

Subjetividad y cultura política: tensión entre historias conceptuales

**César A. Cisneros Puebla y
José Sánchez Jiménez**

Desde hace algún tiempo es común afirmar que la subjetividad social (nombrada de distintas maneras) es responsable de la generación de avatares para acceder a la modernidad anhelada. En efecto, sea que se hable de la pervivencia de prácticas tradicionales al interior de diversos sistemas, que se establezca la necesidad de reformas sobre algunas instituciones o que se formule algún interés por instrumentar voluntades colectivas, tendientes a la consolidación de la democracia, todas estas preocupaciones coinciden, a fin de cuentas, en hacer algún tipo de indicación en torno al concepto cultura política. Al tratarse de un lugar común no sólo en el análisis sociopolítico contemporáneo, sino también en el pensamiento del hombre de la calle, toda referencia a dicho concepto, a fin de hacer inteligible el vertiginoso ritmo de los cambios sociales en los tiempos que corren, no está libre de confusiones y ambigüedades.

Sin duda, la última década puso al descubrimiento diversas formas de transformación que hasta hoy no concluyen su tiempo efectivo de acción. Por ejemplo, los cambios que hemos presenciado, a nivel internacional, en los vínculos habituales entre democracia política (en tanto control ejercido sobre la alteridad) y desarrollo económico (como control ejercido sobre la escasez), han actualizado discusiones y debates públicos que no se agotan solamente en el enfrentamiento de proyectos de sociedad. También aquí, las referencias a la cultura política impregnan de claridad u oscuridad el examen de los acontecimientos de amplios sectores de la sociedad en movimiento continuo.

En este sentido, asumimos que, en torno a dicho concepto, existen

diversas estrategias de investigación y opinión que, hoy por hoy, establecen un complejo conjunto de interpretaciones sobre el proceso de constitución de la subjetividad social. Sin embargo, también reconocemos la ausencia de coordenadas o ejes integradores que, alrededor de tan vasto campo de reflexión, permitan orientar el análisis de sus nudos problemáticos.

Ante este panorama, a continuación pretendemos desarrollar algunas variantes de estudio sobre los elementos constitutivos del proceso de producción de la cultura política. En primer lugar, se aborda la especificidad de dicha producción, teniendo como referentes, de un lado, un breve recorrido sobre lo que se visualiza como un debate, aún inconcluso, en torno de la civilización y la cultura; y del otro, una crítica a los enfoques reduccionistas de la acción social. Debido a una necesidad central acorde con los fines de este ensayo, tales referentes son contruidos con el objeto de subrayar la relevante importancia del pensamiento de J. G. Herder acerca del análisis cultural. En segundo lugar, se contextualiza el origen de las preguntas teóricas que, en el seno del pensamiento social, hacen al legado de lo que podemos llamar "paradigmas tradicionales" de la investigación sobre nuestro tópic. Tal ejercicio reconstructivo se realiza teniendo como punto de origen la "puesta en duda" de la pretensiones analíticas de la noción de comparación que, suponemos, fundamentan dicha herencia conceptual sobre la cultura política. Por último, a partir de la polémica entre romanticismo y positivismo, se presentan las líneas básicas de lo que se pretende establecer como aproximación cualitativa, sobre el proceso ciudadano de cara a la relación subjetividad-cultura política.

I. El espacio de la subjetividad en la cultura política

Es imprescindible reconocer la existencia de un núcleo analítico, que otorga vida y sentido a una tradición de investigación sobre cultura política, la cual, no sólo en nuestro país, se asocia inmediatamente a los nombres de G.A. Almond, y S. Verba. También es conveniente afirmar que, desde la década de los cincuenta, dicha tradición significa una síntesis teórica que culmina la herencia de Parsons, en la conformación del paradigma sistémico de investigación social y, a la vez, establece una ruptura con el historicismo.

Asimismo, se encuentra en tal tradición una especie de esmero por conceptualizar la condición humana (Arendt:1974), únicamente desde una perspectiva racionalista de la acción que, en el pensamiento an-

glosajón del cual se nutre, traduce la indagación sobre este objeto conceptual a dimensiones francamente reduccionistas.

Dado que asumimos la exigencia de pensar la cultura política como proceso social, construido desde la cotidianidad, en tanto lugar privilegiado donde se entretejen diversos niveles de significación de acción simbólica que construyen la subjetividad de un tiempo social dado, aquí pretendemos criticar los fundamentos de dicha tradición.

El debate cultura-civilización

El punto de partida consiste en ubicar la relación problemática entre los conceptos cultura y civilización.

Aunque no es reciente la propuesta (Gransow, V., Offe, C.:1982), con el objeto de generar perspectivas holistas de cultura política se ha recordado la vieja polémica entre ambos, cuyo origen se remonta al siglo XVIII. En efecto, la trayectoria histórica del concepto cultura en Alemania, desde Johann Gottfried Herder (1744-1803), se identifica con la producción de los principios normativos y valorativos que constituyen a las formas de vida. La especificidad de la cultura obliga a pensarla como un proceso, constante que permite subvertir el *orden* de lo hegemónico, mediante lo opuesto y alternativo. La necesidad conceptual esbozada por Gransow y Offe no es fortuita: es una orientación típicamente alemana. Como reconoce Williams (1977), el concepto cultura no designa un proceso singular sino uno plural y heterogéneo.

Tanto cultura como civilización hacen referencia al ideal de la modernidad ilustrada que se centra en el orden progresivo de la historia y en un proyecto expansivo del desarrollo. Sin embargo, podríamos señalar que, en general, si cultura llega a identificarse con la creación artística, intelectual y la producción filosófica característica del espíritu nacional, civilización se refiere a un proceso de orden externo, a la producción material, a la técnica y medios diseñados para el control de la naturaleza. Aunque, como ha señalado Elías (1987:58), si los conceptos inglés y francés de civilización poseen una clara connotación conductual, el concepto alemán de cultura carece de ella. La polémica entre el sentido francés de civilización y el sentido alemán de cultura adopta una mayor profundidad histórica, según este autor (:85), cuando en el primer decenio, después de mediados del siglo XVIII, Mirabeau integra al concepto de civilización las interrogantes sobre el fondo y forma sociales de la virtud. Así, en el mismo movimiento reformista francés, Elías (:90) descubrirá la noción moderna de *hombre*

civilizado que se refiere a la totalidad de costumbres y circunstancias sociales dominantes.

Precisamente es, en esa dirección, que cobra enorme sentido la interpretación de la obra de Rousseau, a partir de la noción de sociedad civil corrupta (Fernández, J.F.:1988); dado que ella se encuentra orientada hacia una crítica a la desestabilización del orden natural.

En tal contexto, Elías (:450), en su concepto de civilización como proceso constituido por acciones sociales recíprocas e interdependientes, nos muestra el entramado de configuraciones psicosociales que hacen la larga duración de las instituciones y pautas de comportamiento de una sociedad. Porque siendo este pensador demasiado sensible al origen del debate entre cultura y civilización, construye una explicación socio y psicogenética que funda en la vida cotidiana los elementos que otorgan sentido a las estructuras y procesos sociales.

En la misma dirección, pero desde otra perspectiva Braudel (1980), alcanza a comprender las lejanías geográficas y nacionales desde donde se despliega el debate conceptual, y, también, las distancias cada vez más cortas que hacen, a la larga, su identificación. Aunque, como él mismo apunta (:135), la civilización sea desde su inicio, el pensamiento ilustrado, es decir, “las luces”, la propia evolución de este concepto alcanzará en Alemania un sentido peyorativo durante la primera mitad del siglo XIX. Por un lado, Braudel (:138) sostiene su afirmación al recordar el pasaje del *Manifiesto del Partido Comunista* donde se afirma: “...la sociedad tiene hoy demasiada civilización, demasiados medios de subsistencia, demasiado comercio...”. Por el otro, Febvre (1970:187) refuerza tal aseveración cuando, al evaluar las disertaciones de Spengler en torno a la decadencia de Occidente, trata de resumirlas en la proposición “...las culturas conocen sucesivamente un periodo ascendente (*Kultur*), un periodo descendente (*Civilisation*) y, finalmente, la muerte...”.

El poeta Paul Valéry escribía en los años veinte de nuestro siglo: “Nosotras, civilizaciones, sabemos ahora perfectamente que somos mortales”, mientras que Febvre (:62), reconoce que una civilización puede morir, pero la *civilización* no muere. Son éstas las paradojas de nuestro tiempo cuya fortuna radica en remitirnos al recuerdo de la frase lapidaria de la Escuela de Frankfurt: “...la civilización es la muerte de la cultura...”, que desde aquí y ahora ha de ser pensada como resultado particular de este debate de cara, también, al pensamiento antinómico (*v.gr.* comunidad-sociedad, técnica-naturaleza, vida-decadencia), que se presenta en autores como Ferdinand Tönnies, Sigmund Freud y Thomas Mann, entre otros.

Ya hemos anotado la importancia de J.G. Herder en el debate que hemos tomado como punto de partida. Sin embargo, su estatura intelectual es mucho más amplia. Fundador del movimiento romántico alemán *Sturm und Drang* y padre del *Volkgeist*, su pensamiento representa un espectro de posibilidades donde se encuentra, además de los orígenes de la crítica al logocentrismo, la sugerente y atractiva invitación a sentir la realidad social desde una perspectiva holista, que reconozca la diversidad en la unidad. Berlin (1992) afirma que Herder inventó, prácticamente, la idea de *pertenencia*; lo cual, como se trata de mostrar más adelante, remite de manera directa al concepto de memoria como experiencia histórica colectiva.

Considerado junto a Vico como profeta de la variedad, Herder es potente crítico de la Ilustración, puesto que ella le expresaba una especie de cosmopolitismo. De hecho, Berlin (1977:157) formula que la tesis holista de lo diverso en la unidad es idea maestra del pensador alemán, a partir de los tres tópicos centrales presentes en sus obras: 1) populismo, en tanto creencia en el valor de pertenencia a una cultura; 2) expresionismo, entendido como doctrina según la cual la actividad humana expresa la personalidad del grupo, y 3) pluralismo, donde las nociones clásicas de hombre o sociedad ideales son intrínsecamente incoherentes y sin sentido.

No en vano, Herder ha sido rescatado como un autor central cuando se esboza la historia de la derrota del pensamiento (Finkelkraut:1988), entendida como el fracaso de los proyectos expansionista y universalista de la modernidad occidental, encabezada por la Ilustración. La idea herderiana de *Volkgeist*, espíritu de la nación o del pueblo, no expresa la necesidad de rescatar la singular forma de vida de un pueblo, mediante la emergencia del nacionalismo. Mucho menos si se trata de nacionalismo agresivo.

Si lo que se puede afirmar del pensamiento de Herder es su profundo respeto por el modo de vida particular (dado que sólo lo singular tiene valor verdadero) y su defensa del pluralismo y especificidad de las naciones, entonces el término *Kultur* tendrá un sentido plural que lo distancia de la noción francesa *Civilisation*, que hace referencia al proceso diferenciador entre lo bárbaro e inculto y lo civilizado y culto. La cultura, en Herder, *son* las culturas.

Es así como la distancia conceptual de Herder respecto a la Ilustración se observa en las tendencias de teoría social de sus contemporáneos (Marí:1979). Resulta, entonces, que la teoría de los cuatro estadios como

determinantes de la civilización de las naciones tiene un marcado carácter evolutivo. Aun cuando Herder no desdeña tal teoría, la considera impropia, puesto que no es pertinente ni posible comparar culturas; ello tampoco implica, de otra parte, que Herder descarte el uso de metáforas (Meek:1981) para describir la historia de una cultura.

Subjetividad social y cultura política

Tomemos dos casos más para hablar del debate alemán de la *Kultur versus Civilisation*: en 1871, es decir, un año después a la derrota de Francia por Alemania en la guerra de 1870, Nietzsche (1984:14) publica su obra clásica *El nacimiento de la tragedia* en la que se contraponen, de nueva cuenta, ambos términos; y, de acuerdo con Marramao (1989), la obra de Freud *El malestar en la cultura* ha de entenderse como referida a la decadencia de la idea de progreso, a partir de que se le enfoca desde la civilidad, de ahí que dicha obra sea traducida al inglés como *El descontento en la civilización*. Esto nos muestra que la discusión parece irresoluble de cara a la especificidad e irreductibilidad de ambas nociones. Y como ya hemos afirmado, el debate aún esta inconcluso. En consecuencia, todo intento por esbozar un *corpus* coherente sobre cultura política debiera reconocer y asumir tal situación conceptual.

Abundar sobre esta cuestión no es, en absoluto, improductivo. Por ejemplo, la aportación de la *Sociología cultural* de Raymond Williams resulta esclarecedora. A partir de sus escritos (West, C.:1992; Lloyd, D., Thomas P.:1992) se ha de pensar el papel de la cultura en la formación de los ciudadanos y la legitimación del Estado, dado que ella se constituye mediante estructuras de sentimientos y sistemas de prácticas, significados y valores en torno a la relación hegemónico-alternativa. Por otra parte, la contribución de Geertz (1987), que entiende la cultura como sistemas en interacción de signos interpretables los cuales, al ser pensados como contextos, permiten describir inteligiblemente a las instituciones, modos de conducta o procesos sociales, es imprescindible para analizar la vida cotidiana de actores-productores de acción simbólica. Igualmente, Joseph (1988) pone al descubierto la actualidad del debate al mostrar que es capaz de estudiar la redefinición cotidiana de la civilidad urbana del siglo xx, desde enfoques interaccionistas y micro-sociológicos, sin olvidar el elemento político de ella, pero guardándose de mencionar, siquiera alguna vez, el término cultura.

En resumen, la relación entre cultura y política semeja una cara de Medusa, con múltiples trayectorias posibles y resultados petrificantes.

De hecho, pareciera que ella no es clara en Herder y, como ya se ha observado (Therborn:1980:180), tal situación corresponde a todo el espíritu del romanticismo alemán, que tiende a una sublimación cultural de la política, es decir, no al estudio de los vínculos entre ambas, sino a la disolución de la política en los problemas culturales. Ya que el impacto de Herder sobre Hegel aún no es suficientemente estudiado (:181), la emergencia del Estado y la política como objetos teórico-problemáticos, en el pensamiento del padre del *Volkegeist*, espera mayor atención. Aquí toma especial relieve la siguiente aseveración de Herder (1982:301), cuya utilidad para pensar en las razones que conducen a la tradición anglosajona de investigación sobre cultura política a subordinar —e inclusive desaparecer—, la noción de cultura a la de política, es realmente motivo de asombro: “...En el fondo, toda comparación resulta, pues, dudosa. Tan pronto como ha cambiado el sentido íntimo de la felicidad, la inclinación, tan pronto como las circunstancias y necesidades externas forman y fortalecen un sentido distinto, ¿quién puede comparar la distinta satisfacción de sentidos distintos en mundos distintos?”

Puesto que la investigación sobre cultura política tiene como fundamento la comparación, es pertinente interrogarse sobre el cambio de foco que significaría para ella estudiar subjetividades y culturas (en la connotación herderiana) fuera de toda pretensión universalista. Sin duda, ello redundaría en el examen minucioso de lo particular y diverso sin necesidad de anticipar modelos ideales. O dicho de otra forma, si la civilización, como modernidad ilustrada y expansiva, encuentra en el ciudadano su centro y motor para construir culturas de sociedad civil, es totalmente incorrecto desaparecer dichos ámbitos de expresión social el enfatizar la política con el afán de rastrear, desde las metodologías comparativas, los rasgos de culturas diferentes.

II. Cultura política: contextos para un debate

Aunque sea motivo de investigación epistemológica, no nos ocuparemos aquí de mostrar ni la historia ni la evolución de lo que, de maneras diferentes, ha sido pensado como contexto de justificación “para estar en la medida” de las cosas. En efecto, subyacente a la noción de *comparar*, se halla una geometría de la distancia: por ella se le otorga fundamento a pretensiones universalistas de mirar la diversidad. Es algo así, creemos, como interrogarse en torno a si la comparación es entre iguales o entre diferentes.

A nuestro parecer, la Ilustración tuvo como resultado no sólo un cosmopolitismo militante sino, también, una equívoca convicción en escalas valorativas, ya de jerarquías, ya de naturalezas. Toda comparación es, en tal perspectiva, análisis de componentes diferenciadores o de similitud: como metodología, lamentablemente, la comparación se ha vuelto recurso implícito al investigar las características de todo proceso.

Hacia nuestro tiempo ya es recurso de evaluación (en sus formas simples dicotómicas o en sus formas complejas de tipologías). En el campo sociocultural, por llamar a nuestro tópico en forma convencional, la distancia se asume como altura, y a partir de allí emergen modelos, parámetros y paradigmas que, a pesar de Herder (:298), insisten en valorar naciones tan lejanas y distintas.

Teniendo como marco referencial estas consideraciones, a continuación presentamos: 1) un acercamiento global a las condiciones de aplicación de las metodologías comparativas a los estudios de cultura política y 2) una síntesis conceptual que se pretende amplía, sin ser exhaustiva, de los diferentes contenidos que se han brindado al término cultura política en el pensamiento anglosajón.

Política comparada y modelo de cultura cívica

La trayectoria de la política comparada en el siglo XX puede ser dividida en dos periodos: 1) De 1900 a la década de los cincuenta y 2) a partir de la posguerra.

Los tópicos de la investigación en el primero de ellos (Bill, J.A., Hardgrave, R.L.:1981) involucran diversas perspectivas: histórica, legal-formalista, descriptiva, conservadora y empírica. Se llama la atención sobre estructuras e instituciones políticas y su relación con el ciudadano, ya en términos descriptivos (funciones), ya en términos conductual normativos.

En el segundo periodo, el de la posguerra (Bell:1984), se observa la necesidad norteamericana por ganar la supremacía en el nuevo orden mundial. Así, la propagación de estudios transnacionales que permitan conocer la estructura política de otras naciones será un motivo esencial para el auge de la política comparada. Un conjunto de investigadores de la talla de Samuel P. Huntington, Gabriel A. Almond, Lucian W. Pye y David Apter, realizan avances considerables en el estudio de política comparada, aprovechando el desarrollo de las metodologías cuantitativas e incorporando la revolución neoconductual.

El diseño de la cultura política, como programa de investigación, emerge en este contexto. Incluso la llamada cultura cívica expresa un

ideal de estabilidad democrática que ha de encontrar, en Estados Unidos e Inglaterra, su parámetro de comparación frente a otras naciones, desplegando funciones ideológicas (Habermas:1988), que traducen sus pretensiones en “democracia” *versus* “comunismo”.

El modelo *The Civic Culture* aparece en 1963 al publicarse una colección de estudios comparativos de cinco naciones representativas de procesos democráticos (Almond, G.A., Verba, S.:1980). La cultura política es aquí un concepto operacional que pretende aprehender el “carácter nacional” traducido a orientaciones ciudadanas hacia objetos de la política. Los elementos constitutivos de tales orientaciones son de marcada influencia parsoniana: cogniciones, evaluaciones y actitudes. La cultura cívica expresa, entonces, un ideal de modelo democrático donde predomina una “cultura política participativa”, que asegura la estabilidad del sistema político. La suma de sus tipologías (parroquial, súbdito y participante), caracterizan a una nación (Bill, J.A., Hardgrave, R.L.:1981).

Desde esta perspectiva (Kavanagh:1972) son incorporados los tipos ideales de Weber y la definición de acción parsoniana, para expresar la “orientación” hacia “objetos políticos”.

A tal influencia han de sumarse, en este diagnóstico del periodo, los trabajos pioneros de Ruth Benedict, desarrollados durante la década de los treinta y los de Harold Laswell, como teórico experimental de la política comparada. La noción de cultura en la antropología de Benedict define, por primera vez, la acción social a corto plazo, rompiendo con las posturas de Sorokin, Marx, Spengler y posibilitando, con ello, el análisis de cultura en términos de integración y pautas. De tal manera, cultura y personalidad constituyeron tópicos atractivos para indagar la relación entre cultura y nación. Con el tiempo, la tesis de que los individuos de una nación presentan pautas unitarias, encarnadas en el carácter nacional (Bell:57), se difundió rápidamente.

Vale aclarar que también en la teoría social de Parsons se encuentra, como determinante estructural, una subordinación de la cultura a la acción social en el corto plazo (Gouldner:1979), aun cuando asignaba un lugar autónomo para ésta.

El modelo de investigación sobre cultura política desarrollado en los cincuenta y sesenta, enfrenta las limitantes impuestas por el desconocimiento de la sociología europea. Durante todo este periodo dicho enfoque cortoplacista no varía, dado que la teoría parsoniana no puede analizar el cambio social (Alexander:1989), ya que carece de una teoría cultural fuerte que permita explicar la subjetividad social en un esquema multinivélico.

De ahí que la posterior incorporación del estudio de agentes socializantes tenga por objetivo brindar elementos dinámicos que otorguen dirección al cambio social. Asimismo, el concepto "secularización" explicaría el incremento de racionalidad en los cursos de acción pública, y su impacto en la transformación estructural y cultural (Almond, G.A., Powel, G.B.:1972). Es decir, la cultura política, al diferenciarse, expresa los movimientos de la modernización.

Síntesis de la trayectoria

Veamos ahora los contenidos teórico-metodológicos atribuidos a nuestro concepto, a partir de la posguerra hasta nuestros días, seleccionando para ello a los autores más sobresalientes y representativos de la tradición.

En 1956, G.A. Almond pensaba la cultura política en términos de patrones de orientación que abarcaban aspectos emocionales y actitudinales respecto al funcionamiento del sistema político. Posteriormente, en 1958, Samuel Beer introdujo la idea de sus componentes: valores, creencias y actitudes emocionales, y en 1961, B. Macridis planteó estudiarla a partir de metas y reglas aceptadas. Un año después, Finer observó que la cultura política de una nación consiste en la legitimación de reglas, instituciones políticas y procedimientos (Kavanagh:10). Simultáneamente, Lucian W. Pye, esboza sus indicadores: área de la política, fines y significados, estándares para la evaluación de la acción política.

En el año de 1963 aparece publicado un panel de investigación, desarrollado en cinco naciones a fines de los cincuenta bajo el título *The Culture Civic*, siendo G.A., Almond, y S., Verba, los editores y responsables de la publicación. En este texto realizan una propuesta que parece sintetizar sus antecedentes. Allí definen nuestro concepto como las orientaciones afectivas, evaluativas y cognitivas hacia objetos políticos (partidos y líderes). También esbozan una tipología basada en el método weberiano: parroquial (sociedades tradicionales), súbdito (obediencia, sujeto pasivo) y participativo (ciudadano activo). La cultura cívica es la conjunción de las tipologías.

Otro panel de investigación (Pye, L.W., Verba, S.:1972) editado por primera vez, en 1965, establece que las actitudes, sentimientos y cogniciones respecto al sistema político proporcionan un orden y significado a los procesos políticos que conforman la cultura política. A su vez, ésta es producto de la historia colectiva y las historias de vida de los miembros del sistema, por lo que concluyen en reconocer su aplicación

tanto para eventos públicos y experiencias privadas (:86), es decir, reconocen un puente entre lo micro-macro.

En 1966, Robert A. Dahl (Kavanagh:10) problematiza el concepto de orientaciones respecto al sistema político, que es su definición clásica, en cuatro aspectos de confrontación: 1) toma de decisiones, ¿es pragmática o racionalista?, 2) la acción colectiva, ¿es cooperativa o no lo es?, 3) el sistema político, ¿es legal o alienado? y 4) la relación de la gente respecto a otros (*v.gr.* a nivel ciudadano), ¿es verdadera o engañosa?

Por otra parte (Almond, G.A., Powell, G.B.:2), se destaca el carácter explicativo y predictivo de la cultura política, respecto a las tendencias funcionales del sistema político. En tal investigación introducen conceptos que otorgan una fisonomía con mayor amplitud: 1) la cultura política expresa las tendencias subyacentes o la dimensión psicológica del sistema político (creencias, valores y habilidades de la población). Existen tendencias especiales que expresan modelos y patrones de sectores particulares (grupos étnicos, regionales o clases sociales) con inclinaciones específicas. A estas expresiones las caracterizan como subculturas; 2) la cultura política juega un papel regulador en el sistema político. La comparación de diversas culturas políticas (gobiernos comparados) es argumentada pensando no en la diversidad cultural, sino en la funcionalidad de sus estructuras, particularmente el sistema político; 3) su proceso de cambio, frente a la modernización y desarrollo, es impulsado por la secularización que genera diferenciaciones estructurales y culturales; 4) es posible describir una cultura política enfatizando la conciencia sobre objetos políticos y las actividades individuales (mediante encuestas de opinión); 5) la socialización política es el mecanismo explicativo de la inculcación de valores y actitudes políticas, en términos de la adquisición de roles; 6) la tipología de cultura política es utilizada para clasificar la proporción de individuos parroquiales, súbditos y participativos. Por tanto, esta definición no ha variado, salvo que agrega una consideración para ubicarla como el aspecto subjetivo subyacente a la acción política.

Posteriormente, en ambas ediciones (Almond, G.A., Powell, B., Jr.: 1974; 1980) mantienen la definición clásica, y proponen mapear la cultura política de una nación en tres niveles del sistema político: 1) sistema (valores y organización, ciudadanos y líderes), 2) procesos (demandas ciudadanas, obediencia a la ley, filiación a organizaciones) y 3) cursos de acción pública (evaluación de expectativas gubernamentales, *v.gr.* ¿qué esperan del gobierno?).

Un año después (Rosenbaum:1975), son aportados criterios diferen-

ciadores, en términos de estabilidad e inestabilidad, para esbozar una clasificación que va desde la cultura política fragmentada (no hay acuerdo respecto al curso de la vida política nacional) hasta la integrada (existen amplios índices de acuerdo), teniendo fases intermedias (conflicto, violencia, inestabilidad).

Hacia la década de los ochenta, los pioneros de la cultura política recapitulan sobre el texto publicado en 1963 (Almond, G.A., Verba, S.,:1980), manteniendo la postura inicial que orienta la investigación en lo que podemos denominar, ya como el “paradigma clásico”. *The civic culture revisited* recoge críticas de orden metodológico, y Almond, G.A. presenta la historia intelectual del concepto. El estudio de las subculturas cobra un sentido relevante frente a la diferenciación regional de una nación, sobre todo a partir de las observaciones metodológicas que en dicho texto realiza Cornelius (:332-340), aunque sólo para depurar el diseño de indicadores y reactivos de las encuestas de opinión, y no para criticar el modelo racionalista y liberal de acción que sustenta el *corpus* explicativo de la cultura política.

La posibilidad de pensar la cultura política, desde una teoría que observa al concepto *formas de vida* como relevante para el estudio de la diversidad cultural (Thompson, M., *et al.*:1990), es desarrollada al retomar un estudio sobre China realizado por Lucien W. Pye a fines de los ochenta. Ahí también es aprovechado el material etnográfico de la cultura cívica (1963), para esbozar las formas de vida correspondientes a la cultura política de las naciones estudiadas, encontrando que, por lo general, se presentan dos: igualitarismo *versus* fatalismo; mostrándonos con ello la permanencia del pensamiento dicotómico, en forma similar a las técnicas que concluyen su investigación sobre cultura política, comparando tipos autocráticos y democráticos.

El sujeto de la cultura política, en la trayectoria esbozada, es un mecanismo de la razón instrumental que constituye al orden de lo político entre lo individual y lo colectivo, a partir del diagnóstico de la eficacia y funcionalidad de los sistemas políticos. Los parámetros de comparación en esa perspectiva parcializan la realidad social hasta la normalización. Alternativamente, pensamos que otras lecturas del proceso constitutivo de la cultura política, en el debate por lo público y lo privado, deben reconocer que el lenguaje no es sólo expresión de variaciones culturales, sino punto de encuentro, en otras palabras, la geografía de la identidad.

Finalmente, desde este recorrido en el que hemos evitado referencias recurrentes al concentrarnos en autores cuya contribución sea sintética y sobresaliente, dentro de la tradición de pensamiento anglosajón —al

tiempo que no han sido considerados investigadores y politólogos nacionales o latinoamericanos, dado que no encontramos elementos distintivos dignos de ser tomados en cuenta para los propósitos del presente trabajo—, puede esbozarse, a guisa de conclusión, que la experiencia diferenciadora, a la que hace alusión la cultura política, no puede ni identificarse ni reducirse a la que se expresa en los reportes de encuestas de opinión. Pese a que observamos que, durante cuarenta años, los estudios sobre tal tópico no sólo han mantenido, como técnica de indagación, este tipo de reportes sino que tampoco han modificado sus esquemas inmediateistas, centrados en la legitimación de reglas que regulan el sistema político, desde un horizonte comparativo a partir de un ideal de estabilidad, creemos que su modelo racionalista y electivo de sujeto no agota, en lo absoluto, la riqueza del análisis sobre la subjetividad social.

Con esta afirmación de principio, que fundamenta nuestra preocupación, se pasa al siguiente punto donde sentimos la tensión entre historias conceptuales.

III. Aproximación cualitativa a la cultura política

Establecer los impactos del romanticismo alemán del siglo XVIII, en la génesis de las alternativas metodológicas que conforman el panorama de las ciencias humanas como comprensivas, interpretativas, hermenéuticas y cualitativas, será objeto de otro ensayo. Por ahora, llamamos la atención sobre la relevancia heurística del siguiente pasaje herderiano (:296): "...Hay toda una naturaleza anímica que domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones y facultades del alma de acuerdo consigo misma, que colorea incluso los actos más indiferentes; para compartir tales cosas, no basta que respondas de palabra; introdúcese en la época, en la región, en la historia entera: sumérgete en todo ello, sintiéndolo; sólo así te hallas en camino de entender la palabra, pero de esta forma se desvanecerá también el pensamiento 'como si tú mismo fueses todo eso tomado en particular o en su conjunto'..."

Con estas perspectivas cualitativas habría que replantearse los análisis de la subjetividad social que se construye cotidianamente como sociedad civil, ya que al ser ella la expresión única del proceso civilizatorio, sus componentes integran el espectro amplio de la afectividad, los pensamientos políticos y mágico-religiosos, el miedo social y la vida cotidiana, haciendo mundos de vida. Dado que la multiplicidad de formas de ser se ubican en el plano de lo público, la indagación sobre

cultura política ha de dirigirse, creemos, hacia el entendimiento de la diferencia y la distancia, sin parámetros de comparación. Por ello asumimos, a estas alturas, a Vico y a Herder como precursores del pensamiento cualitativo. Desde una perspectiva crítica, Berlin (1983: 64-69) piensa a Vico como analista que insiste sobre la pluralidad de la cultura y a Herder como alguien que ataca a las presunciones sociológicas de la Ilustración. En efecto, cuando Herder acuña el término *Einfühlung* ("sentir dentro") para pensar en la individualidad y el desarrollo de una tradición, de una organización, de un pueblo, de una cultura o de un periodo de la historia, está rebasando los términos de su tiempo, tornándose, hoy, en un teórico de tremenda actualidad.

Ya se ha revaluado, la importancia de la contribución de Vico (de Certeau, M.:1985) en torno a la investigación sobre ideas religiosas, inconsciente colectivo, prejuicios y secularización de lo sagrado. Creemos que es necesaria una revalorización similar sobre Herder. Más aún cuando, por ejemplo, en la escasa literatura disponible en castellano (Meinecke:1982:354 y ss.) se le piensa como incapaz para someter los distintos fenómenos políticos de su tiempo a las metodologías de la comprensión por lo individual que él desarrolló.

Con estos antecedentes y teniendo en la mira una búsqueda apenas exploratoria, abordamos enseguida un conjunto de procesos circundantes al orden social de lo ciudadano, que podemos identificar como membranas presentes entre privacidad y publicidad, de un lado, y límites existentes entre memoria y política, del otro.

Entre lo público y lo privado

Cualquier definición de lo civil, para ser completa, ha de tomar en cuenta sus referencias espaciales, es decir, los vínculos existentes entre vida colectiva y territorios se expresan en función de resultados e interconexiones presentes, en el establecimiento de los llamados espacios públicos. Estos no son independientes de las formas de sociabilidad (Simmel:1986) que los actores generan. Por el contrario, espacios y función social son unidad indisoluble del análisis: la civilización es metropolitana a semejanza de lo público que es efecto de la construcción de espacios específicos.

Abordar la génesis y desenvolvimiento de la dicotomía público-privado ha sido una necesidad de la teoría social. Desde tiempos recientes (Habermas:1986) se ha demostrado que ella se encuentra asociada a la historia de todos los procesos políticos. En consecuencia, el desarrollo de lo público ha de entenderse como un conjunto de prácticas que, al

secularizarse, amplían cada vez con mayor plenitud los márgenes y límites de algunas formas de socialidad.

Se puede afirmar que el surgimiento de lo público es fundamentalmente una operación de lenguaje. Ciertamente, la razón de ser de la polis se ubica en el orden de la retórica: con sus usos y prácticas se trata de llegar a la resolución de los conflictos. El ágora, en este sentido, antes que ser un espacio es un escenario del lenguaje. Este último establece, en la interacción, las distancias necesarias para la convivencia: es así como la esencia de la política es el diálogo y, a la inversa, la de la guerra es la violencia. Tal es la óptica de Arendt (:44), cuando reconoce que en esos ámbitos toda violencia es muda.

Pero la relación entre lo público y lo privado, a más de remitirse al espacio y al lenguaje, también define a los actores. Históricamente se muestra en la distancia entre el ágora y el *oikos*, y sus formas singulares de realización hablan de la multiplicidad de sus facetas. Como hemos mostrado al tratar el debate *Kultur-Civilisation*, no es lo mismo la cortesía (entendida como reglas de comportamiento), alrededor de las interacciones entre los miembros de la élite aristocrática, que ella misma (entendida como valor civil de la nueva sociedad) presente entre las rebeldías contra el viejo régimen: la nueva civilidad revolucionaria del pensamiento socialmente útil, a fines del siglo XVIII, otorgó otro sentido a la normatividad en público. De hecho, la naciente sociedad civil, formulada en ese proyecto, no incorporó como suyas tales reglas y normas de comportamiento sino que, por el contrario, les brindó un estatuto distinto cuando las define como la presencia de la *ciudadanía*.

En esa perspectiva, la ciudadanía es la necesaria secularización de valores proyectados hacia la estructura simbólica del espacio público, sin menoscabo de la pervivencia de normatividades hechas tradición en la acción cotidiana. Por ello es plausible afirmar que toda ciudadanía lo es a partir de su publicidad, es decir, que la reciprocidad y el reconocimiento son propiedades básicas de su interacción.

La secularización sedimentada de todas aquellas prácticas y acciones, que hacen al ciudadano, han de ser nombradas desde una de las diversas formas de la cultura política. De hecho, sus contenidos son aprehensibles desde su presencia en el espacio público. ¿Tiene sentido indagar la cultura política en los pliegues e intersticios de la intimidad? Desde la perspectiva de A. Heller y F. Feher (1988) la afectividad en la vida cotidiana en tanto ámbito privado, no está alejada de lo político. Esto es, vida privada y espacio político no se encuentran desligados, dado que se traducen en consenso o disenso frente a la construcción de formas valorativas y legitimadoras de la cultura política.

En sus orígenes la memoria —no sólo como arte sino en tanto espacio público— nos muestra sus dimensiones colectivas (Yates:1974). Por sus fuentes clásicas ubicadas en el plano del lenguaje y sus retóricas, la memoria, a más de ser arquitectura y distancia, era literatura e imaginación, poder y exclusión.

En esa misma línea, pero para otras intenciones, y aunque sea apresurado afirmar herencias románticas en el pensamiento de Halbwachs (1950), se han trabajado los vínculos internos entre tales dimensiones sociales de la memoria que, al igual que a Herder, conducen a Halbwachs a reflexionar, también, sobre la pertenencia como experiencia histórica colectiva. No obstante, no es plausible definir a este autor como militante positivista.

Por ello, al replantearse el problema de la subjetividad y la cultura política hay que mirar de frente, hoy por hoy, los márgenes férreos que separan romanticismo y positivismo. Si vemos al primero como un movimiento social de revitalización, que genera proyectos culturales desde una toma de postura frente al pasado y la historia, no queda más que asumir la resignificación de los mitos que todos sus participantes viven. Por el contrario, vemos en el positivismo a un aguerrido combatiente por el desenvolvimiento de la modernidad fundada en una noción de progreso, cuyos enemigos a vencer son los prejuicios y la religión, es decir, las fuentes tradicionales del pensamiento y afectos sociales. La civilización del progreso como técnica e instrumento del positivismo construyó una imagen deshumanizada de la historia, si por tal deshumanización entendemos el destierro del espíritu que anima la concepción romántica de la vida y la cultura.

Igualmente, se requiere mirar que la realidad de lo plural fue una afirmación romántica que sigue siendo válida. Sobre todo, si se le observa desde los ámbitos de significación cultural, *v.gr.* en el renacimiento en este fin de siglo de los movimientos nacionalistas. Aquí, la totalidad vuelve a tornarse incongruencia y tensión. El nuevo romanticismo responde a la cuestión acerca de lo distintivo de lo humano en proporción a su creatividad: romantizando lo cotidiano, a partir del *phatos*, se rompe con la realidad (extrañamiento de lo familiar) a fin de reconstruirla, democratizándola desde la imaginación.

Asumimos que si el positivismo funda su modelo de sociedad desde la ciencia y la técnica, los románticos lo hacen desde el sentimiento interior. En consecuencia, el positivismo estuvo, desde su inicio, y permanece ligado a la sociedad industrial, mientras que el romanticismo se

liga a una sociedad desvalorizada: las metodologías positivistas son un instrumento del Estado benefactor. Finalmente, podemos resumir, en torno a nuestro objeto: lo que para el positivista es la *política*, como instrumento de dominio y control, para el romántico es la *memoria*, como recurso social de resistencia; lo que para el primero es su unidad en la doctrina, para el segundo, la coexistencia de la pluralidad de tiempos históricos; al supuesto positivista de la universalidad y permanencia, se le opone la conciencia romántica en la confirmación de lo diferente local y, por último, al valor positivista orientado por la objetivización, le corresponde como contrario, la valoración romántica en la comunicación interna.

IV. Conclusiones: revalorización de lo cotidiano

Un ciclo se ha cumplido. Los estudios comparativos de cultura política han enfatizado durante los últimos 40 años la eficacia e instrumentalidad desde donde miran la acción racional.

Diversos matices condenan el quehacer del paradigma tradicional a formas logocéntricas que, con sus pretensiones universalistas, llegó a establecer como modelo democrático al país del Destino Manifiesto, en una época en la que la constitución de un nuevo orden mundial consistía en difundir su imagen de cara al “enemigo”.

Tal paradigma todavía forma parte del movimiento de pensamiento social que, sobre todo en el contexto norteamericano, le ha resultado caro a la sociología. Con cierta fortuna, las críticas a la teoría social parsoniana se están traduciendo, ya, en movimientos intelectuales alternos que posibilitan al espectro de análisis multidimensionales, cuyas estrategias profundizan, con mayor sensibilidad, el descubrimiento de los elementos constitutivos del pensamiento y subjetividad sociales.

Sin embargo, resulta paradójico que, pese a haber tenido que enfrentar el dolor en su propia diversidad social y cultural, desde fines de los sesenta hasta la actualidad, con movimientos sociales impulsados por identidades restringidas (olas de racismo, resistencias latinas, y minorías en acción, entre otros), el estudio de la subjetividad social en Norteamérica se constriña a evaluar juicios de opinión para determinar la bondad del sistema político.

Hoy en día, se reconoce la necesidad de estructurar una teoría cultural fuerte que permita incorporar nuevos sentidos de investigación en torno a la cultura política. Y las alternativas pueden identificarse, por un lado, en generar un programa que construya al estudio multidimensional de

la realidad social y, por el otro, adoptar ópticas de indagación que reconozcan, en la diversidad cultural, no un obstáculo si no un soporte para el análisis. Aquí, abundar sobre las propuestas teórico-metodológicas de Herder se presenta como una necesidad apremiante. Particularmente cuando, a nivel mundial, se observa el desmantelamiento de aquellas identidades “amplias y nacionales”, creadas artificialmente en el pasado desde políticas institucionales que pretendieron, en distintos afanes susceptibles de ser explicados desde distintas coordenadas histórico-militares, establecer órdenes de subjetividad a fuerza de imposición y prohibiciones.

De tal manera que, insistimos, las diversas posibilidades de lo cotidiano se expresan activamente en la producción del orden de la cultura política: si todas las dimensiones y elementos de este orden fueran incorporados a visiones holistas que no desdeñen el respeto irrestricto a la pluralidad de formas de vida presentes, a múltiples niveles (local, étnico, regional o nacional, por mencionar algunos) de la realidad, el concepto cultura política, con las acepciones aquí revisadas, tendría todavía alguna utilidad. Al parecer ése no es el destino del concepto, ya que su “renovado interés” o “actualización”, como objeto de opinión pública responde ahora, creemos, a lógicas instrumentales de sofisticación discursiva subyacentes a las modernas técnicas de concertación, que buscan establecer identidades, haciendo caso omiso a las historias colectivas de pertenencia.

Por otro lado, si la construcción del orden o de las culturas políticas es expresión de la subjetividad social, y ella es efecto de las fuerzas vivas de la memoria colectiva y de la pertenencia hecha identidad, debemos asumir que sus estructuras no han de ser vistas en la dirección que proceden los estudios comparativos. Por el contrario, se han de rescatar las ideas de pluralidad, especificidad y diversidad de las culturas, sin perder de vista, al hacerlo, la unidad de lo diverso. Pero ello está lejos de las encuestas de opinión y del logocentrismo anglosajón que ha sido retomado para explicar la cultura política de naciones diferentes.

Aun en el caso de la decisión por el voto —que no es claramente un acto político identificado con un espacio público— se observa, desde el diseño de memorias artificiales, que los espacios electorales dejan de ser arenas de la democracia para convertirse en controles sociales que canalizan la producción de “cuotas de poder”. En el acto mismo de votar, que puede ser leído como un acto ciudadano, se confunden los momentos de la transición de lo público y lo privado: por el contrario, el decidir sobre votar o no, además de un acto de razón, es un acto de sentir, y ello involucra no sólo racionalidades colectivas, sino el íntimo

deseo de hacerlo. En ese sentido el abstencionismo se expresa como algo diferente a una cultura política no participativa de súbdito parroquial, es decir, como acto de rebeldía y resistencia civil.

Bibliografía

- Alexander, J.C., *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Análisis multidimensional, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Almond, G.A., y B. Powell Jr., *Comparative Politics Today. A World View*, Boston, Little Brown and Company, 1974, 1980.
- Almond, G.A., y G.B. Powell, *Política comparada*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Almond, G.A., y S. Verba, *The Civic Culture Revisited*, Boston, Little Brown and Company, 1980.
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- Bell, D., *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- Berlin, I., *Vico and Herder*, First Vintage Books, 1977.
- , *Contra la corriente*, México, FCE, 1983.
- , "Nacionalismo bueno y malo", *Vuelta*, núm. 183, México, 1992.
- Bill, J.A., y R.L. Hardgrave Jr., *Comparative Politics. The Quest of Theory*, University Press of America, 1981.
- Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1980.
- de Certau, M. de, *La escritura de la historia*, México, UIA, 1985.
- Elías, N., *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1987.
- Febvre, L., *Combates por la historia*, México, Ariel, 1970.
- Fernández, J.F., *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*, México, FCE, 1988.
- Finkelkraut, A., *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1988.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- Gouldner, A.W., *La sociología actual: renovación y crítica*, Madrid, Alianza Universidad, 1979.
- Gransow, V., y C. Offe, *Political Culture and the Politics of the Social Democratic Government*, Telos 53, 1982.
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, México, Gustavo Gili, 1986.
- , "El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas", en Giddens *et al.*, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988.

- Halbwachs, M., *La mémoire collective*, París, PUF, 1950.
- Heller, A., y F. Feher, *The Postmodern Political Condition*, T.J. Press, 1988.
- Herder, J.G., "Otra filosofía de la historia", en *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982.
- Joseph, I., *El transeúnte y el espacio urbano*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Kavanagh, D., *Studies in Comparative Politics. Political Culture*, Londres, The McMillan Press Ltd, 1972.
- Lloyd, D., y P. Thomas, *Culture and Society or "Culture and the State"?*, Nueva York, Social Text 30, 1992.
- Mari, A., *El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán*, Barcelona, Tusquets, 1979.
- Marramao, G., *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989.
- Meek, R.L., *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Madrid, Siglo XXI, 1981.
- Meinecke, F., *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1982.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Ed., 1984.
- Pye, L.W., y S. Verba, *Political Culture and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- Rosenbaum, W.A., *Political Culture*, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1975.
- Simmel, G., *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vol. I, Madrid, Alianza Ed., 1986.
- Therborn, G., *Ciencia, clase y sociedad. Sobre la formación de la sociología y el materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Thompson, M., et al., "Political Cultures", en *Cultural Theory*, Westview Press, 1990.
- West, C., *The Legacy of Raymond Williams*, Nueva York, Social Text 30, 1992.
- Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Yates, F.A., *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.