

Cultura política (enfoque normativo)*

Political culture (normative approach)

Andrea Greppi
 Universidad Carlos III de Madrid
 ORCID ID 0000-0002-6035-5714
andrea.greppi@uc3m.es

Cita recomendada:

Greppi, A. (2021). Cultura política (enfoque normativo). *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 258-271.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6075>

Recibido / received: 27/02/2020
 Aceptado / accepted: 01/09/2020

Resumen

Esta entrada ofrece un recorrido panorámico por las más relevantes acepciones de la expresión «cultura política» en la teoría política contemporánea. Por su carácter mutable y poliédrico, no es sencillo dar una definición precisa que elimine los márgenes de incertidumbre que la rodean. Sin entrar en el estudio de los antecedentes en la historia del pensamiento político y social, el texto se centra en el renovado interés que esta noción ha despertado a partir de los años sesenta del siglo pasado. Se distinguen los enfoques de corte descriptivo y empírico, con los que se pretende identificar el trasfondo cultural que está en la base de las democracias estables, de aquellos que consideran la dimensión normativa y se preguntan por la responsabilidad que nuestras sociedades democráticas tendrían en la formación de una cultura cívica que esté a la altura de nuestras expectativas. Por último, se identifica en el tratamiento rousseauniano de la religión civil el hilo conductor de las muchas discusiones contemporáneas que versan sobre el entramado de creencias y lealtades que hacen posible la convivencia en nuestras sociedades democráticas.

Palabras clave

Cultura política, cultura cívica, liberalismo político, malestar democrático, religión civil.

Abstract

This entry offers an overview of the more relevant meanings of the expression «political culture» in contemporary political theory. Since its character is mutable and multifaceted, no obvious definition eliminates the margins of uncertainty. Set aside its precedents in the history of social and political thought, the article focuses on the renewed interest raised by this topic from the 1960s. A distinction is drawn between descriptive and empirical approaches, on the one side, that aim at finding the cultural background of consolidated democracies, from other approaches that look for the normative dimensions of the issue, paying attention to the responsibility that our democracies have in the construction of a civic culture which live up to our expectations. Finally, the entry deals with Rousseauian considerations on civic religion,

* Este trabajo se ha realizado con el apoyo del Programa On Trust–CM H2019/HUM-5699, financiado por la Comunidad de Madrid y el Fondo Social Europeo.



where it is possible to identify the common root of many beliefs and compromises that support the coexistence in contemporary pluralist societies.

Keywords

Political culture, civic culture, political liberalism, democratic discontent, civic religion.

SUMARIO. 1. Delimitación del término «cultura política». 2. Antecedentes, dificultades y variaciones. 3. La institucionalización académica del concepto de «cultura política». 4. La «cultura política» de una sociedad pluralista. 5. «Cultura política» y religión civil.

1. Delimitación del término «cultura política»

La expresión «cultura política» se refiere habitualmente al conjunto de valores, creencias, sentimientos o reglas que orientan las actitudes básicas de los ciudadanos y su comportamiento en el marco de un sistema político. Es una noción extremadamente genérica, que difícilmente podrá traducirse en una definición unívoca y operativa con la que identificar los comportamientos y disposiciones significativas en contextos particulares. Esto es así, en primer lugar, por la inabordable dificultad de determinar el alcance de cada uno de los términos que componen el sintagma¹; pero también, y en segundo lugar, porque no todas las dimensiones de un concepto tan difícilmente abaricable como es el de «cultura» son relevantes para el análisis de las cuestiones políticas. A esto se añade la dificultad de deslindar las dimensiones normativas y las dimensiones descriptivas del fenómeno. Y aquí, de nuevo, no es evidente que esta tarea pueda llevarse a cabo en todo momento con precisión quirúrgica.

El tratamiento de la noción «cultura política» se enfrenta desde el comienzo con la dificultad de diferenciar significados y usos muy alejados de la expresión, que remiten a enfoques y tradiciones de pensamiento dispares². Esta dificultad es conocida desde hace tiempo (Welch, 2013), pero ello no es un obstáculo para que puedan identificarse ciertos temas y problemas en los que inevitablemente acaba aflorando el complejo entramado de conexiones que existen entre «cultura» y «política». Son temas y problemas que retornan de manera recurrente en la historia de las ideas y de las formas políticas. Así, por ejemplo, y por razones que apuntaré en el último apartado de este texto, a partir de los años sesenta y, en especial, a partir de los años noventa se constata un renovado interés por los contenidos que se asocian a esta expresión, quizá como reflujó frente al relativo desinterés que se había dado en las décadas anteriores, a partir de la segunda posguerra. En esta última fase, la reflexión sobre los marcos culturales en que se insertan las instituciones y las prácticas políticas ha cobrado un notable protagonismo.

Esta entrada comienza identificando algunas variaciones terminológicas y conceptuales que confluyen en la idea genérica de cultura política (§ 2), para luego distinguir entre los enfoques que tienen una orientación prevalentemente descriptiva y los que, por el contrario, tienen una vocación normativa (§ 3-4). Con mirada retrospectiva, el último epígrafe estará dedicado a la tesis según la cual un compromiso ético fuerte con los valores y virtudes de la democracia republicana sería

¹ Véase una caracterización de las definiciones de «cultura», cfr. Broncano (2018, pp. 15-66).

² Muchas otras indicaciones sobre el desarrollo de esta noción en el ámbito de la historia intelectual, la historia política, la historia social y los estudios culturales se encuentran en Escribano Roca (2020). La presente entrada y la de Rodrigo Escribano son complementarias.

la clave indispensable de una cultura cívica que mereciera realmente ese nombre. Esto me llevará a aislar un elemento paradigmático en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau que está directamente relacionado con esta materia y que resulta particularmente influyente en el debate contemporáneo (§ 5). Naturalmente, hay otros muchos aspectos de esta expresión –que abarca probablemente una familia de nociones afines– que merecerían un tratamiento más detallado. En particular, sería necesario explorar los nexos teóricos y prácticos entre la «cultura política» y la «cultura de la legalidad», si es cierto que, como es razonable pensar, esta última es parte de la primera.

Con respecto a esta última cuestión, merece la pena observar que la demarcación entre los conceptos de «cultura política» y «cultura de la legalidad» involucra discusiones de la mayor envergadura y que afectan a la relación entre sistema cultural, sistema político y sistema jurídico. Por una parte, parece obvio que la relación entre política y derecho, a cualquier nivel que se considere, tanto en la teoría como en la práctica legislativa o jurisprudencial, como en el plano de la percepción social y de los hábitos de seguimiento de normas, no puede más que estar mediada por factores «culturales». Considerada desde este punto de vista, la «cultura de la legalidad» no es sino uno de los distintos factores que intervienen en la conformación de los marcos de sentido [*frames*] de la vida pública. Por otra parte, y desde un segundo punto de vista, cuando se asocia a los valores y compromisos ideales que se traducen –*grosso modo*– en las instituciones de un Estado democrático de derecho, la expresión «cultura de la legalidad» se convierte en el elemento que define una cultura política específica, entre las muchas declinaciones históricas posibles. Naturalmente, a partir de ahí el debate estará en determinar qué rasgos – qué principios, qué instituciones, qué fines, etc.– se atribuyen a la «legalidad» para que pueda considerarse como la legalidad propia de un Estado de derecho, con el consiguiente reflejo en el plano de las actitudes y las creencias que los ciudadanos proyectan sobre la vida pública, es decir, en el plano de la cultura política.

2. Antecedentes, dificultades y variaciones

No es posible, en el espacio de esta entrada, resumir de forma siquiera apresurada los muchos y muy diversos antecedentes de la noción contemporánea de «cultura política». Esta tarea exigiría entrar en diálogo con algunos de los mayores clásicos del pensamiento político, antiguo y moderno. Entre las muchas referencias que podrían mencionarse, se podría comenzar recordando la reconstrucción ofrecida por Max Weber de los factores culturales –o, en sentido amplio, *éticos*, con la inevitable consonancia hegeliana– que conforman el *espíritu* del capitalismo (Weber, 2012). Pero habría que reparar también en la obra de Antonio Gramsci, donde se muestra que las raíces de la dominación política no se encuentran únicamente en los condicionantes infraestructurales de las dinámicas de poder. Apartándose de la visión reductiva del materialismo más obtuso, «la filosofía de la praxis concibe la realidad de las relaciones humanas de conocimiento como elemento de hegemonía política» (1975: 1245). Alejándonos en el tiempo habría que detenerse en las lecciones de John Stuart Mill y de Alexis de Tocqueville, quienes se fijaron, aunque desde perspectivas distintas, tanto en los hábitos y las disposiciones que se encuentran en la base de la estabilidad de las formas políticas, como en los efectos que los distintos diseños institucionales tienen, en el plano educativo, sobre la sociedad. Remontándonos todavía más atrás, podríamos recordar cómo en el momento de la revolución y la contrarrevolución, la sensibilidad romántica tiende a asociarse con el descubrimiento de la dimensión identitaria del proceso de construcción del Estado moderno, en formas tan diferentes como las que aparecen en las páginas de Herder, de Schiller o de Burke. En una etapa todavía anterior, esta misma atención por los factores prepolíticos está implícita en la búsqueda de los diferentes «principios» por los que,

según el Barón de Montesquieu, se rige el movimiento de los gobiernos. En última instancia, ya Platón y Aristóteles habían manejado la mayoría de los ingredientes que nosotros incluimos hoy en el gran cajón de sastre de la cultura política al preguntarse por las condiciones que hacen posible la estabilidad o que determinan la degeneración de las formas de gobierno (véase un panorama de tales antecedentes en Wiarda, 2014).

Ante semejante disparidad de perspectivas, en la teoría política contemporánea se han producido diversos intentos de formalización e institucionalización. Se trataría de despejar la impresión de que esta noción es irremediabilmente confusa, e incluso inútil, porque está basada en observaciones parciales y prejuiciosas, que no permiten establecer conexiones explicativas consistentes (cfr. por ejemplo Eckstein, 1996: 473; Shklar, 1987: 106). Según los críticos, las descripciones de la cultura política tenderían a volverse impresionistas y arrastrarían una constante debilidad de tipo metodológico, tanto en las aproximaciones desde premisas marxistas, como en los enfoques que parten desde la teoría de la acción racional o del institucionalismo. Con tanta disparidad de objetivos, de intereses y puntos de vista se vuelve particularmente difícil filtrar los sesgos ideológicos que aparecen en esta materia.

En respuesta a estas críticas, el intento por devolver a la noción de «cultura política» un mínimo de capacidad explicativa y consistencia pasa por restringir el foco de análisis, identificando aquellos aspectos de las artes, la religión, las costumbres y creencias, las identidades que *más directamente* puedan afectar al sistema político, a sus procesos y sus resultados. En este sentido, podría decirse que el aspecto *propriamente político* de la «cultura» es aquel que está de alguna forma conectado con un conjunto de creencias centrales del ciudadano, a las que se atribuye un valor *esencial*, o *existencial*. No se refiere, por tanto, a las creencias y orientaciones de acción que inciden en simples gustos, preferencias o intereses superficiales, sino a aquellas que se traducen en posiciones y demandas que inciden en aspectos relevantes de la cooperación social. En otro tiempo se hubiera dicho que son *políticos* aquellos aspectos de la cultura que tienen algo que ver con el «interés general». Pero la objeción del crítico sigue vigente. Mientras no dispongamos de una noción algo más «densa» acerca de qué cosa es el interés general y, en último término, acerca de qué cosas tienen un valor esencial para la convivencia, no habremos resuelto la indeterminación de fondo que persigue a esta noción.

En la segunda mitad del siglo XX, en consonancia con las orientaciones metodológicas dominantes en la ciencia política de la época, los politólogos comparativistas asociaron la idea de cultura política a las *orientaciones de comportamiento* que emergen en los procesos de resolución de conflictos, en las dinámicas de acción colectiva, o en relación con la aceptación, la confianza o la desconfianza que los actores sociales pueden depositar en el sistema político (Kavanagh, 1972). Se entendía que este era un terreno productivo para elaborar explicaciones comprensivas de los procesos concretos de cambio político. Ese fue el caso, algunos años más tarde, cuando se trató de estudiar la evolución de las sociedades postsoviéticas que tuvieron que medirse con un legado cultural difícilmente asimilable al de las democracias más avanzadas (Bennick-Bjorkman, 2007; Von Beyme, 2014). Siguiendo esta línea de estudio, el campo de observación fue abriéndose hacia fenómenos que solían escapar a la atención de politólogos y juristas, tradicionalmente enclaustrados en el estudio de las instituciones y los diseños constitucionales y ajenos a las enseñanzas que provienen de la psicología o de los estudios de comunicación social, por poner sólo algunos ejemplos. Esta apertura interdisciplinaria es indispensable en el estudio de fenómenos centrales en la política

contemporánea, como es por ejemplo el de la revolución digital, con sus amplísimas interferencias en los procesos de socialización política (Yates, 2015).

Por lo demás, no es extraño que los enfoques empíricos y experimentales encuentren dificultades para abarcar las distintas facetas que confluyen en la idea de «cultura política» (Formisano, 2001). Al respecto considérese el ingente volumen de información que a lo largo de los años ha sido generado desde el campo de los estudios históricos y que es indispensable para interpretar, por ejemplo, las lógicas culturales del constitucionalismo moderno (Furet, Ouzuf, 1989; Knights, 2006). Al mismo tiempo, en el campo de los estudios culturales se ha formado una clara conciencia del valor político de la tarea de desvelamiento de las condiciones ideológicas que sostienen los procesos de reproducción social (Williams, 1958; Foucault, 1977; Bourdieu, 1980). Obsérvese que este movimiento –que tiene raíces intelectuales profundas (cfr. Escribano Roca, 2020)– rebaja la aspiración de establecer un referente «objetivo» sobre el que modelar la noción de «cultura política», como serían típicamente las estructuras, los procesos o las conductas. Es la propia noción de «política», el segundo componente del sintagma, la que ahora está en cuestión. Como muestran los fundamentales estudios de antropología social realizados a lo largo del pasado siglo, «política» es una noción *culturalmente determinada* (Geertz, 1980).

3. La institucionalización académica del concepto de «cultura política»

Es en este marco ampliado donde hay que situar el debate que ha venido desarrollándose a lo largo de varias décadas sobre la formalización académica de la noción de «cultura política». El hito principal de este proceso, como se reconoce habitualmente, está en el trabajo de Gabriel Almond y Sidney Verba, *The Civic Culture*, del año 1963.

En su célebre trabajo, y tal como el propio título se encarga de subrayar, Almond y Verba centran su atención sobre un tipo particular de cultura política que denominan «cultura cívica». No realizan, por tanto, un estudio sobre todas las posibles formas de «cultura política», sino solamente sobre aquella que se caracterizaría por una serie de rasgos específicos, entre los que destacan la creencia en la autoridad del estado y en la importancia de atender a los deberes cívicos. Será *cívica* aquella cultura según la cual las actitudes y prácticas específicamente democráticas «se combinen» y «funcionen en equilibrio» con aquellas que no lo son, generando los consensos indispensables para la estabilidad y la modernización de una sociedad democrática (Almond, 2001: 190). El entorno histórico-político en el que este enfoque resulta pertinente está claramente circunscrito. Tras la Segunda Guerra mundial, la cuestión del cambio político habría adquirido –escriben Almond y Verba– un significado nuevo. Se tenía la percepción de que los pueblos de África y de Asia, antes «sometidos y aislados», estaban buscando «ser admitidos en el mundo moderno». De ahí la necesidad de identificar el conjunto de factores que estarían determinando una «presión casi universal» en favor de la democracia y que hacían previsible su ulterior desarrollo (Almond, Verba, 1989: 1).

En función de estos objetivos, *The Civic Culture* ofrecía un estudio comparativo, de una amplitud sin precedentes, sobre cinco países distintos –Estados Unidos, Reino Unido, Alemania, Italia y México– situados cada uno de ellos en momentos diferentes de desarrollo democrático. La comparación demuestra que una democracia vibrante, como aquella de la que disfrutaban los dos países del Atlántico norte, no se sostiene solamente por la disposición de los electores y el buen desempeño de sus representantes, sino que precisa además el apoyo de ciudadanos socializados en determinados roles, pagando sus impuestos, participando en la vida

pública, contribuyendo con su trabajo y su iniciativa al bienestar de todos, mostrado en definitiva el valor del compromiso y la disposición cooperativa. En este marco, el término «cultura política» se extiende a los patrones de conducta, a las orientaciones y actitudes que expresan los ciudadanos en los distintos aspectos de la vida pública, o, concretando un poco más, a las orientaciones y actitudes hacia las instituciones y las reglas, las convenciones y tradiciones que están en la base del desempeño institucional. Esto incluye tanto orientaciones de acción que tienen una base cognitiva, como aquellas que tienen una base afectiva y evaluativa. Y podría extenderse también, sin forzar en exceso el marco metodológico, a los significados compartidos que los actores sociales atribuyen a dichas orientaciones, actitudes y pautas de actuación (Avenburg, Schneider 2015).

Hoy resulta claro que este tipo de enfoques, con su insistencia en la observación de actitudes *manifiestas*, ofrece poco más que un principio de explicación de los mecanismos de fondo que intervienen en el espacio de la «cultura política». Dicho de la forma más sencilla, no explican en qué casos las variaciones en las orientaciones y actitudes han de ser consideradas como el producto de otros factores subyacentes de cambio, de carácter económico, demográfico o tecnológico, por ejemplo, o como variables independientes. En otros términos, cualquier lector familiarizado con las grandes corrientes del pensamiento social contemporáneo entenderá que no es lo mismo considerar los valores y, en general, las actitudes que caracterizan la cultura pública de un grupo determinado como el reflejo de factores sociales e institucionales de largo alcance, como suele hacerse desde una perspectiva de análisis de corte estructuralista; o, por el contrario, poner el foco de atención en los entramados de significación en virtud de los cuales las preferencias, los intereses y las necesidades se integran y se articulan hasta conformar un determinado estilo de vida, como harían quienes adoptaran un enfoque funcionalista; o incluso, desde una perspectiva sistémica, quienes definieran la «cultura política» como el conjunto de normas y pautas orientadas a regular las conflictivas demandas de los ciudadanos. En todo caso, y a los efectos que aquí interesan, lo fundamental es observar cómo la operación teórica protagonizada por Almond y Verba no terminaba de despejar las dudas sobre la determinación conceptual y la operacionalización empírica del concepto que nos ocupa (Pateman, 1980). Al revés, sirvió para impulsar líneas de trabajo divergentes respecto del marco metodológico originario.

Una primera línea de desarrollo de dicho marco es el que buscaba ampliar al máximo el campo de análisis comparativo, partiendo de la premisa generalísima de que el cambio en los valores tiene un «impacto en la vida social y política». Así, por ejemplo, desde hace décadas viene realizándose el *World Values Survey*, una encuesta global masiva que persigue ese objetivo. En la base de este proyecto se encuentran los conocidos trabajos de Ronald Inglehart, donde la noción de «cultura cívica» es definida como un «síndrome coherente de satisfacción personal ante la vida, de confianza interpersonal y de apoyo al orden social existente» (Inglehart, 1988: 1219). Con ello se pretende, por un lado, evitar el carácter estático de la observación, pues a veces no importan tanto las diferencias entre distintas culturas locales como las variaciones y las correlaciones entre ellas; y, por otro, se busca compensar el sesgo geográfico y la parcialidad de los estudios de Almond y Verba. La prolongada serie de observaciones realizadas a lo largo de los años por el *World Values Survey* parece confirmar que la estabilidad de las democracias no se encuentra vinculada exclusivamente –como sugerían las visiones desarrollistas predominantes hace unas décadas– a los factores de orden económico. Al revés, son en buena medida las creencias las que desempeñan un «rol clave» en el desarrollo económico, en la aparición y el fortalecimiento de los sistemas democráticos, en la difusión de la igualdad de género y la efectividad de las instituciones.

La observación empírica habría mostrado además que la transformación en el marco valorativo de las sociedades que toman la senda del *desarrollo humano* sigue dos líneas principales. Una consiste en el tránsito desde los valores tradicionales a los valores que Inglehart y Welzel denominan «secular-rationales». La otra, en la postergación de los valores «de supervivencia», que se verían desplazados por los valores «de auto-expresión» (Inglehart, Welzel, 2005). De hecho, la difusión de los valores asociados a la libertad de expresión parece ser un componente decisivo en el desarrollo de instituciones democráticas. Con la industrialización, primero, y, más tarde, con la formación de sociedades postindustriales, esos valores van cobrando fuerza e impulsan la libertad política frente a los regímenes autoritarios. Se considera que este factor ha estado en la base de la corriente democratizadora de finales de los años ochenta y comienzos de los noventa que se conoce como la *tercera ola*³.

La segunda línea de desarrollo en los estudios sobre la «cultura política» se vincula a la idea de «capital social». Aquí, el objetivo sigue siendo el análisis de los factores que inciden en el desarrollo institucional de la democracia y la observación de que no existe una conexión inmediata entre condiciones económicas y políticas. Mientras que la expresión «capital físico» se refiere a los recursos materiales y «capital humano» alude a ciertas cualidades de los ciudadanos, la expresión «capital social» –afirma Robert Putnam– se refiere a «conexiones entre individuos» y, por tanto, «a redes sociales y a normas de reciprocidad y confianza que surgen entre ellos». Es, por tanto, una perspectiva sobre la cultura política que no se limita a constatar la presencia de actitudes y valores, o incluso de virtudes cívicas, sino que se propone explorar cuáles son las condiciones para el ejercicio de dichas disposiciones básicas en un contexto social determinado. «La diferencia es que la noción de «capital social» llama la atención sobre el hecho de que la virtud cívica es más poderosa cuando se encuentra inserta en un entramado denso de relaciones sociales recíprocas» (Putnam, 2000: 16).

4. La «cultura política» de una sociedad pluralista

El renovado interés por el trasfondo cultural de los sistemas políticos, una vez debilitado el fervor positivista de las décadas centrales del siglo pasado, ha tenido un segundo ámbito de desarrollo en el plano normativo. Aquí ya no se trata solamente de identificar el tipo de interacción que existe entre «cultura» y «política», o de pronosticar qué tipo de pautas culturales son las que favorecen la democracia, el régimen político que consideramos más deseable, sino de preguntarse qué es lo que las instituciones pueden y deben hacer para el desarrollo de una cultura cívica que sea acorde con los ideales de justicia que generalmente consideramos deseables. El nuevo entorno histórico tiene una clara influencia en estos desarrollos. A diferencia de lo que sucedía en la etapa anterior, la reflexión se mueve en el contexto de sociedades cada vez menos homogéneas desde el punto de vista cultural, internamente fragmentadas y conscientes de su diversidad, en las que los grandes acuerdos interclasistas van perdiendo terreno por la aparición de nuevos desafíos y en las que, quizá como consecuencia de todo ello, se difunde cierta sensación de apatía, de desconfianza ante las instituciones y de imposibilidad de alcanzar consensos profundos y no manipulados.

Aunque no es posible resumir aquí las muchas líneas de reflexión que giran en torno al redescubrimiento de la idea o el ideal de la cultura cívica, el punto de referencia indispensable de estos debates se encuentra en ciertos aspectos del pensamiento de John Rawls. Las bases para el autogobierno –afirma Rawls en el §37 de *Una teoría de la justicia*– no se refieren solamente a la asignación de recursos,

³ Véanse las series de este estudio en <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp>

sino que incluyen también el reconocimiento de una serie de aspectos de la libertad política que tienen una «profunda influencia sobre la calidad moral de la vida civil» (1995a: 220). «La voluntad general de consultar y tener en cuenta los intereses y creencias de los demás –escribe Rawls– sienta las bases para una amistad cívica y perfila el *ethos* de la cultura política» (1995a: 221). En último término, el argumento normativo es que sólo una adecuada cultura política de fondo pone a los ciudadanos en condiciones de desarrollar su propia autoestima y, por consiguiente, de mirar con confianza al futuro.

En clara continuidad con esta demanda de estabilidad en el largo plazo, en sociedades atravesadas por intereses enfrentados y concepciones del mundo dispares, en *Liberalismo político* Rawls elabora por extenso el problema de la formación de una «cultura política» democrática. No cualquier cultura política satisface las exigencias (normativas) necesarias para generar un consenso capaz de incluir las dispares opciones morales que conforman nuestras sociedades pluralistas. En relación con la formación de dicho consenso –que Rawls describe como un consenso por superposición [*overlapping consensus*–, su propuesta es que sólo «cuando los ciudadanos comparten una concepción política razonable de la justicia, disponen de una base sobre la cual las discusiones públicas pueden llevarse a cabo, para decidir razonablemente acerca de [...] los elementos constitucionales esenciales y en asuntos de justicia básica» (1995b: 15). Obligada a confrontarse con la diversidad de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales sostenidas por los ciudadanos, doctrinas potencialmente opuestas entre sí e irreconciliables (1995b: 21), una sociedad democrática se caracteriza por la búsqueda de un *punto focal* que pueda ser compartido por todas ellas al mismo tiempo (1995b: 303).

Naturalmente, a partir de aquí la cuestión está en determinar en qué consiste exactamente ese punto de referencia común en torno al que se articula la cultura política propia de una sociedad democrática, qué cosas forman parte de él y qué cosas, por el contrario, han de quedar fuera. En la versión rawlsiana, la «cultura pública» debería comprender tanto las instituciones básicas de un régimen constitucional como las doctrinas comprensivas de toda clase que forman la «cultura de trasfondo» [*background culture*] de la sociedad civil, esto es, de las distintas asociaciones –Iglesias y universidades, sociedades culturales y científicas, clubes y equipos deportivos– en las que se desarrolla la vida cotidiana, e incluso las tradiciones de pensamiento que resultan familiares entre los ciudadanos educados y acaban siendo reconocidas como su sentido común (1995b: 38). La doctrina del liberalismo político reconstruye estas estructuras normativas, en el entendido de que no son el producto aleatorio de la evolución de las sociedades democráticas, sino que son, por el contrario, resultado acumulado del desarrollo de las capacidades de la razón humana, a partir de un conjunto de postulados elementales –los miembros de una sociedad democrática se reconocen mutuamente como ciudadanos libres e iguales y asumen que la sociedad tiene que estar basada en un sistema *equitativo* [*fair*] de cooperación social– a los que nadie podría razonablemente renunciar. Y conviene destacar este último elemento, entre otros motivos, porque precisamente ahí es donde una visión éticamente comprometida de la cultura cívica se conecta con un particular ideal normativo de la razón pública. Las decisiones políticas fundamentales no pueden tomarse de forma enteramente arbitraria, sino que tienen que estar basadas en razones que todos los demás conciudadanos puedan reconocer como tales. La exigencia argumentativa que de aquí se deriva está en la base del respeto mutuo entre los componentes de una sociedad democrática. Rawls la describe como un *deber de civildad* (1995b: 208).

Obsérvese, en este punto, cómo la solución rawlsiana se caracteriza por buscar una vía intermedia entre posiciones contrapuestas. Frente a las versiones más

descarnadas del liberalismo, aquellas que tienden a desentenderse de las implicaciones éticas de su apuesta institucional y de su proyección hacia el plano de lo que estamos describiendo aquí como «cultura política», la propuesta de Rawls puede ser leída en continuidad con lecturas de corte republicano, que ponen el énfasis en las virtudes del compromiso cívico (De Francisco, 2007). Por otro lado, y sin perjuicio de lo anterior, la estrategia rawlsiana insiste en limitar la búsqueda de una base para el razonamiento común a sus mínimos términos, eliminando del ámbito de aplicación de su teoría los componentes moralmente más densos. El objetivo es evitar la inclusión en el espacio público de aquellos factores que puedan ser potencialmente divisivos. Ello arruinaría la neutralidad del esquema de cooperación social y acabaría vinculándolo a orientaciones y creencias que podrían no ser compartidas por todos los miembros de la comunidad política. El liberalismo político intenta no sobrecargar el marco normativo de una sociedad democrática, limitándose a proporcionar un punto de partida, lo más sólido posible, para que los partidarios de las distintas doctrinas particulares puedan elaborar sus diferencias y sus potenciales conflictos (cfr. por ejemplo, Larmore, 1996).

Uno de los problemas de esta estrategia argumentativa está en saber si cabe efectivamente esperar, como Rawls pretende, que una cultura pública reducida a sus mínimos términos, en nombre de la neutralidad, tenga todavía, en nuestras democracias, el suficiente atractivo para convocar la adhesión de una población mayoritariamente descreída y desmovilizada, que ha perdido la memoria de sus señas de identidad, y que, en parte también por reacción a ello, siente una irresistible atracción por los fundamentalismos de todos los colores. Este debate, en el fondo, no hace más que reproducir, en el campo específico que aquí estamos tratando, la polémica desarrollada en torno a los años ochenta y noventa del pasado siglo sobre las posibles adaptaciones, más o menos consistentes, de los argumentos de matriz comunitarista acerca de la arquitectura conceptual del liberalismo político. Sin retornar a ese debate, vale la pena retener que no es tan fácil, como en su día podía parecer, trazar una línea de demarcación precisa entre dos maneras opuestas de definir los contenidos de una «cultura política» democrática, una completamente refractaria a los sentimientos y las raíces identitarias, y otra estrechamente comprometida con los vínculos éticos de la vida colectiva. Por el contrario, es razonable pensar que las distintas concepciones del liberalismo político se disponen a lo largo de una línea continua en cuyos extremos se encuentran, por un lado, las posiciones que recelan de la posibilidad de diferenciar entre los compromisos con la justicia y los compromisos con las concepciones particulares del bien, y, por otro, aquellas posiciones que, pese a todo, siguen afirmando esta distinción y, en consecuencia, reclaman un análisis independiente de los motivos por los cuales los ciudadanos asumen las reglas del juego democrático (Gaus, 2004).

Un desarrollo particularmente relevante de estas alternativas teóricas se encuentra en el debate sobre el alcance y el contenido de la educación cívica. Aquí la cuestión está en saber si es legítimo o no, y en qué términos, intervenir para modelar la cultura pública conforme a determinados valores (Vázquez, 1997). Puede argumentarse, por ejemplo, que en sociedades pluralistas y democráticas como las nuestras, a medida que la complejidad del debate público tiende a resultar cada vez más elevada, se incrementa la responsabilidad que el conjunto de la sociedad tiene respecto de los ciudadanos más desfavorecidos, los que menos posibilidades tienen de intervenir en el debate público. Sin ciudadanos activos y participativos no puede haber democracia. Pero, para ser activos y participativos, los ciudadanos deberán poseer tanto la información, como las disposiciones y las actitudes, e incluso las capacidades necesarias para evaluar críticamente las cuestiones que se susciten en la esfera pública (Gutmann, 1987). Ello no significa, por supuesto, que el ciudadano socializado en las pautas de una cultura política propiamente democrática tenga que

pasarse el día entero deliberando con sus pares sobre los asuntos públicos, como temen los adversarios de este tipo de propuestas, a las que se atribuye una exigencia excesiva en términos de virtud cívica. El ciudadano podrá tomar parte en la deliberación sobre una determinada materia, o no hacerlo, pero sólo podrá decidir de manera responsable si desea hacerlo o no si dispone del suficiente grado de autonomía y si, al mismo tiempo, ha logrado desarrollar en el tiempo una actitud tolerante frente a otros modos de vida que son diferentes al suyo y que, sin embargo, reconoce como legítimos (Galston, 1989).

No faltan, por lo demás, quienes incluyen en el ideal normativo de la cultura política valores todavía más densos, apelando a las virtudes del patriotismo, de la lealtad o de la identificación con los caracteres que conforman el carácter nacional (Nussbaum, 1996). Sólo podrá ser considerada *auténtica* aquella cultura política en la que se plasman los contenidos fundamentales de la vida ética. De hecho, es deber del ciudadano honrar y mostrar apego a los valores y las formas de vida que se consideran constitutivas tanto de la identidad personal como de la comunidad política de pertenencia. Algo extraño estaría pasando –dirán algunos– si el ciudadano no estuviera dispuesto a ser solidario con sus iguales. Estaría ignorando que el bienestar de los demás es parte de su propio bienestar. Para el sujeto inmerso en un entramado de relaciones de dependencia recíproca, la renuncia a la especificidad de la cultura política que le es propia constituye una pérdida irreparable.

5. «Cultura política» y religión civil

Visto en perspectiva, el redescubrimiento de las distintas dimensiones de la cultura política a las que hemos ido aludiendo en estas páginas, podría leerse como el reverso de la moneda de la trayectoria que en estas mismas décadas nos ha llevado a tomar conciencia del malestar que impregna la vida pública en las democracias avanzadas (Camps, 1997). Frente a la descalificación teórica de hace unas décadas –de entrada, porque la noción de «cultura política» es imprecisa, pero también, en el fondo, porque se considera que es menos importante que otros aspectos de la vida social–, nuestra atención se dirige ahora precisamente hacia un terreno si no olvidado, sí cuando menos infravalorado. Hemos tomado conciencia de que una visión puramente institucional de la vida pública deja en la sombra tendencias y procesos que, aunque más sutiles y a veces inaprensibles, de hecho marcan el devenir de los acontecimientos políticos. Pasarlos por alto distorsiona nuestra visión de las cosas, hasta volverla incomprensible.

Nada nuevo, por supuesto, si consideramos las profundas señales de insatisfacción que vienen acompañando desde hace unas décadas el proceso de democratización y los análisis sobre las causas de su agotamiento. Si la democracia avanza o retrocede es también, al menos en parte, por lo que está sucediendo en el ámbito de lo que podríamos describir como sus precondiciones culturales. La diatriba es añeja y no tiene visos de resolverse. De un lado están quienes se resisten a asociar la racionalidad del sistema político a lo que acontece en la dimensión ética de la vida social y afirman que los mecanismos que hacen posible la cooperación social y que llevan a la aceptación de las reglas para la adopción de las decisiones colectivas no tienen por qué estar arraigados en los estratos más profundos de nuestra conciencia ética. Desde este primer punto de vista, lo fundamental para el establecimiento y la persistencia de la democracia es asegurar que efectivamente se dan las condiciones necesarias para la generalizada aceptación por parte de los ciudadanos de tales reglas. Digamos que esta primera posición es familiar entre las concepciones procedimentales de la democracia. De otro lado están, en cambio, quienes entienden que una democracia cuya estabilidad estuviera confiada únicamente al atractivo de los procedimientos sería una democracia demediada, inevitablemente abocada al

fracaso. Ellos apuestan, por el contrario, por entender la democracia «moral» o como «forma de vida»⁴. Desde este segundo punto de vista, lo que se le está pidiendo al ciudadano es algo más que la simple aceptación de las reglas del juego. Se espera la interiorización de sus consensos fundamentales, una forma de adhesión que sólo puede comprenderse cuando se pone en juego el corazón, el alma entera, las señas de identidad últimas de su personalidad moral. Quienes ignoren esta exigencia de coherencia interna estarán en realidad falseando el sentido de la democracia. La cultura política de una democracia que realmente esté a la altura de lo que esperamos de ella –dicen quienes sostienen esta segunda posición– no puede estar basada en una forma de relativismo, o de escepticismo, respecto de las raíces morales de la convivencia.

Este es un debate que recorre a lo largo y a lo ancho la historia del pensamiento democrático. Hay unas páginas decisivas del *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau donde se formula este dilema y que se proyectan muy de cerca sobre la manera de entender el concepto que estamos tratando en esta entrada. Aquí la noción y el ideal de una cultura política deriva hacia la idea de una religión civil. Recientemente, Simon Crichtley (2017) ha argumentado que el célebre capítulo final del *Contrato social* no es un simple añadido al argumento central de esa obra, sino más bien una pieza central del proyecto inconcluso al que el autor ginebrino alude en la *Advertencia*. La inquietud que sobrevuela esas páginas es encontrar un punto de apoyo que sostenga la estructura moral de una sociedad democrática. Se dice «religión civil» pero, en realidad, de lo que se está hablando es de la proyección simbólica del entramado de creencias asociadas a la personalidad moral del ciudadano, a su carácter. Y la tesis es que dicha proyección es indispensable como garantía para la observancia de las leyes dictadas por la razón. La razón por sí misma, la razón sin «religión», en política, no es suficiente. En los términos que aquí nos interesan, la religión –si es que de religión puede hablarse en este contexto– opera como respaldo para la formación de una cultura cívica en la que el hábito de obediencia a las leyes sea espontáneamente asumido por los ciudadanos.

La aproximación de Rousseau parte de un contrafáctico. «Los hombres – escribe– no tuvieron al principio más reyes que los dioses, ni más gobierno que el teocrático» (1999: 129). En un mundo como ese, la obediencia contaba con la garantía más fuerte: el poder sobre las conciencias. Más tarde, «durante el paganismo», «al colocar a Dios al frente de cada sociedad política, resultó que hubo tantos dioses como pueblos». Con esta transformación, dice Rousseau, llegaron numerosas guerras. Pero fue solo con el cristianismo, que trajo la separación entre el «sistema teológico» y el «político», cuando la cohesión de la cultura pública quedó definitivamente fracturada. A partir de aquel momento, la cuestión fundamental «que no ha cesado jamás de agitar a los pueblos cristianos» es la distinción entre los dos reinos, el conflicto perpetuo entre las dos jurisdicciones (1999: 131). Por ello, y mirando hacia el futuro, en una perspectiva revolucionaria, la primera condición para la creación de una sociedad justa no podrá ser otro que el de recomponer la unidad perdida. Ninguna sociedad puede recuperar la ley de la razón, y restablecer el hábito de obediencia, si sigue estando internamente dividida por la doble lealtad al trono y al altar. La única solución es reunir «las dos cabezas del águila», pero no, como pretendía Hobbes, bajo la espada del soberano, sino *in interiore homine*, en el dominio de la fe, donde late el verdadero corazón del ciudadano. Y esto sólo puede lograrse estableciendo una profesión de fe *puramente civil* o, en nuestros términos, una cultura política gracias a la cual sea posible reconciliar «el culto divino con el amor a las leyes».

⁴ En el océano bibliográfico pueden resultar significativos Aranguren (1976) o Castoriadis (1995).

Pues bien, en forma extremadamente estilizada, la encrucijada teórica y práctica con la que se está midiendo esta página de Rousseau es la misma que sigue resultando tan controvertida a la hora de explicar cuál es el sentido de una cultura política *democrática*. Se trata de saber si es en el plano de las creencias últimas, por así decir *religiosas*, donde hay que establecer las bases de una sociedad justa. La democracia solo puede nacer, si es que nace, *in interiore homine*. El problema está en que no todos compartimos el impulso revolucionario de Rousseau y tenemos su misma confianza en la capacidad de la razón para plasmar, educar, domesticar el sentimiento, o para devolverlo a su pureza originaria. Es más, muchos pensamos que un planteamiento tan exigente, tan cargado de reminiscencias teológico-políticas, es difícilmente compatible con las circunstancias que caracterizan a las sociedades contemporáneas.

¿Estamos seguros de que la construcción de una cultura política democrática requiere necesariamente el impulso de la fe, una certeza inquebrantable, que brota del estrato más profundo de la conciencia, y que cada uno podrá reconocer sin sombra de duda en todo momento, y que, por si fuera poco, contiene las verdades universales de la razón pública? ¿Es esta la vía más segura para restablecer el equilibrio perdido en nuestras sociedades democráticas, para desactivar la difusa sensación de malestar? Más bien me parece, frente a Rousseau y frente a los recurrentes intentos de recomposición ética de la cultura política, que la *mejor* cultura democrática de nuestro tiempo es aquella que se caracteriza por adoptar una actitud distanciada [*detached*] frente a las certezas del creyente en las religiones nuevas o viejas. Una actitud que bien puede ser calificada como *laica* y que coincide en buena medida con la perspectiva del *observador participante*, no sólo respecto de los principios que sostienen las identidades colectivas, sino respecto de las creencias propias, aquellas que se supone que brotan de los estratos más profundos del sentimiento y de la conciencia de sí.

Los demócratas no somos creyentes, o no lo somos en todo momento y hasta el final. Y de aquí se deriva una manera de entender el papel de la cultura política en la democracia que seguramente desconfió del argumento de Rousseau. Existe, por supuesto, una poderosa corriente de pensamiento que, remontándose quizá a la polémica platónica, pone en evidencia la intrincada y nunca unívoca relación entre la democracia y la certeza de nuestras creencias. No es el lugar para reconstruir esta genealogía. Baste indicar que alguna forma de distanciamiento respecto de nuestras propias creencias parece ser una característica indispensable del modo en que, *nosotros los demócratas*, nos aproximamos a la «cultura política» en que vivimos. Somos ciudadanos descreídos, capaces de jugar el peligroso juego de las mayorías y las minorías aun a sabiendas de que es, por definición, falible. Tan falible como nosotros mismos lo somos cuando nos enfrentamos a la elección sobre lo correcto y lo incorrecto en cada caso concreto. De hecho, la convivencia democrática se sostiene sobre una forma de desdoblamiento paradójico que nada tiene que ver con la virtuosa entrega de los viejos creyentes a las causas por las que se entiende que deberían estar dispuestos a dar la vida. A estas alturas de la historia, en el contexto de sociedades atravesadas por profundas diferencias, hemos aprendido que ese modelo de virtud cívica no puede ser la base de la convivencia. Al revés, nuestra cultura política se basa en la constatación, si se quiere un tanto paradójica, de que nadie puede seguir creyendo *de todo corazón*. El horizonte valorativo de una cultura cívica democrática se compone más bien de racimos de creencias que se sostienen unas a otras, pragmáticamente, y que los ciudadanos contemplan desde la distancia, en una actitud crítica y autocrítica, porque saben que pueden ser falsas. Y esto es algo que el creyente tradicional, por definición, difícilmente podrá hacer. En suma, *pace* Rousseau, y frente a lo que todavía siguen pensando muchos de sus

seguidores, no parece que sea en la fe donde se encuentre la base de la cultura política más adecuada para las democracias de nuestro tiempo.

Bibliografía

- Almond, G. (2001). Attitudes, political and civic culture. En J. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2ª ed., vol. 1 (pp. 190-192). Amsterdam: Elsevier.
- Almond, G., y Verba, S. (1989). *The civic culture*, 2ª ed. London: Sage.
- Almond, G., y Verba, S. (1980). *The civic culture revisited*. Boston: Little-Brown.
- Aranguren, J. L. (1976), La democracia como moral. *El País*, 26 de agosto de 1976.
- Avenburg, C., y Schneider, K. (2015). Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques. *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*, 20(1), pp. 109-131.
- Bennick-Bjorkman, L. (2007). *Political culture under institutional pressure. How institutional change transforms early socialization*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Editions du Minuit.
- Broncano, F. (2018). *Cultura es nombre de derrota. Cultura y poder en los espacios intermedios*. Salamanca: Ediciones Delirio.
- Camps, V. (1996). *El malestar en la vida pública*. Barcelona: Grijalbo.
- Castoriadis, C. (1996). La democracia como procedimiento y como régimen. *Jueces para la democracia*, 26, pp. 50-59.
- Critchley, S. (2017). *La fe de los que no tienen fe*. Madrid: Trotta.
- De Francisco, A. (2007). *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*. Madrid: La Catarata.
- Eckstein, H. (1996). Culture as a foundation concept for the social sciences. *Journal of Theoretical Politics*, 8(4), pp. 471-497.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Formisano, R. P. (2001). The concept of political culture. *Journal of Interdisciplinary History*, 31(3), pp. 393-426.
- Furet, F., y Ozouf, M. (eds.) (1989). *The transformation of political culture 1749-1948*. Oxford: Pergamon Press.
- Galston, W. (1989). Civic education in the liberal state. En N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gaus, G. (2004). The diversity of comprehensive liberalism. En G. Gaus, y C. Kukathas (eds.), *The Handbook of Political Theory*. Londres: Sage, pp. 100-114.
- Geertz, C. (1980). *Negara: The theatre state in nineteenth Century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi.
- Gutmann, A. (1987). *Democratic education*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1988). The renaissance of political culture. *American Political Science Review*, 82(4), pp. 1203-1230.
- Inglehart, R., Welzel, C. (2005). *Modernization, cultural change and democracy. The human development sequence*. New York: Cambridge University Press.
- Kavanagh, D. (1972). *Political culture*. New York: Macmillan.
- Knights, M. (2006). *Representation and misrepresentation in later Stuart Britain: Partisanship and political culture*. New York: Oxford University Press.
- Larmore, C. (1996). *The morals of modernity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1996). *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós.
- Parsons, T. (1988). *El sistema social*. Madrid: Alianza.

- Pateman, C. (1980). The civic culture: A philosophic critique. En G. Almond, y S. Verba (eds.). *The civic culture revisited* (1989). Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Putnam, R. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.
- Rawls, J. (1995a). *Una Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995b). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J.-J. (1999). *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.
- Shklar, J. (1987). *Montesquieu*. Oxford: Oxford University Press.
- Vázquez, R. (1997). *Educación liberal*. México: Ediciones Fontamara.
- Von Beyme, K. (2014). *On political culture, cultural policy, art and politics*. Heidelberg: Springer International Publishing.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Welch, S. (2013). *The theory of political culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiarda, H. (2014). *Political culture, political science, and identity politics. An Uneasy Alliance*. London: Routledge.
- Williams, R. (1958). *Culture and society*. New York: Columbia University Press.
- Yates, C. (2015). *The Play of Political Culture, Emotion and Identity*. Hampshire, UK: MacMillan.