



Título del artículo / Título do artigo: ¿Cómo se siente ser un ciudadano?

Autor(es): Miguel Moreno, Andrés Mejía

Año de publicación / Ano de publicação: 2016

DOI: 10.63314/PAIV1555

Citación / Citação

Moreno, M. & Mejía, A. (2016). ¿Cómo se siente ser un ciudadano?.
Ixtli: Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación, 3(5), 105-137.
<https://doi.org/10.63314/PAIV1555>



ALFE

Asociación Latinoamericana
de Filosofía de la Educación, AC



¿Cómo se siente ser un ciudadano?

Miguel Moreno

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
mf.moreno36@uniandes.edu.co

Estudia un Doctorado en Educación en la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Es Psicólogo, Especialista en Estado, Políticas Públicas y Desarrollo, y Magister en Intervención en Sistemas Humanos. Investiga en ciudadanía, psicología política, formación ciudadana, y ciencias de la complejidad social.

Andrés Mejía

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
jmejia@uniandes.edu.co

PhD en Gestión de la Universidad de Hull (Hull, Inglaterra). Miembro de la Red Internacional de Filósofos de la Educación (INPE), de la Sociedad Británica de Filosofía de la Educación (PESGB), y de la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación (ALFE). Investiga en formación ciudadana y ética, pedagogías críticas y pensamiento crítico en educación.

Resumen - Resumo - Abstract

Partimos de la idea de que a un modelo de ciudadanía corresponde un ethos que define al ciudadano ideal, y que supone maneras particulares de sentir o emocionar. Examinamos cuatro modelos de ciudadanía: liberal clásico, republicano cívico, demócrata deliberativo y demócrata radical. Proponemos que sus ciudadanos ideales se rigen,

Nosso ponto de partida é a ideia de que diferentes modelos de cidadania implicam ethos diferentes que definem o cidadão ideal, que por sua vez pressupõe diferentes emoções. Examinamos quatro modelos de cidadania: liberal clássico, republicano cívico, democrático deliberativo e democrático radical. Nós sugerimos que os seus

Our starting point is the idea that different models of citizenship entail different ethos that define the ideal citizen, which in turn presuppose different emotions. We examine four models of citizenship: classic liberal, civic republican, deliberative democratic, and radical democratic. We suggest that their ideal citizens will be guided, respectively, by love of

respectivamente, por amor a la ley (*nomofilia*), amor a la comunidad o a la patria (*oikofilia*), amor a la verdad (*epistemo-filia*) y a la justicia, y amor a sus grupos de pertenencia y al poder (*kratofilia*). Otras emociones políticas —como la indignación— y procesos emocionales —como la empatía— se orientan hacia diferentes objetos y actores de formas distintas según el tipo de amor que las encauza u orienta.

cidadãos ideais serão orientados, respectivamente, pelo amor de direito (*nomophilia*), o amor da comunidade ou do país (*oikophilia*), o amor da verdade (*epistemophilia*) e da justiça, e do amor aos grupos de pertencimento e de poder (*kratophilia*). Outras emoções políticos —como indignação— e processos emocionais —tais como a empatia— também são direcionados para diferentes objetos e atores de diferentes maneiras, canalizados diferencialmente por essas formas de amor.

law (*nomophilia*), love of community or of country (*oikophilia*), love of truth (*epistemophilia*) and of justice, and love of the groups one belongs to and of power (*kratophilia*). Other political emotions —such as anger— and emotional processes —such as empathy— are also directed towards different objects and actors in different ways, as channeled differentially by those forms of love.

Palabras Clave: emociones políticas, ciudadanía, liberalismo, republicanismo, democracia deliberativa, democracia radical

Palavras-chave: emoções políticas, cidadania, liberalismo, republicanismo, democracia deliberativa, democracia radical

Keywords: political emotions, citizenship, liberalism, republicanism, deliberative democracy, radical democracy

Recibido: 26/10/2015

Aceptado: 16/04/2016

Para citar este artículo:

Moreno, M. & Mejía, A. (2016). ¿Cómo se siente ser un ciudadano? *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*. 3(5). 105-137

¿Cómo se siente ser un ciudadano?

1. Introducción

Es bien reconocido en la mayoría de círculos académicos hoy en día que las emociones son esenciales para la vida política de los ciudadanos. Recientemente, la discusión parece haberse enfocado en el tipo de roles que ellas juegan. Por ejemplo, la identificación con un partido político se ve como un proceso afectivo que explica la adhesión a un grupo partidista (Burden y Klostad 2005). Los procesos emocionales que afectan la tolerancia también han sido investigados en relación con el agrado o desagrado con respecto a grupos de ciudadanos (Anceaux 2012, Halperin et al. 2013), así como con otras emociones como el odio, el miedo y la rabia (Halperin et al. 2013). Adicionalmente, se han estudiado las estrategias de regulación emocional en cuanto a su relación con actitudes tales como el conservatismo (Lee, Sohn y Fowler 2013) y la tolerancia (Halperin et al. 2013). Finalmente, varios estudios han indagado sobre la influencia de las emociones en la toma de decisiones políticas (Marcus 2002, Brader 2005 y Miller 2011).

Puede argumentarse que gran parte de estos trabajos se enfocan en algún aspecto que se asume como deseable para la democracia, y estudian de qué formas se involucran las emociones en él. Por ejemplo, se espera que los ciudadanos indaguen críticamente sobre los asuntos públicos y que construyan una posición acerca de los mismos sin ser manipulados, y de esta manera resulta de interés investigativo el rol de las emociones en el pensamiento crítico y en la manipulación. También se espera que los ciudadanos ideales se involucren en deliberación pública con otros o participen en actividades que busquen transformar aspectos de la sociedad, y por lo tanto se hace investigación que busque explicar qué emociones conducen a los ciudadanos a hacerlo. La tolerancia hacia otras culturas y formas de vida es otra característica considerada deseable en nuestras sociedades multiculturales, y de ahí que en algunas investigaciones busquen responder qué emociones acompañan la tolerancia y la intolerancia. En este artículo, sin embargo, nosotros tomaremos un camino diferente. En lugar de asumir la existencia de un ciudadano ideal, partimos de reconocer que existen diferentes concepciones de ciudadanía y modelos de ciudadano ideal, y a partir de ello indagamos sobre las emociones que harían parte de dichos modelos y concepciones.

Con este propósito, examinaremos cuatro tipos ideales de ciudadanía que son comúnmente usados en la literatura de la investigación sobre formación ciudadana (Sears y Hughs 1996, Westheimer y Kahne 2004, Abowitz y Har-nish 2006, y Cohen 2013): el liberalismo clásico, el republicanismo cívico, la democracia deliberativa y la democracia radical. Hablamos de *tipos ideales* en el sentido weberiano del término, como una herramienta conceptual para indagar sobre esos arreglos, señalando a qué poner atención de una manera coherente y significativa, pero que no pueden tomarse como existentes de una manera pura en ningún arreglo institucional real. Estos cuatro tipos ideales de ciudadanía involucrarían diferentes modos de experiencia vital y emocional del ciudadano y, en este sentido, nuestro texto también se enmarca en una discusión más amplia sobre el *ethos* del ciudadano. Este concepto se refiere a las prácticas individuales y colectivas (Anderson 2004), pero también a las disposiciones relacionales o sensibilidades que infunden nuestras creencias, costumbres, prioridades, hábitos y normas que animan a nuestras instituciones, organizaciones y prácticas (Howarth 2008). En tal sentido, entendemos que cada tipo ideal de ciudadanía promueve una forma particular de *ethos*.

2. Las emociones en la ciudadanía

2.1. Emociones, sentimientos y estados de ánimo

Las emociones han sido probablemente uno de los fenómenos de la psicología humana más difíciles de comprender. Durante siglos, filósofos y psicólogos han formulado diferentes propuestas para establecer la relación entre, por un lado, las emociones y, por el otro, las sensaciones, los juicios, la razón y el cuerpo, entre otros (de Sousa 2013). Es posible que esta diversidad conceptual se refleje también en los variados nombres dados a las emociones por diferentes autores a través de la historia: sentimientos, afectos, pasiones, además de emociones (o, en inglés, *sentiments*, *feelings*, *affects*, *passions* e *emotions*), todos parecen ser utilizados con matices diferentes, aunque no de una manera estable en el tiempo (Baier 1990).

Una clasificación básica sugiere una distinción de tres tipos de fenómenos relacionados: sensaciones (en inglés, *feelings*), emociones (*emotions*) y estados de ánimo (*moods*) (Baier 1990). Las emociones se referirían a un fenómeno complejo relacionado con varios elementos simultáneamente: una

experiencia subjetiva, una apreciación valorativa de la situación en la que se encuentra el individuo que se emociona, posiblemente unas alteraciones fisiológicas, y un conjunto de disposiciones tanto para la acción como para el desencadenamiento de otras emociones (Robinson 2007, de Sousa 2013). La experiencia subjetiva tiene que ver con lo que *se siente*; es decir, con las *sensaciones*. Como esta palabra puede aludir tanto a sensaciones corporales básicas (e.g. sensación de frío) como a estados emocionales del individuo (e.g. sensación de pánico), en la literatura más técnica se suele utilizar la palabra *sentimiento*, como una traducción de la palabra inglesa *feeling*¹. Este sentir, estas sensaciones o sentimientos, son el resultado del monitoreo que realiza el cerebro sobre su propio estado (Damasio 2005, Halperin et al. 2013). Algunos neuropsicólogos sugieren que no todos los procesos emocionales son percibidos o sentidos por el individuo; es decir, que no todos pasan el umbral necesario para ser experimentados conscientemente, lo cual apoya la idea de que emociones y sentimientos no son lo mismo (Marcus 2002, Robinson 2007). Las emociones son desencadenadas por la apreciación de la existencia de situaciones relevantes para el individuo, a las que hay que prestar atención, y la naturaleza de dicha relevancia determinará el tipo de emoción que se despliega. Así, por ejemplo, una apreciación de peligro nos pondrá en un estado emocional de miedo, mientras que una apreciación de daño hacia nosotros causado por otra persona nos podría llevar a un estado emocional de rabia. Aunque esta apreciación involucra procesos cognitivos, ella no es necesariamente, sin embargo, el producto de un acto deliberado y consciente y no puede por tanto considerarse como equivalente a un juicio o a una creencia en un sentido estricto (Robinson 2007). Es claro que las emociones interactúan con los juicios, pero dicha interacción no es directa ni obvia, y no comporta una equivalencia ni una subordinación de las unas a los otros². Ahora bien, esta dependencia y orientación de las emociones hacia la situación en la que se encuentra el individuo y en particular hacia algunos

¹ Es fácil confundirse aquí. En el lenguaje corriente emoción y sentimiento tienden a usarse indistintamente, aunque en ocasiones *sentimiento* parece reservarse a un tipo particular de emociones que, como el amor (distinto del enamoramiento) y la indignación, son más duraderas y no involucran necesariamente las alteraciones fisiológicas (como cambios de temperatura y PH de la piel, ritmo cardíaco, activaciones musculares de la cara, entre varias otras) a las que hace referencia Ekman (1999) cuando habla de emociones *básicas*, grupo éste que abarca el miedo, la rabia, la tristeza, la alegría, el asco y la sorpresa.

² Esta afirmación es contraria a las posturas adoptadas por diversos autores que, como Nussbaum, entienden que las emociones implican creencias de modo que, si las segundas cambian, llevarán a un cambio en las primeras.

aspectos de ella, hacen que éstas se refieran casi siempre a algún objeto; es decir, que sean *intencionales*: se ama o se siente lástima por alguien, uno se entristece de que una situación sea de una cierta manera, o siente miedo de que una situación pueda hacerse realidad. Esta apreciación valorativa de un objeto intencional también nos predispone a caer en otras emociones alrededor de dicho objeto, a percibirlo en la consciencia de maneras particulares, y a actuar de modos específicos consistentes con dicha valoración, aunque éstos no se den de maneras únicas (Marcus 2002).

Como lo mencionamos arriba, existen también los estados de ánimo, algunos de los cuales son el optimismo, la depresión, la plenitud y la irritabilidad. Éstos, al igual que las emociones, predisponen a los individuos a caer en otras emociones relacionadas, así como a actuar de ciertas maneras particulares (Baier 1990, Robinson 2007, Ekkekakis 2012). Sin embargo, a diferencia de ellas, los estados de ánimo no son acerca de un objeto en particular. En palabras de Baier, “los estados de ánimo, si son acerca de algo, parece que son acerca de casi todo” (1990, p.3, trad. nuestra).

2.2 Roles de las emociones en la ciudadanía

La relación entre las emociones y la ciudadanía también ha sido objeto de intenso debate. Desde posturas que sugieren que éstas deben ser reprimidas, mantenidas bajo control, disminuidas o ignoradas para así permitir la correcta apreciación racional de las situaciones que requieren de nuestro juicio moral, hasta posiciones que toman el placer y el sufrimiento como los criterios centrales para definir la moralidad y el bien ya sea individual o colectivo, parece difícil encontrar algún punto en común para hablar del papel de las emociones en la ética y la ciudadanía. No vamos a explorar estas discusiones aquí. Lo que requerimos, más bien, es una aproximación a los diferentes roles que las emociones pueden jugar en la ética y en la ciudadanía, que no adquiera demasiados compromisos teóricos con respecto a las posturas existentes —aunque, por supuesto, sea inevitable adoptar algunos—, y que nos permita luego ver cómo en esos roles las emociones se constituyen de maneras diferentes según el modelo de ciudadano del que estemos hablando.

Tomaremos inicialmente una estructura moral de las acciones que ejecuta el individuo *en tanto ciudadano*. Presentamos para ello un *mapa* de roles de las emociones involucradas en la acción moral. Ésta será sólo una breve descripción, simplificada, dado que dicho mapa se encuentra desarrollado en

otro lugar (Mejía, Almanza y Perafán 2013). El eje conceptual principal es la acción realizada por un individuo (un *ejecutor*). Esta acción tiene unas consecuencias que afectan a algunos individuos en la situación (unos *receptores* de la acción), dentro de los cuales puede encontrarse el ejecutor mismo. La acción y sus consecuencias son percibidas y comprendidas por otros (unos *entendedores*), quienes pueden a su vez producir juicios morales sobre las mismas (como *jueces*). A continuación, todos estos actores —ejecutores, receptores y entendedores-jueces— se convertirán en ejecutores de nuevas acciones, al menos en parte motivadas por sus roles en la acción presente. Estas acciones tendrán a su vez nuevos receptores y entendedores-jueces.

En lo que concierne al ejecutor, entendemos a las emociones como el motor o el proveedor de energía para la acción (Nucci 2003). Esto es, las emociones son concebidas como poseedoras de la fuerza necesaria para motivar nuestras acciones; de hecho, algunas investigaciones sugieren que las emociones y los procesos emocionales parecen ser más significativos que los procesos lógico-rationales puros, como determinantes o impulsores de la acción (Marcus 2002). Este atributo las pone en el centro de la discusión ética y política, porque nos empujarían a actuar o a dejar de hacerlo en el ámbito público de la ciudadanía.

Como receptor de alguna acción —es decir, sufriendo consecuencias de una acción realizada por alguien más o incluso por él mismo— las emociones, proponen algunos autores, deben ser incluidas en la ecuación moral. De esta manera, las emociones de alegría, terror, dolor, satisfacción, entre otras, que se producen en las víctimas y beneficiarios como consecuencia de alguna acción, ayudan a determinar, al menos en modelos éticos con alguna versión de consecuencialismo, el valor moral de la acción. La posición preutilitarista de Hutchison y las utilitaristas de todas las vertientes han enfatizado este rol. Pero uno no necesita ser un utilitarista estricto para aceptar que las consecuencias anticipables que mis acciones puedan producir sobre las emociones de otros, así como sobre las mías propias, deben tener *alguna* importancia para definir la moralidad de dichas acciones. Para nuestro análisis aquí, sin embargo, estas emociones son de interés específicamente en tanto inciden en las maneras en las que se comprende y se juzga el valor moral de la acción —es decir, en lo relacionado con los otros dos roles—; pero no en sí mismas, ya que no permiten hacer distinciones entre los tipos ideales de ciudadano.

Los otros dos roles propuestos para las emociones en relación con la ética tienen que ver con la forma en la que alguien puede entender las situaciones

humanas, reconociendo la dimensión moral de dichas situaciones. En primer lugar, como varios autores lo han señalado (Robinson 2007, Nussbaum 2013), a fin de que alguien comprenda una situación humana esa persona tiene que movilizar sus propias emociones. Una distinción importante subyace a esta idea: es diferente saber de qué se trata una situación, de comprender qué se puede sentir en esa situación. Para algunos, una comprensión del segundo tipo es indispensable, ya que la comprensión de alguien sobre una situación humana puede verse menguada si no es capaz de ver cómo se siente, aunque sea parcialmente, estar en esa situación. Y esto ocurre por medio del *emocionar* de la persona que ha de entender la situación —el entendedor— en varios modos. Uno es el proceso afectivo empático de llegar a sentir, al menos hasta cierto punto, lo que quienes sí están involucrados en la situación posiblemente sienten. Esto es lo que algunas veces se llama *contagio emocional* (Hatfield, Rapson y Le 2009) y puede jugar un rol central en la comprensión de la literatura (Robinson 2007) y en general de las historias humanas.

Otras emociones que parecen formar parte central de nuestra comprensión de las situaciones humanas son aquellas cuyo objeto intencional son los actores involucrados en la situación. Como tales, éstas no constituyen una experiencia vicaria del entendedor sobre la situación, sino que lo localizan en la posición de observador externo. Muchas emociones parecen jugar este rol, como por ejemplo la compasión, la ternura, la preocupación por el otro (Hatfield, Rapson y Le 2009), así como esas otras emociones a las que algunos autores se han referido como *sentimientos morales* (Hoyos 1996), evocando el tratamiento que les da Adam Smith, o, en los términos usados por Strawson (1962), *actitudes reactivas*. Estas emociones parecen involucrar un tipo de juicio moral. Strawson discute al menos tres ejes básicos cuyos polos pueden ser señalados pero que incluyen varias otras las posibilidades en medio de los extremos: culpa-orgullo, resentimiento-gratitud e indignación-admiración. Y es precisamente porque éstas implican juicios morales, que la experiencia de estas emociones ubica al individuo en el rol de juez del valor moral de las acciones ciudadanas. En el primer eje —culpa-orgullo— el juez y el ejecutor son una misma persona; en el segundo eje —resentimiento-gratitud— el juez es el mismo receptor; y en el tercer eje —indignación-admiración— el juez es un entendedor diferente del ejecutor y del receptor. Es importante notar aquí que estas emociones tienen, en el ámbito de lo ciudadano, unos elementos constitutivos que las diferencian de aquéllas en un ámbito exclusivamente moral. Para Mouffe, por ejemplo, lo político se basa en la constitución de identidades colectivas, las cuales implican “la creación de un ‘nosotros’ que

sólo puede existir a partir de la demarcación de un ‘ellos’” (2008, 92, trad. nuestra). En esta misma línea, Ruitenberg sugiere que lo político nos remite a las relaciones de poder en una sociedad y a nuestra visión de justicia, y que por lo tanto es necesario “distinguir entre emociones en nombre de ellos mismos [los ciudadanos] y emociones en nombre de una colectividad política, es decir, en nombre de visiones de un orden social” (2009, 276, trad. nuestra). Estas consideraciones llaman la atención sobre al menos dos aspectos de las emociones políticas: en primer lugar, sus objetos intencionales se distinguen de los de las emociones morales porque se encuentran en el ámbito de lo político: de las relaciones de poder en la sociedad, de los asuntos de justicia, libertad e igualdad; en segundo lugar, dada la centralidad de las identidades colectivas para lo político, son claves las emociones relacionadas con la identificación del ciudadano con unos u otros grupos sociales y colectividades.

Ahora bien, estamos diciendo que todo individuo experimenta emociones alrededor de su vida ciudadana, que se pueden entender dentro de los roles descritos arriba. Sin embargo, lo que distingue a unos ciudadanos de otros —y a unos tipos ideales de ciudadano de otros— es los objetos intencionales a los que dichas emociones se dirigen. Es decir, diferentes situaciones van a ser objeto de temor (para el ciudadano como ejecutor), o de indignación (como juez), por ejemplo, para diferentes ciudadanos. Estos objetos intencionales a su vez dependen de ciertas emociones o sentimientos más generales, que disponen a los ciudadanos de modos diversos frente a situaciones, acciones y otros actores ciudadanos. Trabajaremos aquí principalmente con dos clases de dichas emociones o sentimientos fundamentales: el *amor* y el *reconocimiento*.

En este contexto de la ciudadanía, Callan caracteriza el amor en términos de generosidad emocional hacia el objeto amado, más allá del mérito que el objeto tenga en sí mismo. Una de las consecuencias de dicha generosidad aparece en el hecho de que el amor implica una apreciación intrínseca, no instrumental, del objeto amado; es decir, se ama dicho objeto por sí mismo y no sólo por los efectos prácticos que pueda tener para la vida ciudadana. Para él, dos características principales definen el amor: estabilidad y constancia. La primera es esencial porque explica la duración del apego al objeto. La segunda implica un cierto tipo de lealtad o una “voluntad general de incurrir en costos significativos por causa del objeto amado” (2006, 528, trad. nuestra). Como lo veremos más adelante, diferentes modelos de ciudadanía esperan o asumen en el ciudadano ideal, el amor a ciertos objetos propios de lo político tales como la ley, la patria, la verdad, la justicia o el poder.

Por su parte, el reconocimiento puede entenderse como un tipo de proceso o acción pública mediante la cual se otorga una cierta “validez social” a otro (un conciudadano), y que cuenta con un componente emocional fundamental (Honneth 2001 y 2007). Para Honneth, existen varios tipos de reconocimiento que dependen de la manera en la que el *reconocedor* se posiciona frente al *reconocido*, y que comportan diferentes sentimientos frente a él. Él menciona tres tipos fundamentales (aunque reconoce que puede haber más), que pueden asociarse a las emociones o sentimientos de amor (personal), de respeto, y de solidaridad. El amor (personal) opera principalmente en las relaciones personales con los cercanos, y por tanto su significancia aparece más en la ética que en la política. Las otras dos emociones operan en un nivel más abstracto, ya que se dirigen a conocidos y desconocidos en un sentido más colectivo, aunque por supuesto se expresan en las interacciones personales, con individuos particulares, en la vida cotidiana. De ahí su carácter político. El respeto puede entenderse desde una postura kantiana como relacionado con el reconocimiento del otro, cualquier otro, como un ser con dignidad. De esta manera, es aplicable universalmente y su no aplicación hacia algún grupo implica una actitud de des-humanización (Rorty, 1998). El sentimiento de solidaridad puede entenderse en cierta medida como intermedio entre el amor y el respeto. No es estrictamente personal, como el amor, pero tampoco es universal como el respeto: en su lugar, se aplica de forma local a los miembros de grupos sociales a los que pertenece el ciudadano y con los cuales se identifica (Heyd, 2015; Ronge, 2015)³. En palabras de Heyd, “la solidaridad caracteriza una actitud hacia otros individuos que son mayoritariamente extraños pero que comparten algunos rasgos, metas o intereses, y un destino colectivo” (2015, p. 56, trad. nuestra). La solidaridad puede ocurrir tanto de forma simétrica —es decir entre pares, o ciudadanos que se encuentran en una situación similar— como asimétrica —cuando unos ciudadanos reaccionan ante el hecho de que algunos de sus conciudadanos, pero no ellos mismos, están siendo afectados por una situación particular— (Ronge, 2015). Como lo veremos en la sección siguiente, al igual que el amor, el reconocimiento en sus diversas formas incide en las diferentes maneras en las que los ciudadanos sienten y actúan frente a otros ciudadanos.

³ Esta formulación no es compartida por todos. Por ejemplo, Sweet (1996) propone, a partir de las ideas de Maritain, una solidaridad basada en los derechos humanos. Nosotros preferimos hablar en este caso de respeto, y guardar el término solidaridad para formas de uso más comunes en la literatura especializada

3. Cuatro tipos ideales de ciudadanía y sus emociones

Discutiremos ahora cuatro tipos ideales de ciudadanía y sus emociones características. Esta clasificación proviene de las utilizadas por otros autores (p.e. Westheimer & Kahne, 2004; y Abowitz & Harnish, 2006), y que en nuestra opinión abarcan un conjunto suficiente de elementos de análisis para el estudio la formación ciudadana, debido a la amplitud de preguntas que responden de maneras diferentes y a su correspondencia —al menos parcial— con ideales expresados tanto oficialmente en Latinoamérica y Colombia, como en propuestas contrahegemónicas. Sin embargo, no pretendemos sugerir que estos modelos cubren todo el abanico de diferentes aspectos de la ciudadanía que pueden resultar relevantes para indagar en nuestras sociedades actuales o en fenómenos de formación ciudadana. Se trata del liberalismo clásico, el republicanismo cívico, la democracia deliberativa y la democracia radical. Al final de esta sección se presenta, en la tabla 1, la síntesis comparativa de estos modelos ideales de ciudadanía, sus emociones fundamentales (amor y reconocimiento) y los procesos emocionales para diferentes roles en la acción.

3.1 Liberalismo clásico

Aunque la palabra *liberalismo* se usa de múltiples maneras, hay algunas nociones básicas que son comunes a todos o a la mayoría de sus usos, como aquellas relacionadas con individualidad, pluralidad, libertad, dignidad y derechos. Según Zakaria (1994), el principio liberal fundamental es que la libertad es normativamente básica, razón por la cual cualquier restricción sobre la misma debe ser justificada. Se sustenta además en la premisa de que cada persona es un individuo cuya dignidad es el valor más alto posible y que cada quien es diferente de otros biológica y culturalmente, y en especial en su derecho intrínseco a definir sus propias ideas de qué es una buena vida y cómo puede alcanzarla. Así, los individuos deben ser libres para perseguir sus propias visiones de vida buena. El tema político principal para la ciudadanía es cómo pueden coexistir diferentes ideales de vida, dado que lo que una persona hace para alcanzar sus propios objetivos puede afectar la vida de los demás. Un mecanismo fundamental para que esto ocurra es la garantía de derechos y libertades, cuya expresión contemporánea más importante es la Declaración Universal de Derechos Humanos. Pykett, Saward y Schaefer (2010) han planteado lo anterior en forma sencilla: “Los liberales ven a los buenos ciudadanos como individuos, con derechos y libertades, que respetan

los derechos y libertades de otros mientras persiguen sus propios intereses” (p 524, trad. nuestra).

Esta descripción sugiere un punto importante, que Mouffe ha formulado en términos de que el liberalismo carece de un adecuado entendimiento de lo político, lo cual lo lleva a negarlo: “El pensamiento liberal debe necesariamente ser ciego a lo político debido a su individualismo, el cual hace que sea incapaz de entender la formación de identidades colectivas” (2005a, 91). El liberalismo pretende resolver desde el comienzo los posibles conflictos que se podrían presentar entre los ciudadanos, por medio del establecimiento de condiciones mínimas para la vida compartida, expresadas en términos de derechos y responsabilidades. En palabras de Nussbaum, “las emociones [pueden] apoyar los principios básicos de la cultura política de una sociedad que aspira a ser mejor pero que es imperfecta, la cual es un área de la vida en la que puede esperarse que todos los ciudadanos coincidan, si aprueban normas básicas de respeto igualitario: el área de lo que Rawls ha llamado el ‘consenso traslapado’” (2013 part II, pos.143, trad. nuestra). Como dichas condiciones implican restricciones a las libertades de los ciudadanos, deben ser mínimas; pero una vez establecidas ya no es necesaria la política, la cual supone la lucha por la definición del tipo de sociedad en la que vamos a vivir. En este tipo de liberalismo, los conflictos entre los ciudadanos se resuelven apelando a las condiciones mínimas acordadas desde el comienzo; pero esto no es ya el campo de lo político sino de lo legal (Mouffe 2005).

Es interesante notar que esta formulación del liberalismo como carente de política se contrasta con la postura recientemente planteada por Nussbaum (2013), según la cual el ciudadano liberal está comprometido profundamente en la vida política al buscar construir una sociedad en la cual los principios liberales se apliquen para todos. Nussbaum explora qué se requiere de los ciudadanos para alcanzar una democracia con bases liberales sólidas, y concluye que un conjunto de emociones, que incluyen la compasión y el amor a la patria, son esenciales para ello. No evaluaremos aquí el argumento de Nussbaum; sin embargo, en nuestro análisis no consideramos directamente esas emociones ya que lo restringimos a aquellas necesarias para *sostener y operar*, en vez de *alcanzar*, una sociedad liberal clásica. El ciudadano liberal de Nussbaum es un agente políticamente activo solamente porque la sociedad en la que vive está lejos de ser verdaderamente liberal. Sin embargo, diríamos con Mouffe, en una sociedad liberal en pleno derecho no habría necesidad de política.

En esta sociedad liberal clásica el amor a la ley, o *nomofilia*, que incluye el amor a los derechos y responsabilidades básicas, podría jugar un rol central en la vida del individuo como ciudadano. La *nomofilia* sería el medio principal para incorporar en él la universalidad requerida de la ley en una sociedad liberal. Como lo menciona Douzinas (2009, 49, trad. nuestra), “[Kant] inaugura la *nomofilia* de la modernidad al insistir en que la ley y el derecho vayan primero que cualquier concepción del bien o de la virtud, y concibe la ley como una moralidad positiva”⁴. La ley representa en este caso la voluntad mínima, básica para la convivencia de múltiples formas privadas de persecución de ideales de vida, de todos los ciudadanos. Como lo han señalado diferentes autores proponentes de una ética del cuidado, al representar a todos los ciudadanos, universalmente, la ley en el modelo liberal en realidad se convierte en una entidad abstracta que deja las relaciones afectivas entre las personas como algo inocuo políticamente, remplazándolas en su función de preservación de la convivencia o promoción de una vida en común (Held 2006, Hunter 2013). Por esta misma razón, puede verse a la ley y en particular a los derechos fundamentales como la respuesta liberal a la dificultad, si no imposibilidad, de *afectivamente* preocuparse y ocuparse de la humanidad.⁵

Nussbaum también ha hecho énfasis en la necesidad del amor a la ley, aunque no haya desarrollado esa idea detalladamente (2013, Part II, pos.157, trad. nuestra): “Un Estado liberal les pide a sus ciudadanos, quienes tienen diferentes concepciones generales del sentido y propósito de la vida, que se superpongan y acuerden un espacio político compartido, el espacio de principios fundamentales e ideales constitutivos. Pero entonces, si estos principios pretenden ser eficaces, el Estado tiene la obligación de promover el amor y la devoción a esos ideales.” En este sentido, la *nomofilia* sería el

⁴ Por supuesto, la moralidad positiva contenida en la idea de la ley moral universal kantiana va más allá de los mínimos de convivencia que requiere una sociedad liberal. Aquí solamente queremos resaltar la función universalizante de la *nomofilia*, la cual es indispensable en un modelo liberal que se rehusa, como lo ha señalado Mouffe, a trazar fronteras nosotros-ellos al interior del género humano.

⁵ Moore (1999) ha argumentado en contra de la oposición entre una ética del cuidado y un modelo liberal, sugiriendo que la formulación liberal de Rawls presupone el cuidado. No hay espacio en este documento para examinar con cuidado su argumento; sin embargo, queremos señalar que en nuestra opinión este cuidado, por lo abstracto y universal, termina siendo más de carácter *nomofílico* que relacionado con unos lazos afectivos genuinos. La diferencia se encuentra en el destinatario del cuidado, que no es ya, aquí, un ser humano concreto. Algo similar podría decirse sobre el argumento de Spring (2011) de que existen derechos que expresan las preocupaciones de una ética del cuidado.

principal motor global del ideal liberal del *ciudadano-ejecutor*. Por supuesto este amor se correlaciona con otras emociones que se despliegan de manera correspondiente, con lo cual el ciudadano sentirá ansiedad, frustración, rabia, miedo, tristeza, entre otras, con la violación de la ley, a la vez que alegría, satisfacción y entusiasmo, entre otras, por su cumplimiento. Dichas emociones contribuyen a la ejecución de acciones relacionadas con el mantenimiento y la restitución de la ley (Marcus 2002).

El amor a la ley podría jugar posiblemente dos roles aquí: restringir las acciones cotidianas del *ciudadano-ejecutor* en la búsqueda de sus proyectos y bienes personales, de modo que los lleve a cabo dentro de los límites definidos por los derechos de otros ciudadanos, y motivar las acciones orientadas hacia la restauración de leyes y derechos violados. El primero de estos roles se refiere a la acción individual llevada a cabo en la búsqueda de ideales privados de vida buena, y el amor a la ley serviría para fijar límites a estas acciones. En el segundo rol, el amor a la ley sería consistente también con la emergencia de sentimientos morales como la culpa —cuando el ciudadano ha violado los derechos de alguien—, el resentimiento —cuando alguien más ha violado sus derechos— y la indignación —cuando alguien ha violado los derechos de otra persona—. En este caso ya nos estamos refiriendo al *ciudadano-juez*. Los sentimientos morales positivos como el orgullo, la gratitud y la admiración moral políticamente también jugarían un papel en los momentos de restaurar los derechos que han sido vulnerados; sin embargo, su protagonismo aparece enmarcado principalmente en los proyectos privados de los ciudadanos, ya fuera del ámbito político, dado que es de allí donde se encuentran los ideales de una buena vida y la fuente de sentido para la misma. Y, como Rorty lo ha argumentado (1989), sólo muy raramente los proyectos privados consisten en asumir los deberes morales positivos hacia los demás ciudadanos; es decir, la mayoría de nosotros no definiría su búsqueda privada de la felicidad en términos del logro del bien de los demás. Ahora bien, es importante decir que las emociones del ciudadano-receptor no jugarían un rol particular en la ciudadanía, excepto por los sentimientos morales que puedan convertirse en motor de la acción: la violación de los derechos de alguien estaría mal en sí misma, sin tener en cuenta las consecuencias emocionales de dicha violación. Como ya lo mencionamos antes, esta sociedad liberal representada aquí remplacea con leyes la necesidad social de la creación de lazos afectivos entre los ciudadanos. Por esto, no habría necesidad de sentir empáticamente lo que sienten esos otros cuyos derechos han sido violados así como tampoco sería necesaria la compasión o simpatía hacia ellos, porque bastaría el amor a la ley para cumplir la función emocional consistente con el universalismo

y la igualdad en la dignidad que el liberalismo demanda. De esta manera, el *ciudadano-entendedor* del liberalismo clásico no necesita movilizar sus propias emociones para comprender las situaciones por las que pasan otros. Solamente necesita saber que los derechos de alguien han sido vulnerados.

En términos de reconocimiento, el ciudadano liberal clásico únicamente estaría en disposición de respetar a sus conciudadanos. El respeto, como lo expone Honneth (2001 y 2007), es un sentimiento que se dirige a todas las personas por igual, por lo cual sería el correlato emocional de los derechos. Esta forma de entender el respeto se vincula con la postura kantiana sobre esa emoción, que resulta ser el incentivo para la acción moral, junto con el deber; se dirige a la ley, y por medio de ella a las personas por ser parte de la humanidad (Drummond, 2006).

3.2 Republicanismo cívico

Un elemento común a las diferentes formas de republicanismo es posiblemente la centralidad del *involucramiento cívico* por parte de los ciudadanos en su comunidad. Peterson (2011) distingue dos formas contemporáneas de republicanismo, según el carácter de dicho involucramiento. La primera, el republicanismo *instrumental*, para el cual un valor primario es la libertad que deben tener los ciudadanos de la dominación por parte del Estado, tomaría el involucramiento cívico como un mecanismo de participación que precisamente permite evitar dicha dominación. Como lo señala Hinchliffe (2013), termina siendo difícil distinguir entre este tipo de republicanismo y el liberalismo, debido a la centralidad de la idea de libertad y a la aparentemente algo inocua diferencia postulada por Peterson entre libertad de la dominación del Estado (buscada por los republicanos) y libertad de interferencia de parte del Estado (buscada por los liberales). La segunda forma de republicanismo, el *intrínseco*, se acercaría mucho más al comunitarismo al proponer ese involucramiento como un valor en sí mismo, constitutivo de la identidad de los ciudadanos. Aquí nos proponemos examinar este modelo más cercano al comunitarismo, ya que podría ser más arquetípico del republicanismo como es concebido por otros autores (p.e. Westheimer y Kahne 2004, o Abowitz y Harnish 2006), a la vez que por ser más diferenciado del modelo liberal.

En contraste con el liberalismo clásico, para los republicanos cívicos la solidaridad permea las relaciones cotidianas y la defensa de su propia comunidad, porque los conciudadanos son vistos mutuamente como importantes. Esta

importancia se basa en la historia, los amigos y enemigos, las leyes y las esperanzas, entre otras cosas que se comparten (Abowitz y Harnish 2006). Al mismo tiempo, las relaciones entre los ciudadanos conforman una distinción nosotros-ellos basada en membresía o pertenencia, que se concreta en términos de la participación como un deber. Abowitz y Harnish lo expresan así: “Los republicanos cívicos desean promover una identidad cívica entre los jóvenes, que se caracteriza por un compromiso con la comunidad política, respeto por sus símbolos, y una participación activa en la búsqueda del bien común” (2006, 657, trad. nuestra). De esta manera, la principal preocupación de los ciudadanos es la nación (Nussbaum 2013), no entendida de forma abstracta sino en términos de una comunidad y una red de relaciones concretas (Callan, 2006). Las principales virtudes serían el patriotismo, el auto-sacrificio, el respeto y la lealtad (Abowitz y Harnish 2006). Aunque los derechos son importantes, no tienen tanto peso como los valores comunes, los cuales son el pegante que mantiene los lazos sociales. La responsabilidad y la participación, por tanto, se vuelven centrales en la búsqueda de un bien común.

En cuanto a las emociones propias del republicanismo cívico, una frecuentemente citada es el amor a la patria o patriotismo, que aquí denominamos *oikofilia* ⁶, que también que se constituye en motor para la acción cívica. Éste es explicado como un compromiso generoso con “un lugar particular y la comunidad que vive allí y que se extiende a lo largo de muchas generaciones en el pasado y el futuro” (Callan 2006, 532, trad. nuestra). Como lo vimos antes, el amor implicaría constancia –una disposición a incurrir en costos significativos en pro de lo amado– y por esto estaría directamente relacionado con la lealtad ⁷. Además de amor, la *oikofilia* puede incluir una identificación personal con la patria, la preocupación por su bienestar y el deseo de sacrificarse para promover su bien (Kodelja, 2011). En el patriotismo hay una distinción importante: patriotismo extremo y moderado, que

⁶ Es importante mencionar que, en este trabajo y de manera consistente con sus propósitos, tomamos el patriotismo como una forma de ser en relación con una comunidad a la que se pertenece, que no necesariamente coincide con los bordes políticos o geográficos de un Estado en particular.

⁷ Algunos autores hablan de la lealtad como una emoción o sentimiento (Druckman, 1994). En aras de la claridad, preferimos entender la lealtad como un tipo de comportamiento que puede estar relacionado con diferentes emociones o sentimientos, incluido el amor.

a su vez se teje en torno a los debates de la obligación y la virtud, y de la necesidad e inaceptabilidad de educar para ello. El patriotismo extremo se puede entender como la preocupación exclusiva por los intereses de la patria y de los compatriotas, que requiere que uno promueva los intereses de su patria por cualquier medio, incluso a expensas de otros países y sus gentes. Por su parte, el moderado permite a la gente promover los intereses de su patria sólo si estos están de acuerdo con principios morales universales. Los patriotas moderados no están obligados a apoyar a su patria incondicional y acríticamente, sino que se espera que la juzguen en múltiples dimensiones (Kodelja, 2011). Es a este patriotismo al que nos referimos aquí.

Para el *ciudadano-ejecutor*, la *oikofilia* se constituye en el principal motivador de su participación en pro del bien de la comunidad, que bien podríamos entonces llamar participación cívica o comunitaria. Por ejemplo, Callan (2006) sugiere que en el caso de una catástrofe, la reconstrucción de la nación es posible gracias a que las acciones estarían inspiradas en este amor y en otras emociones relacionadas. La ansiedad, al igual que sentimientos morales como la indignación, podrían desencadenarse cuando los derechos y el bienestar propios y de los conciudadanos estén en riesgo, pero esto no se espera frecuentemente en la interacción diaria a menos que la patria o la comunidad se encuentren en peligro. En este último caso, una autonegación orgullosa es lo que todo ciudadano debe sentir para actuar en defensa de la patria. El aprendizaje a través del servicio y otras propuestas pedagógicas tanto de trabajo solidario con los conciudadanos que se encuentran en malas condiciones como de mejoramiento general de los espacios de cohabitación de la comunidad, entre otros, se constituyen en una base para la formación ciudadana republicana (Westheimer y Kahne, 2004, Abowitz y Harnish 2006).

Como se puede ver, dentro del republicanismo la distinción nosotros-ellos es crucial, porque marca los límites de la comunidad de la cual se deriva la identidad propia y con la cual se asume una responsabilidad. Para el *ciudadano juez* republicano esto no es diferente: un republicano cívico puede ser más sensible y compasivo con los miembros de su propia comunidad que con los extranjeros (en Kodelja, 2011). Es importante notar que, a diferencia del ciudadano liberal, el republicano deriva su identidad de la comunidad a la que pertenece y no sólo define su proyecto de vida buena en ella sino en gran medida *acerca de y por ella*. En términos de Sandel, los individuos “conciben su identidad como definida en cierto grado por la comunidad de la que forman parte” (2010, 150). Debido a esto, la defensa de la comunidad y la promoción del bienestar de la misma son una fuente de realización per-

sonal, con lo cual los sentimientos morales positivos —como el orgullo, la gratitud y la admiración moral— encauzados en esa dirección comunitaria, juegan un papel crucial en su rol de *ciudadano-juez*. Lo público es en este caso simultáneamente social y político, dado que la vida pública, aquella en la que el ciudadano se encuentra con otros y demuestra su valía, es para el republicano cívico un espacio sumamente importante en su vida. De ahí que la formación ciudadana en este modelo tenga como uno de sus ejes centrales el trabajo comunitario voluntario, tal como lo señalamos arriba. Es interesante que la idea de Rorty (1989) de una distinción tajante entre los fines privados de realización personal y los fines públicos de solidaridad con los demás, colapsa en este modelo ciudadano. La vida pública, aunque no necesariamente política, es al menos parcialmente constitutiva de la vida privada en este modelo.

Como aclaración, vale la pena decir que el republicanismo cívico no necesita de un trasfondo religioso, ya que basaría los proyectos de vida de los ciudadanos en el amor a la patria y no necesariamente a un dios. Se necesita, eso sí, un trasfondo cultural común al que los ciudadanos puedan remitirse para definir su propia identidad y del cual obtengan un sentido de pertenencia. En esto, una religión común ayuda, pero no es indispensable. De aquí podemos ver la importancia de otra emoción que se constituye en base para la *oikofilia*, y que en ese sentido es primaria: se trata de lo que algunos autores llaman *sentido de pertenencia* (Marsh et al. 2007), y cuya ausencia produce, en la expresión de Walton y Cohen (2007), *incertidumbre de pertenencia* (*belonging uncertainty*). Algunos dispositivos pedagógicos de la formación ciudadana republicana como el reconocimiento y aprendizaje de símbolos nacionales o comunitarios y la participación en rituales alrededor de ellos son importantes para afianzar el sentido de pertenencia, aunque por supuesto el establecimiento de relaciones personales con miembros de la comunidad, alrededor de sus espacios sociales, es también un imperativo.

Es importante ver que este republicanismo cívico se ubica en un punto intermedio entre, en un extremo, el universalismo propio del liberalismo y la abstracción a la que como consecuencia se ve abocado ese modelo, y en el otro, un personalismo puro en el que el individuo sólo establece relaciones personales afectivas y por lo tanto no se constituye como ciudadano propiamente dicho, en un sentido político. De esta manera, la patria y la comunidad se configuran como elementos intermedios entre el nivel de las relaciones personales y el de las relaciones con principios e ideales abstractos. Por esta razón, en el republicanismo cívico se mezclan tanto elementos abstractos

como la *oikofilia*, como elementos concretos afectivos relacionales. De ahí el papel de la empatía en sus diferentes formas tanto para el *ciudadano-ejecutor* —especialmente la compasión como motor para la acción solidaria— como para el entendedor —especialmente el contagio emocional—.

Finalmente, el ciudadano republicano cívico, como ya se ha expresado anteriormente, reconocería a sus compatriotas con un sentimiento de solidaridad, siguiendo la tipología de Honneth (2001 y 2007). Como lo mencionamos antes, la solidaridad es una emoción *local*, por lo cual se concentra en un grupo al que pertenece el ciudadano (p.e. la nación). Al hacerlo, en algunos casos puede conminar a entrar en oposición con otros grupos: la solidaridad entre trabajadores supone una oposición a los grupos burgueses dueños del capital; la solidaridad entre mujeres feministas supone una oposición a los grupos patriarcales en la sociedad (Heyd, 2015).

3.3 Democracia deliberativa

La raíz de la democracia deliberativa es la idea de una asociación democrática determinada por razonamiento y argumento públicos (Cohen, en Cunningham 2002). En palabras de Mouffe (2000, 3, trad. nuestra), “su planteamiento central es que es posible, gracias a procedimientos adecuados de deliberación, alcanzar formas de acuerdo que satisfagan tanto la racionalidad como la legitimidad democrática”. De esta manera, el propósito de la democracia deliberativa es “animar a los ciudadanos a buscar consenso acerca de los bienes comunes” (Cunningham 2002, 165, trad. nuestra); es decir, la deliberación es entendida como un mecanismo para tomar decisiones colectivas, y los bienes comunes como aquellos que proveen una mayor justicia para la comunidad.

Una versión popular de la democracia deliberativa es de autores como Habermas y Benhabib, y que puede caracterizarse como *discursiva* (Cooke 2000). En ella, la deliberación consiste en la expresión razonada sobre asuntos y normas específicas, en foros públicos en los que los participantes adquieren habilidades para participar de manera libre e igualitaria, y pueden formar preferencias informadas. En los términos de Cooke, esto implica “un proceso de ‘adopción de roles ideales’ en el cual se fuerza a los participantes a imaginar qué contaría como una buena razón para todos los demás involucrados o afectados por las decisiones que se están discutiendo” (949-950, trad. nuestra). Puede además considerarse *procedimentalista* porque define

la democracia en términos de los procedimientos que usan los ciudadanos para llegar a las decisiones sobre la vida en común (Benhabib 1996), los cuales deben garantizar que éstos puedan usar su capacidad de razonar, para así liberarse de la tradición y la costumbre, con una pretensión universal (Habermas 1996).

Una breve aclaración antes de presentar el *ethos* del ciudadano democrático deliberativo: es común caracterizar la postura habermasiana —en oposición a la foucaultiana— como una incompatible con la idea de *ethos*, debido a su énfasis en los procedimientos comunicativos argumentativos que buscan la universalidad (Anderson 2006). También, como una propuesta desapasionada debido a su énfasis en la racionalidad (Mouffe 2000). Sin embargo, puede argumentarse que ella sí comporta un cierto *ethos*, *precisamente en el desarrollo de actitudes consistentes con el universalismo y sus implicaciones* (Weithman 2005, Anderson 2006). Es en este marco que pretendemos a continuación explorar la vida emocional del ciudadano democrático deliberativo. Es interesante que, según Anderson (2006), Habermas mismo oscila entre tomar el universalismo como una forma de *ethos*, y tomarlo como algo opuesto.

El procedimiento de deliberación mismo y su función para la democracia sugieren que, como *ejecutor*, un ciudadano democrático deliberativo se motiva por el amor a la verdad —que puede definirse intersubjetivamente— y a la justicia. Por tanto, la deliberación en un foro público permite, bajo las condiciones comunicativas correctas para la participación, la búsqueda de la verdad sobre lo justo, en forma de consenso. Así, la deliberación ocurre acerca de la justicia. En ese caso, el amor a la justicia motiva la acción ciudadana como asunto en sí mismo y después, cuando se alcanza el consenso, da un incentivo para actuar coherentemente con la verdad justa. El amor sería una motivación para un ciudadano deliberativo siempre que comparta esta pasión con otros y con ellos pueda emprender la búsqueda de la verdad sobre la justicia.

Como lo señala Marcus (2002), la ansiedad juega un papel importante para motivar al ciudadano a evaluar las consecuencias emocionales en la ecuación moral, que además hace más fácil escapar de los hábitos y así emprender la búsqueda de nueva información acerca del asunto en cuestión, como ya Habermas lo proponía. Es por esto que Marcus considera que la ansiedad es una emoción que promueve la racionalidad en procesos de toma de decisiones. En el modelo democrático deliberativo ideal, sin embargo, esta ansiedad provendría de un amor a la justicia y no solamente del interés privado o de

actores o grupos sociales particulares.

Para el ciudadano como *entendedor*, como lo sugiere Mendelberg (2002), la empatía resulta fundamental. Ella señala dos razones para ello, una de las cuales proviene de un aspecto más bien práctico de la deliberación: ésta ocurre la mayor parte del tiempo en grupos pequeños, por lo cual el número de participantes y la representatividad son aspectos críticos para los foros públicos, especialmente cuando el consenso es una meta. Como es imposible recibir y tomar en cuenta las voces de todos los interesados, esto puede llevar a la exclusión. La segunda razón se encuentra de manera tal vez más intrínseca en el modelo de democracia deliberativa por su ideal de justicia. Para ser justo es necesario comprender las vivencias o experiencias de los otros en una comunidad, y la comprensión de las situaciones humanas pasa por un involucrarse emocionalmente, empáticamente, con sus actores (Robinson 2007). Ahora bien, es importante notar que esta formulación conlleva una revisión del modelo más racionalista de deliberación, ya que, aunque las emociones pueden declararse en una conversación, la discusión anterior sugiere que es necesario *experimentarlas* para poder comprender las situaciones. Y experimentarlas no es lo mismo que reconocerlas cuando han sido declaradas por alguien más. Así, sería imposible tratar las emociones como contenidos del foro deliberativo, si éste se entendiera de una manera tradicional que implique la formulación de argumentos formales que puedan aspirar a la validez en términos de inteligibilidad, verdad objetiva, rectitud normativa y sinceridad subjetiva.

Dentro de este mismo principio del amor a la verdad y a la justicia, se puede ver ahora que el ciudadano como *juez* es especialmente sensible a la injusticia, y sus sentimientos de indignación, admiración, gratitud, culpa y orgullo tendrán como referente las acciones justas o injustas. Pero adicionalmente, el ciudadano democrático deliberativo ideal valora los procedimientos mismos de la deliberación en una democracia, así como la legitimidad que dichos procedimientos confieren a las decisiones que se toman (Weithman 2005). De este modo, los sentimientos morales tendrán como objeto las actuaciones de los conciudadanos tanto en cuanto a los resultados de los procesos de toma de decisión como a los procesos de deliberación en sí mismos.

Las relaciones entre ciudadanos deliberativos estarían dadas por el reconocimiento basado en el respeto universal (Honneth, 2007), en este caso centrado en aceptar que todos tenemos la capacidad y la voluntad para participar apropiadamente en la búsqueda de la verdad y la justicia. Notemos

que este tipo de reconocimiento se refiere a condiciones lógicamente previas a la deliberación colectiva. Pero es importante añadir que la construcción colectiva de los elementos que definen la sociedad debe también tener como consecuencia, así esto no haya sido su propósito original, la aparición de formas de reconocimiento mutuo entre ciudadanos que se basan en el hecho de que éstos han construido, juntos, la sociedad en la que viven. Este reconocimiento sugiere la aparición de una comunidad y una pertenencia —que no es universal— que nos podrían remitir de nuevo a la solidaridad.

3.4 Democracia radical

La democracia radical, también llamada pluralismo radical, entiende el conflicto como el factor clave alrededor del cual se organiza la idea de ciudadanía. El conflicto es entendido, para los teóricos que defienden esta aproximación, como un elemento omnipresente en las sociedades actuales, que ha resistido importantes pero infructuosos intentos teóricos de erradicación (Cunningham 2002). Más aún, el conflicto es visto como algo que no puede ser resuelto definitivamente, excepto por medio de la coerción y la represión (Mouffe 2005b), y ciertamente no por vía de la deliberación colectiva racional. Y esto define a la acción política también: a la postre, los ciudadanos son agentes políticos que, mediante su participación en diferentes grupos, pelean por sus preocupaciones fundamentales. Aparte del conflicto, hay dos conceptos fundamentales para el pluralismo radical: *diferencia* e *identidad*. Los ciudadanos construyen sus identidades en procesos sociales y políticos en una interacción conflictiva con otros, como parte de grupos que establecen límites que los diferencian de otros. Estos límites son líneas de diferencia con las cuales se crean relaciones que definen la distinción nosotros-ellos, pero que son en todo caso dinámicas y cambiantes.

Según Howarth (2008), dentro de esta propuesta hay al menos dos tendencias. La primera, representada por Connolly y Mouffe, que enfatiza un *ethos* que se distingue por un modo agonístico de compromiso político democrático, que es sensible y respetuoso de la diferencia y la otredad. La segunda, adelantada por Laclau, Rancière y Žižek, se fija en proyectos contrahegemónicos que crean vínculos equivalentes entre las diferentes demandas, intereses e identidades, ya sea emitido en forma de populismo o de *lucha de clases*. En este texto nos concentraremos en la primera postura, que se declara seguidora de la democracia liberal (Mouffe 2005a y 2005b), aunque desde una perspectiva crítica que entiende que la democracia y el liberalismo no empatan

fácilmente. Como resultado, la democracia liberal dejaría inevitablemente un espacio abierto para la interpretación, en el que aparecería el conflicto y, por lo tanto, un espacio para lo político. De este modo, y en oposición al liberalismo clásico, se sugiere que no puede existir nunca un consenso mínimo completamente compartido y libre de conflicto.

Así, para Connolly (en Howarth 2008) el *ethos* democrático radical se sustenta en un cruce de al menos dos virtudes que le permiten al ciudadano coexistir y lidiar con sus diferencias e identidades que están bajo constante escrutinio: 1) el respeto agonístico, que ayuda a tolerar el conflicto inevitable entre identidades diversas y 2) la sensibilidad crítica, como escucha cuidadosa y generosidad presuntiva, que ubica la lucha para moverse de la subsistencia sin reconocimiento, derechos, legitimidad o justicia hacia un lugar en donde puedan darse estos registros. Por su parte Mouffe (2000) le apuesta al pluralismo agonístico, postura que reconoce el papel central de las emociones en lo político, además de buscar la expresión apasionada de las identidades y diferencias conflictivas que aglutinan a los individuos en colectivos. Para que esto pueda ocurrir, Mouffe pone como requisito un espacio simbólico compartido, que enmarca el conflicto y que permitiría el reconocimiento mutuo de legitimidad entre los ciudadanos porque condensa los valores democráticos por excelencia: libertad e igualdad. La consciencia de este espacio conjura la posibilidad de eliminar al otro por ser diferente.

Las emociones son protagonistas en la construcción de estas identidades, así como en el desarrollo y defensa de la posición de los ciudadanos en la esfera pública (Mouffe 2005b). Para Mouffe (2008), los procesos emocionales claves son la *sublimación* y la *identificación*. La sublimación es un concepto psicoanalítico, propuesto por Freud, que sugiere una desviación de la energía libidinal hacia otro fin. En la esfera política, la sublimación se da en el movimiento del antagonismo, en donde el fin inicial sería destruir del otro, hacia el agonismo, en el cual se da una disputa apasionada en la que se alcanzan victorias transitorias, en donde la posibilidad de vencer realiza de un modo aceptable la derrota del otro. Esta es la razón que soporta la idea de que el consenso racional nunca puede ser alcanzado, sino un consenso conflictivo, en el que los ciudadanos luchan para imponer diferentes interpretaciones sobre la igualdad y la libertad, en medio de la lealtad absoluta a los principios e instituciones de la democracia liberal (Howarth, 2008). Por su parte, la identificación tiene que ver con el desarrollo de identidades colectivas, cuyo proceso es atravesado por la inspiración de dichos grupos en proyectos políticos distintos. Mouffe (2008) señala que este proceso se ha degradado

porque los partidos políticos se niegan a brindar opciones realmente diferentes y se niegan a discutir sobre cómo vivir una vida compartida, que sumado a la dilución de las diferencias entre izquierda y derecha, dejan a los ciudadanos sin posibilidades reales de completar su identidad colectiva.

De acuerdo con las distinciones realizadas en el apartado inicial sobre emociones, es posible decir que en la democracia radical están en juego las emociones políticas. Para Ruitenberg (2009) la emoción política por excelencia es la rabia política (*political anger*), que podríamos entender también como indignación política, como reacción ante las injusticias cometidas contra aquellos ubicados en una posición menos poderosa en el orden social. Esta emoción, que ocurre en el rol del *ciudadano como juez*, se ha asociado comúnmente con la acción colectiva, especial pero no exclusivamente con las protestas (Sabucedo et al. 2011, White 2012). La indignación política es una emoción cuyo objeto es una situación en la que se percibe que ha habido un daño significativo hacia sí o hacia otros cercanos, como consecuencia de una acciones o políticas de agentes políticos. Se puede asociar con comportamientos agresivos y con creencias relacionadas con un juicio sobre una injusticia causada por un agente político, cuya identificación precisa se relaciona con una comprensión aceptable de los asuntos políticos (White 2012). El objetivo de la indignación política sería la corrección de lo ocurrido, no exclusivamente en términos de castigo a los responsables sino también para modificar aquello que genera el perjuicio. Es interesante que, en el caso de las sociedades contemporáneas en las que las identidades se fragmentan —como señalan los pluralistas radicales— las variadas fuentes de la identidad de los ciudadanos pueden entrar en conflicto entre sí. Hercus (1999) ilustra esto en el caso de la acción feminista colectiva: las mujeres activistas involucradas en movimientos feministas guían sus acciones desde la indignación política, producto de la injusticia percibida en contra de las mujeres. La indignación motiva la participación, que a su vez reafirma las identidades de las mujeres feministas. Sin embargo, esto entra en conflicto con otras fuentes de sus identidades, como ser madres y esposas. Las emociones positivas pueden jugar también un rol aquí, como es sugerido por el hecho de que la admiración es reconocida por su papel en la decisión de un ciudadano para ser activista (Hercus 1999).

En la democracia radical, una emoción primordial para el *ciudadano como actor* es un tipo de amor similar al patriotismo, pero especialmente cuando no se refiere al país sino a otras comunidades y asociaciones parciales a las que se pertenece, así como a grupos sociales. Aquí, por supuesto, habría

algunas similitudes con el republicanismo cívico, donde el amor a la patria es central. Sin embargo, una de las diferencias más importantes es el hecho de que la identidad del ciudadano no está centrada en un atributo único (e.g. ser un ciudadano de un país particular), sino en un conjunto de características que lo distinguen de otros en modos que hacen una diferencia para la experiencia de la vida política y social del ciudadano. Así, las emociones de la lucha política se dirigirían de maneras distintas a los conciudadanos dependiendo de si estos pertenecen al mismo grupo del ciudadano, o a grupos adversarios. Pero hay otro elemento más que distingue el amor a la patria en el republicanismo, del amor a los grupos de pertenencia en la democracia radical: el carácter más cívico o social del primero y más político en el segundo. La participación ciudadana en el republicanismo, como lo vimos antes, parece tender a situarse más en el terreno de la solidaridad, mediante acciones que contribuyen al mejoramiento puntual de asuntos que atañen lo que otros conciudadanos puedan estar necesitando en un momento dado. En la democracia radical la solidaridad se da dentro de grupos particulares, pero se proyecta políticamente en la lucha con otros grupos por la posibilidad de volverse hegemónicos y afectar más estructuralmente los espacios de la vida en común (Mouffe 2005b). Por esta razón, podemos formular la idea de que la *kratofilia*, o amor al poder, tiene un lugar importante en el ciudadano ideal de la democracia radical. Pero en ella, el ciudadano no trata de obtener poder para sí, individualmente, sino que lo busca como parte de uno o más grupos en los que se inscribe. En línea con esto, es importante decir que la *kratofilia* no se enfoca necesariamente en los cargos de gobierno —lo cual sería, más apropiadamente, *arquefilia*⁸— sino más ampliamente en la capacidad para actuar y definir el rumbo de la sociedad.

En lo que respecta al *ciudadano entendedor*, de manera similar a lo discutido arriba, se puede ver que la empatía es requerida para la creación de lazos con los grupos a los que se pertenece. Estos lazos corresponden, al menos parcialmente, a la manifestación del amor a dichos grupos. Una consecuencia importante de esto consiste en que la lucha política, en la que se defienden

⁸ Tomamos aquí la idea de Ober (2006) para entender las raíces griegas *kratos* y *arche*, que significan ambas “poder” y que definen las dos grandes familias de palabras que denominan formas de gobierno —con aristocracia, timocracia y democracia como ejemplos de la primera, y monarquía, anarquía y oligarquía como ejemplos de la segunda—. Según Ober, *kratos* se referiría a la capacidad de hacer las cosas, una especie de “poder para”, mientras que *arche* se referiría a los cargos de gobierno, una especie de “poder sobre”.

las posiciones propias del grupo al que se pertenece, se da sobre bases tanto racionales como emocionales.

Por último, el reconocimiento que cimentaría las relaciones entre ciudadanos pluralistas implicaría un conjunto de emociones. La primera y básica es el respeto (Honneth 2001 y 2007). Éste, como sentimiento universal, funda la posibilidad de convivir con otros diferentes al verlos como adversarios, pero sin la necesidad de eliminarlos al verlos como enemigos amenazantes. Por otra parte, está la solidaridad dentro de los grupos de conciudadanos a los que el ciudadano pertenece. Al igual que en el caso del republicanismo cívico, dicha solidaridad hacia los miembros de un grupo puede definir la oposición a otros grupos con los cuales se lucha en la arena política.

3.5. Resumen

A manera de resumen, la siguiente tabla presenta comparativamente los principales elementos afectivos constitutivos de los cuatro tipos de ciudadanía que aquí examinamos.

	Liberalismo clásico	Republicanismo cívico	Democracia deliberativa	Democracia radical
Emociones fundamentales				
Amor	Nomofilia	Oikofilia	Epistemofilia Amor a la justicia	Amor a los grupos de pertenencia Kratofilia
Reconocimiento	Respeto por todos como seres dignos	Solidaridad con los compatriotas	Respeto por todos como seres racionales	Respeto por los adversarios Solidaridad con los compañeros
Roles en la acción				
Ejecutor	Nomofilia Emociones y procesos emocionales del juez y del entendedor	Oikofilia Emociones y procesos emocionales del juez y del entendedor	Epistemofilia Amor a la justicia Emociones y procesos emocionales del juez y del entendedor	Amor a los grupos de pertenencia Kratofilia Emociones y procesos emocionales del juez y del entendedor
Entendedor	———	Empatía y simpatía hacia los compatriotas	Empatía con aquéllos sobre cuya situación se delibera	Empatía y simpatía hacia los compañeros
Juez	Sentimientos morales en función de la ley y los derechos	Sentimientos morales en función de la patria	Sentimientos morales en función de la justicia y de los procesos de deliberación y decisión	Sentimientos morales en función de los grupos de pertenencia

4. Proyección de este trabajo

Aquí hemos pretendido dar sustancia a una idea que ha estado rondando en la literatura académica desde hace siglos, pero que además ha cobrado una importancia enorme en las últimas décadas: la de que las emociones son constitutivas de la experiencia de vida de los individuos en *tanto ciudadanos*. De esta manera, en lugar de simplemente unimos al coro de voces que enuncian esta idea, nosotros pretendimos desarrollarla para poder ver más de cerca de qué maneras se materializa en los modelos de ciudadanía.

Prevedemos cuatro líneas que desarrollarían de manera directa el trabajo realizado hasta ahora. La primera es una profundización en el examen de estos cuatro tipos ideales de ciudadanía, para ser capaces de mostrar de una manera más significativa sus implicaciones. La segunda se relaciona con el hecho de que estos tipos genéricos de ciudadanía no abarcan comprensivamente todos los que podrían resultar relevantes. La tercera consiste en la investigación empírica de procesos de experiencia emocional en diferentes contextos y ambientes educativos, desde la perspectiva de un marco como el presentado en este trabajo. La última línea parte de la idea de que es muy probable que los procesos emocionales a los que hemos hecho referencia tengan un carácter más colectivo, no sólo como un agregado de los procesos que ocurren en los ciudadanos individualmente, sino como formas más complejas de interacción. Aquí, un nicho posible para explorar es el de las emociones colectivas, que se entienden como “una convergencia sincrónica en la respuesta afectiva entre individuos hacia un objeto o evento específico” (von Scheve & Ismer, 2013, p.1).

Para concluir, podemos sugerir que vemos nuestra contribución en este artículo como algo que se puede proyectar en varios campos, pero en especial el de la formación ciudadana. Mediante la exploración de las implicaciones emocionales de los diferentes tipos ideales de ciudadanías y de sus ciudadanos, esperamos brindar a los educadores, y especialmente a los ciudadanos en general, una herramienta que puede hacer de la formación ciudadana una práctica más crítica; algo que nos ayude a comprender mejor de qué maneras nos hemos formado y nos estamos formando, y así podamos tomar más firmemente las riendas de nuestras vidas.

Referencias

Abowitz, K. y Harnish, J. (2006). Contemporary discourses of citizenship. *Review of Educational Research*, 76 (4), 653-690.

Anceaux, C. (2012). *The Impact of Discrete Negative Emotions and Perception of Threat on Political Tolerance. Evidence from the Netherlands*. Tesis de pregrado, Leiden University, Países Bajos. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/19235>

Anderson, A. (2004). Argument and ethos. En J. Gallop (ed.), *Polemic: Critical or uncritical*. Nueva York: Routledge. pp. 103-133.

Baier, A. (1990). What emotions are about. *Philosophical Perspectives, Action Theory and Philosophy of Mind*. (4) 1-29.

Benhabib, S. (1996). Toward a deliberative model of democratic legitimacy. En S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press. pp. 67-94.

Brader, T. (2005). Striking a responsive chord: How political ads motivate and persuade voters by appealing to emotions. *American Journal of Political Science*, 49 (2), 388-405.

Burden B. y Klostad, C. (2005). Affect and cognition in party identification. *Political Psychology*, 26 (6), 869-886.

Callan, E. (2006). Love, idolatry, and patriotism. *Social Theory and Practice: Cosmopolitanism and the State*, 32 (4), 525-546.

Cohen, A. (2013). *Conceptions of Citizenship and Civic Education: Lessons from Three Israeli Civics Classrooms*. Tesis doctoral, Columbia University, Estados Unidos. http://academiccommons.columbia.edu/download/fedora_content/download/ac:161740/CONTENT/Cohen_columbia_0054D_11428.pdf

Cooke, M. (2000). Five arguments for deliberative democracy. *Political Studies*, 48 (5), 947-969.

Douzinas, C. (2009). Speaking law: on bare theological and cosmopolitan sovereignty. En Anne Orford (ed.), *International Law and its Others*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 35-56.

Cunningham, F. (2002). *Theories of Democracy: A Critical Introduction*. London: Routledge.

De Sousa, R. (2013). *Emotion*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>

Damasio, A. (2005). *Descartes' Error. Emotions, Reason and the Human Brain*. Nueva York: Penguin.

Druckman, D. (1994). Nationalism, patriotism, and group loyalty: A social psychological perspective. *Mershon International Studies Review*, 38 (1), 43-68.

Drummond, J. (2006). Respect as a moral emotion: A phenomenological approach. *Husserl Studies*, 22 (1), 1-27.

Ekkekakis, P. (2012). Affect, mood, and emotion. En T. Gershon, R. Eklund y A. Kamata (eds.), *Measurement in Sport and Exercise Psychology*, Champaign: Human Kinetics. pp. 321-332.

Ekman, P. (1999). Basic emotions. En T. Dalgleish y M. Power (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*. Chichester: Wiley. pp. 45-60.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT.

Halperin, E., Pliskin, R., Saguy, T., Liberman, V., y Gross, J.J. (2013). Emotion regulation and the cultivation of political tolerance. Searching for a new track for intervention. *Journal of Conflict Resolution*, 58 (10), 1110-1138.

Hatfield, E., Rapson, R. y Y.-C., Le. (2009). Emotional contagion and empathy. En J. Decety y W. Ickes (eds.), *The Social Neuroscience of Empathy*. Cambridge: MIT Press. pp. 19-30.

Heise, D. R. (1998). 6 Conditions for empathic solidarity. En P. Doreian y T. Fararo (eds.), *The Problem of Solidarity: Theories and Models*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers. pp. 197-211.

Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political*, Global. Oxford: Oxford University Press.

Hercus, C. (1999). Identity, emotion, and feminist collective action. *Gender and Society*, 13 (1), 34-55.

Heyd, D. (2015). Solidarity. A local, partial and reflective emotion. *Diámetros*, 43, 55-64.

Honneth, A. (2001). Invisibility: On the epistemology of 'recognition'. *Supplements of the Aristotelian Society*, 75 (1), 111-126.

Honneth, A. (2007). *Disrespect. the Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, UK: Polity Press.

Hoyos, G. (1996). Ética fenomenológica y sentimientos morales. *Revista de Filosofía* (Universidad de Zulia), número especial, 139-154.

Howarth, D. (2008). Ethos, agonism and populism: William Connolly and the case for radical democracy. *The British Journal of Politics & International Relations*, 10 (2), 171-193.

Hunter, R. (2013). Contesting the dominant paradigm: Feminist critiques of liberal legalism. En M. Davies y V. Munro (eds.), *The Ashgate Research Companion to Feminist Legal Theory*. Farnham: Ashgate Publishing. pp. 13-30.

Kodelja, Z. (2011). Is education for patriotism morally required, permitted or unacceptable? *Studies in Philosophy and Education*, 30 (2), 127-140.

Lee, J.J., Sohn, Y., y Fowler, J.H. (2013). Emotion regulation as the foundation of political attitudes: Does reappraisal decrease support for conservative policies? *PloS one* 8 (12), 1-8.

Marcus, G. (2002). *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park: Penn State Press.

Marsh, P., Bradley, S., Love, C., Alexander, P., y Norham, R. (2007). *Belonging*. Oxford: The Social Issues Research Centre. <http://www.sirc.org/publik/Belonging.pdf>

Mejía, A., Almanza, M. y Perafán, B. (2013). Las emociones en el eterno presente de la acción ética. En *Actas del 2o Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación*, Universidad de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, Uruguay. <http://filosofiaeducacion.org/actas/index.php/act/article/view/9>

Mendelberg, T. (2002). The deliberative citizen: Theory and evidence. En M.X. Delli Carpini, L. Huddy y R. Shapiro (eds.), *Political Decision Making*, vol. 6. Greenwich: JAI Press. pp. 151-193.

Miller, P. (2011). The emotional citizen: Emotion as a function of political sophistication. *Political Psychology*, 32 (4), 575-600.

Moore, M. (1999). The ethics of care and justice. *Women & Politics*, 20 (2), 1-16.

Mouffe, C. (2000). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism. *Political Science Series No.72*. Vienna: Institute for Advanced Studies. https://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf

Mouffe, C. (2005a). *The return of the political*. Londres: Verso.

Mouffe, C. (2005b). *On the political*. Psychology Press.

Mouffe, C. (2008). Democratic politics and the dynamics of passions. En K. Palonen, T. Pulkkinen, y J.M. Rosales (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe. Concepts and Histories*. Farnham: Ashgate. pp. 89-100.

Nussbaum, M. (2013). *Political Emotions*. Boston: Harvard University Press. (La versión citada es la de Kindle.)

Ober, J. (2006). The original meaning of “democracy”: Capacity to do things, not majority rule. *Ponencia presentada en el congreso de la American Political Science Association*, Philadelphia, Estados Unidos. <https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/ober/090704.pdf>

Pannier, R. (1987). Roberto Unger and the Critical Legal Studies Movement: an examination and evaluation. *William Mitchell Law Review*, 13 (4), 647-683.

Peterson, A. (2011). *Civic Republicanism and Civic Education: The Education of Citizens*. Basinstoke: Palgrave MacMillan.

Pykett, J., Saward, M. y Schaefer, A. (2010). Framing the good citizen. *The British Journal of Politics & International Relations*, 12 (4), 523-538.

Robinson, J. (2007). *Deeper than Reason: Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*. Oxford: Oxford University Press.

Ronge, B. (2015). Sympathetic solidarity: Rethinking solidarity as a political emotion with Adam Smith. *Perspectiva Filosófica*, 42 (2), 43-57.

Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1998). Human rights, rationality, and sentimentality. En *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Volume 3) Cambridge: Cambridge University Press. pp. 167-185.

Ruitenberg, C. (2009). Educating political adversaries: Chantal Mouffe and radical democratic citizenship education. *Studies in Philosophy and Education*, 28 (3), 269-281.

Sabucedo, J.M., Durán, M., Alzate, M. y Barreto, I. (2011). Emotions, ideology and collective political action. *Universitas Psychologica*, 10 (1), 27-34.

Sandel, M. (1984). *Liberalism and its Critics*. Nueva York: New York University Press.

Sears, A. y Hughs, A. (1996). Citizenship education and current educational reform. *Canadian Journal of Education*, 21 (2), 123-142.

Spring, J. (2011). On the rescuing of rights in feminist ethics: A critical assessment of Virginia Held's transformative strategy. *Praxis*, 3 (1), 66-83.

Sweet, W. (1996). Human Rights as a Foundation of Solidarity: The Contribution of Jacques Maritain. *Documents de Travail*, no. 29, Louvain-la-Neuve (Belgique). [https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/DOCH_029_\(Sweet\).pdf](https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/DOCH_029_(Sweet).pdf)

Walton, G. y Cohen, G. (2007). A question of belonging: Race, social fit, and achievement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92 (1), 82-96.

Weithman, P. (2005). Deliberative character. *The Journal of Political Philosophy*, 13 (3), 263-283.

Westheimer, J. y Kahne, J. (2004). What kind of citizen? The politics of educating for democracy. *American Educational Research Journal*, 41 (2), 237-269.

White, P. (2012). Making political anger possible: A task for civic education. *Journal of Philosophy of Education*, 46 (1), 1-13.

Zakaria, F. (1994). *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. Nueva York: Norton.