Sólo porque deseo recuperar mi celular, deseo también que, a pesar de que sea improbable, permanezca en el lugar donde lo dejé. De acuerdo con ello, se puede decir que la esperanza consiste en valorar positivamente o desear algo como meta práctica sobre la base de la expectativa de que las condiciones para que esa meta se pueda cumplir son inciertas.

Quiero sugerir que el componente de racionalidad emotiva propio de la esperanza reside en dicha valoración. Por ponerlo de una manera algo provocadora: si no fuéramos sujetos capaces de vivir o de ser sobrecogidos por los sentimientos propios de la esperanza y de aprehenderlos o comprenderlos emocionalmente en el modo de una evaluación, no podríamos asumir una actitud de esperanza racional.

Decía ya que un rasgo esencial de la esperanza es que apunta a una situación valorada positivamente. Lo que ahora destaco es que la experiencia de esa valoración tiene lugar, como todas las valoraciones, según Husserl, en vivencias afectivas o sentimentales.

Pienso que desde una perspectiva fenomenológica se puede plantear que el valor de una determinada situación que es objeto de esperanza —en el ejemplo anterior, la de recuperar mi celular— se muestra en los sentimientos que despierta. Para quien siente esa esperanza, la peculiar cualidad de valor de esa situación concreta en el contexto de su vida se manifiesta sobre la base de una multiplicidad de sentimientos referidos a ella, sentimientos que aprehende o comprende como manifestaciones de dicho valor. Se trata de una afirmación sentimental y no de un juicio, por más que se pueda expresar ulteriormente en la forma de un

juicio.⁹ Y además se trata de una afirmación sentimental que le motiva a comportarse de cierta manera respecto de lo valorado, que en este caso es la situación a la que apunta la esperanza.

Quizá no esté de sobra recordar que el concepto de motivación que empleo aquí refiere a relaciones de sentido (Hua IV, 220-247). Hacer algo motivado por una emoción significa actuar en vista de dicha emoción, o lo que es lo mismo, de manera consecuente con el sentido de esa emoción y del valor correspondiente.

De acuerdo con Husserl, querer algo significa ser consciente de una situación que habrá de hacerse realidad a través de las acciones. En la medida en que las intenciones prácticas se cumplen a través de acciones, el objeto intencional del querer, su meta, es siempre una obra: haber hecho realidad tal o cual cosa (Hua XXVIII, 107, 111). Cuando sostengo que la orientación hacia el futuro de la esperanza es una intención práctica o volitiva, lo que digo es que, al adoptar esta actitud, nuestros sentimientos se refieren a una situación que asumimos que podría hacerse realidad a través de nuestras acciones.

Esto último no significa que para que haya esperanza sea necesario que haya acción. Para adoptar esta actitud basta, y a menudo este es el caso, con tener una intención práctica vacía, como adoptar una resolución o tomar una decisión.¹⁰ No es lo mismo adoptar una intención práctica vacía como, por ejemplo, decidir ir mañana o más tarde a la estación de autobuses, que meramente creerlo o imaginarlo. Es verdad que a menudo quien asume una actitud de esperanza no lleva a cabo acciones y tan sólo aguarda. Sin embargo, esto no significa que su actitud no implique una intención práctica: en semejantes casos la voluntad implícita en la esperanza es una intención vacía, como la resolución o la decisión de actuar de cierta manera cuando las condiciones sean favorables. En otros casos, el mero hecho de aguardar puede considerarse ya una acción en la medida en que implica renunciar a hacer otras cosas.

La expectativa de que es meramente posible, pero no seguro, que se den las condiciones para realizar lo deseado hace que el miedo sea el acompañante necesario de la esperanza. Por miedo entiendo aquí una emoción en la que se comprende que algo tiene un

⁹ Sobre la aprehensión del valor y la experiencia del valor en Husserl, véase Hua XXXVII, 120, 326-327; Hua XXVIII, 105; Husserl 2005, 39 [Hua IV, 9]; Melle 1990; y Marín-Ávila 2025a, 25-35, 77-87.

¹⁰ A propósito de las intenciones prácticas vacías, véase Hua XXVIII, 103-111.

carácter peligroso o amenazante (*cf.* Heidegger 1971, 157-160), o lo que es lo mismo, una emoción en la que nos percatamos de que es posible que ocurra algo que valoramos negativamente. Si el componente específicamente emotivo de la esperanza ha de ser racional, entonces es necesario que tenga la forma de una ponderación que contemple los riesgos y las posibles amenazas que se ciernen al asumir una actitud de esperanza respecto de una situación incierta. El primero y más obvio de estos riesgos es el de que lo querido no ocurra; por ejemplo, que al llegar a la estación de autobuses mi celular ya no esté y que no lo pueda recuperar. Aquí hay que observar que al dirigirme a la estación con esta esperanza puedo además dejar de hacer otras muchas cosas que eran importantes para mí y puedo asumir otros muchos riesgos que debo ponderar. Quizá tenga que cancelar otro viaje o una cita importante que tenía programada para esa tarde. Y si ello ocurre en un ejemplo tan trivial como este, pensemos en la magnificación de los riesgos en casos más extremos como los tomar una decisión vital irreversible, buscar o aceptar un empleo en un país lejano, dejar a una pareja, decidir sobrellevar un embarazo, decidir entre distintos tratamientos médicos posibles ante una enfermedad grave o terminal, o incluso dejar de recibir tratamiento.

Si la comprensión emotiva de que vale la pena dirigirme a la estación de autobuses para tratar de recuperar mi celular es racional, entonces es necesario que ponga en la balanza sus riesgos y amenazas, y sólo cabe hacer esto concretamente en una cata emotiva en la que también contemplemos sin tapujos lo que nos da miedo. En suma, es por lo tanto un error pensar que el miedo es la cara opuesta de la esperanza. Por el contrario, la esperanza racional es aquella en la que se determina, con base en evidencia –dóxica (o relativa a la creencia), axiológica (o evaluativa) y práctica–, que vale la pena actuar para tratar de propiciar una situación futura que se considera deseable a pesar de todos los riesgos y amenazas que ello conlleva.

Se puede decir que la gran mayoría de nuestras acciones, si no es que todas, implican cierta dosis de esperanza en la medida en que nunca controlamos todas las condiciones necesarias para llevarlas a cumplimiento. Sin embargo, el componente específicamente emotivo de la racionalidad inherente a esta actitud, y con ello, su importancia respecto de nuestra capacidad de actuar con sentido en el mundo, se aprecia mejor en los casos en los que es muy poco probable que se cumplan las condiciones favorables para que se pueda hacer

realidad lo que queremos, al menos en la forma en que lo anticipamos. En estos casos la valoración de la meta a la que apunta la intención práctica de la esperanza es algo que determina que sea racional asumirla, aun cuando ello implique dejar de seguir otros cursos de acción que parezcan más factibles, aun cuando los esfuerzos elegidos parezcan de antemano casi condenados al fracaso, y aun cuando esto nos aproxime al absurdo de querer realizar lo imposible. En pocas palabras, lo que hace que sea racional tratar de hacer realidad lo que parece casi imposible es el valor que le otorgamos a semejante posibilidad remota.

Recordemos que la actitud que he descrito como esperanza es distinta del mero deseo. Consiste en una actitud emotiva que implica actuar o estar resuelto actuar sobre la base de la expectativa de que es posible, aunque no seguro, que algo deseable ocurra. En tanto que es una actitud emotiva, la esperanza es la evaluación de que vale la pena actuar o estar resuelto a actuar para propiciar o aguardar algo que se cree posible, aunque no se lo pueda determinar con precisión.

En efecto, así entendida, la esperanza es posible y frecuente en situaciones extremadamente adversas y en muchas de ellas puede ser racional. Pensemos en casos como el de sentir esperanza ante una enfermedad terminal propia o de un ser querido. Sería irracional tener razones para considerar una certeza el hecho de que la persona en cuestión va a morir pronto a causa de dicha enfermedad y al mismo tiempo tener la esperanza de que ello no ocurra. Creer que no va a ocurrir lo que es casi seguro que ocurra es un autoengaño, aun cuando provenga de una actitud de esperanza. Con todo, en estos casos extremos la esperanza puede y suele ser plenamente racional en la medida en que implique apostar por propiciar o aguardar a que ocurra un futuro mejor del que tenemos razones para considerar más inminente. Siguiendo el ejemplo, no sería racional tener esperanza en un futuro donde escapáramos a la muerte causada por la enfermedad, pero sí sería racional tener esperanza en un futuro en donde esta posibilidad inminente se actualice de un modo menos malo o incluso en un modo relativamente positivo, en donde la muerte en cuestión se inscriba en un horizonte de sentido que contenga aspectos deseables. Aquí puede ser plenamente racional tener esperanza en no morir de una manera tan indeseable como parece inminente, en hacerlo en compañía de los seres queridos, en reconciliarse con lo que haya que reconciliarse, en

prepararse para tal acontecimiento, en pensar y buscar entender nuevas posibilidades sobre la base de la experiencia de enfrentar la muerte, etc.

En este caso la esperanza racional no motiva a quien la siente a buscar realizar o aguardar a que ocurra algo deseado, pero imposible, sino a buscar concebir expectativas de futuro aun impensadas, es decir, a estar a la caza de otros futuros posibles.

Confianza

Quiero ahora sugerir que cuando se concibe a la confianza como una emoción, esta emoción se puede identificar con una forma de esperanza en otras personas. Si se la analiza a la confianza desde este ángulo, se la puede definir como la esperanza en que otras personas contribuyan a que se haga realidad algo deseado, lo cual implica actuar o estar resuelto a actuar en el sentido de favorecer esta posibilidad o por lo menos de aguardar a que ocurra. De manera que esta forma de esperanza es especialmente relevante para explicar la constitución o posibilidad del mundo social.

Sin embargo, puesto que la confianza puede carecer de componentes emotivos considero que es más adecuado conceptualizarla como una actitud práctica. Recordemos que concepto fenomenológico de actitud se refiere al tipo de interés dominante en un complejo de vivencias, por lo que esto significa que es más adecuado pensar en la confianza no como en algo que se siente, por más que pueda implicar sentimientos a los que no se les presta la mayor parte de la atención, sino como en algo que se hace. En este sentido, se puede caracterizar a la confianza como la actitud práctica en la que alguien actúa de una manera que sólo tiene sentido si otras personas hacen otras cosas. En lo que sigue, entenderé la confianza de esta manera.

No perdamos de vista que, de acuerdo con la teoría de la racionalidad práctica que sirve de hilo conductor a esta reflexión, respecto de toda acción cabe examinar las creencias y valoraciones tácitas o explícitas implicadas en ella. De manera que lo que se hace al confiar implica también creencias y valoraciones que tienen lugar en sentimientos. Por ello, cuando la confianza se basa en una valoración explícita, se la puede caracterizar como la actitud de

actuar motivado por la esperanza de que ocurra algo deseado que depende también de otras personas.

La confianza no sólo hace posible colaborar con otras personas; sin confianza en la sinceridad de las expresiones no sería posible la comunicación ni el lenguaje, ni los actos sociales básicos que crean obligaciones y derechos a reclamar, empezando por las promesas. De ahí que en mi opinión la reflexión sobre la confianza pueda aportar matices sobre el fenómeno que Arendt (1972^a, 1972b) conceptualizó como poder, y que, a decir de esta pensadora, depende de la capacidad de prometer.

Quiero destacar dos rasgos de la confianza que ya han sido observados por varios pensadores y luego sugerir algunas de sus implicaciones a este respecto. El primero de ellos es que, cuando nuestra confianza se ve defraudada, solemos vivir esto como una traición. Mientras que el incumplimiento de la esperanza se vive como una mera decepción, el incumplimiento de la confianza se padece como una traición (Steinbock 2014, 197-222; Baier 1992, 110-112). Esto facilita distinguir la vulnerabilidad inherente a la confianza de la ingenuidad. No es que para confiar debamos tener creencias ingenuas, sino que al confiar hacemos cosas que nos vuelven vulnerables.

Podemos llevar el examen de este aspecto de la confianza un poco más lejos al sugerir que sentirnos traicionados implica imputar una responsabilidad a quienes asumimos que no respondieron adecuadamente ante la confianza que depositamos en ellos. Para desarrollar brevemente esta idea, es pertinente traer a colación la observación de Steinbock (2014, 214-215) de que saber que alguien confía en nosotros nos impone cierta demanda. Creo que una manera de poner esta observación en palabras más acordes con la perspectiva de fenomenología husserliana que aquí estoy asumiendo consistiría en decir que el conocimiento de que alguien confía en nosotros nos motiva a sentirnos obligados frente a esta persona, aun cuando no haya una petición de por medio.

En torno a este punto quiero sugerir que responder con una expresión a la confianza que alguien deposita en nosotros es ya llevar a cabo el tipo de acto social que el fenomenólogo Adolf Reinach identificaba con hacer una promesa. Para ello, basta con decirle a alguien – cuando percibimos que confía en nosotros– cualquier cosa que reconozca esa confianza sin rechazarla: “Está bien”, “No te preocupes”, “Yo lo hago”, etc.

El concepto de acto social se refiere al mismo fenómeno que el concepto más conocido de “acto de habla” de Austin (1962). Según Reinach (1989, 169-175), la promesa crea una situación normativa en la que quien promete asume explícitamente una obligación frente al destinatario de la promesa, quien adquiere un derecho a reclamarla. Como la confianza no puede tener una forma muy determinada antes de ser expresada y formulada lingüísticamente, Anette Baier tiene razón al señalar que la promesa es el gran artefacto social que hace posible delimitar exactamente en qué respecto y bajo qué condiciones se confía en alguien (Baier 1986, 245).

Por su sentido, la actitud práctica que identifico como confianza implica ciertos tipos de intenciones dóxicas (o relativas a creencias), axiológicas (o evaluativas) y prácticas, las cuales pueden ser tácitas o explícitas. Siguiendo de nuevo a Baier (1992, 111-112), podemos decir que la confianza implica la creencia en que la persona en quien se confía nos tiene buena voluntad y cuenta con capacidad para hacer adecuadamente aquello que se le confía. Implica, además, la resolución de hacerse vulnerable (Steinbock 2014, 202), esto es, la resolución de renunciar a hacer por nosotros mismos las cosas que le confiamos, así como a bajar la guardia frente a la amenaza de que nos tenga mala voluntad (Baier 1992, 145). Lo que quiero destacar aquí es que la confianza implica también la valoración positiva de lo que esperamos que ocurra al confiar. Esta valoración sólo es racional cuando es posible sentir la emoción correspondiente a la manifestación de dicho valor. Como ya he mencionado, esta emoción consistiría en la esperanza de que algo deseado ocurra gracias a acciones o actividades de las personas en quienes se confía.

De lo anterior se desprende que cuestiones básicas de racionalidad práctica en contextos sociales como las de qué y a quiénes debemos creer, o qué promesas debemos dar y guardar, a quiénes y de quiénes, tienen una dimensión específicamente emotiva que se puede explicitar: ¿qué esperanzas tenemos cuando asumimos que vale la pena creerle a alguien y con ello entablar un diálogo en una situación en particular? ¿qué esperanzas tenemos cuando nos decidimos a confiar en sus promesas y en todas las relaciones sociales que estas promesas hacen posibles?¹¹

¹¹ Para desarrollos de la idea de que la confianza juega un papel crucial en la constitución del mundo social, véase (2023 y 2025a).

Conclusión

En este escrito he buscado plantear que la consideración sobre las emociones es indispensable para entender el sentido pleno de las intenciones prácticas, que también implican creencias y valoraciones tácitas o explícitas, así como para poder criticar lo que hacemos o queremos hacer desde el punto de vista de su racionalidad. He tratado de mostrar que la experiencia de valores tiene lugar en emociones o, en otras palabras, que las emociones hacen posible la manifestación de distintos tipos de valores que atribuimos a nuestro mundo circundante y que nos motivan a actuar de distintas formas. Esta experiencia de valores es parte de lo que confiere racionalidad o sentido pleno a las acciones, pues no es racional ni tiene sentido hacer algo si uno no piensa que “vale la pena” hacerlo, es decir, si uno no piensa que con ello se realiza o preserva algo valioso. Lo anterior quiere decir que nos percatamos de que algo es valioso para nosotros precisamente al sentir ciertas emociones.

Según lo que he expuesto, las emociones son formas de aprehender o comprender sentimientos. No son juicios, sino experiencias sentimentales que se refieren a valores y que implican intenciones dóxicas (creencias) y motivan intenciones prácticas. Esta concepción de las emociones no es de Husserl, aunque he buscado desarrollarla a partir de análisis intencionales congruentes con su propuesta metodológica y pienso que resulta compatible con observaciones sobre ética y teoría del valor que he tomado de él.

La esperanza es una emoción especialmente relevante en la exposición de la tesis que he mencionado porque parece ser necesaria para actuar racionalmente o con sentido en contextos donde no hay certezas sobre las circunstancias en las que se actúa, ni sobre lo que ocurrirá o se realizará a través de ellas.

En el mundo real, es imposible tener certezas absolutas sobre las circunstancias en las que actuamos, sobre las consecuencias de nuestras acciones, e incluso sobre el sentido de estas acciones en la medida en que implican confianza en otras personas, pues confiar en alguien implica buscar hacer algo cuyo sentido depende de la inteligencia práctica y de las resoluciones, decisiones y acciones de aquellos en quienes se confía.¹² Esto quiere decir que

¹² Desarrollo este punto en Marín-Ávila (2025a, 1-12, 135-150, 185-204).

el sentimiento propio de la esperanza es una condición necesaria de la acción racional en el mundo real. Con todo, si lo propio de la esperanza como emoción es que se trata de una actitud en la que el interés dominante es sentimental y la atención se dirige ante todo a lo que se siente, entonces hay que decir que esta actitud suele emerger en contextos donde la incertidumbre es más bien elevada. Cuando uno no tiene certezas sobre lo que desea realizar, se vuelve especialmente importante evaluar la situación en la forma de la esperanza.

La confianza, por su parte, puede ser concebida, o bien como una forma de esperanza –a saber, esperanza en que los demás harán lo que esperamos–, o bien como una forma de actuar motivada por esta esperanza. He introducido algunas consideraciones breves para destacar el papel fundamental de la confianza en los actos sociales o de habla. Con ello, busqué sugerir que las emociones juegan también un papel fundamental en las acciones e interacciones que llevamos a cabo en la constitución de la dimensión social del mundo y en la creación y recreación de instituciones.

Referencias

- Arendt, H. (1972a). “Civil Disobedience”. En *Crises of the Republic* (pp. 49-102). Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. (1972b). “On Violence”. En *Crises of the Republic* (pp. 103-198). Harcourt, Brace and Company.
- Aristóteles. (2002). *Retórica*, traducción de Arturo E. Ramírez Trejo. UNAM.
- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomáquea*, traducción de J. Pallí Bonet. RBA.
- Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford University Press.
- Baier A. (1992). Trust. En Peterson, G. (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13 (pp. 107-174). University of Utah Press.
- Baier, A. (1986). Trust and Antitrust. *Ethics*, 96, no. 2, 231-260.
- Cherry, Myisha. (2019). Love, Anger, and Racial Injustice. En Martin, A. (Ed.), *The Routledge Handbook on Love in Philosophy* (pp. 157-168). Routledge.

- D'Arms, J. y D. Jacobson. (2000) The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, no. 1, 65-90.
- Drummond, J. (1995). Moral objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding. *Husserl Studies* 12, 165-183.
- Drummond, J. y S. Rinofner-Kreidl, eds. (2018). *Emotional Experiences. Ethical and Social Significance*. Rowman & Littlefield.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos. FCE.
- Husserl, E. (1952) *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, edición de M. Biemel. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973) *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, edición de S. Strasser. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1977). *Husserliana III- 1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband*, edición de K. Schuhmann. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*, edición de U. Melle. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de A. Serrano de Haro. Anthropos / UAM.
- Husserl, E. (2004). *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, edición de H. Peucker. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n Quijano. UNAM.
- Husserl, E. (2020a). *Husserliana XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gef6hl und Werte. Texte aus dem Nachlass (1896–1925)*, edición de U. Melle y Th. Vongehr. Springer.

- Husserl, E. (1954). *Erfahrung und Urteil*. Classen Verlag Hamburg.
- Keßler, K. y A. Staiti. (2010). Einstellung. En H-H Gander (Ed.), *Husserl Lexikon* (pp. 78-80). WGB.
- Lazarus, R. (1999). *Stress and Emotion: A New Synthesis*. Springer.
- Marín Ávila, E. (2023). Confianza Reflexiva. La reflexión sobre la confianza ante conocimientos y acciones sociales. *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, 141-157.
- Marín-Ávila, E. (2025a). *Sense and Uncertainty. A phenomenology of rational actions in an uncertain world*. Ohio University Press.
- Melle, U. (1990). Objetivierende und nicht-objektivierende Akte. En J. Ijsseling (Ed.), *Husserl-Aufgabe und Husserl Forschung*. Springer.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2018). *The Monarchy of Fear*. Simon and Schuster.
- Ortony, A., G. L. Clore y A. Collins. (1990). *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge University Press.
- Reinach, A. (1989). *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke*, editado por K. Schuhmann y B. Smith. Philosophia Verlag.
- Rinofner-Kreidl, S. (2021). Evaluative Experience: Intentional Complexity and Moral Teleology. En H. Jacobs (Ed.), *The Husserlian Mind* (pp. 377-393). Routledge.
- Steinbock, A. (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Northwestern University Press.
- Warren, N. de (2020). *Original Forgiveness*. Northwestern University Press.