

Legitimidad y cultura política: una discusión teórica y una revisión del caso mexicano

ILÁN BIZBERG*

Resumen: *A partir de los escritos de Max Weber y de Hannah Arendt, el autor subraya la necesidad de integrar el concepto de legitimidad a la discusión sobre las transiciones políticas. Pasa en seguida a discutir las distintas maneras en las que han abordado la cuestión de la cultura política autores como Almond y Verba, Cornelius y Segovia, con objeto de proponer una forma de comprenderla basada en la teoría fenomenológica. Finaliza con un estudio de la transformación de la cultura política en México con base en las modificaciones sufridas a lo largo de los últimos cincuenta años, por las ideologías del PAN y del PRI y de las más recientes encuestas de opinión.*

Abstract: *On the basis of the writings of Max Weber and Hannah Arendt, the author underlines the need to integrate the concept of legitimacy into the discussion on political transitions. He then proceeds to discuss the different ways in which authors such as Almond and Verba, Cornelius and Segovia have dealt with the issue of political culture in order to propose a method of explaining it based on phenomenological theory. The article ends with a study of the transformation of political culture in Mexico based on changes during the past fifty years in both PAN and PRI ideology and in the most recent opinion surveys.*

1. EL CONCEPTO DE CULTURA POLÍTICA

ENTRE LA BIBLIOGRAFÍA QUE DISCUTE las transiciones políticas¹ hay un vacío casi total, que parece inexplicable, sobre legitimidad y cultura política. De hecho, este desprecio a las pretensiones de legitimidad de los regímenes y a las creencias de los ciudadanos que viven bajo ellos está basado en la idea de que muchos autoritarismos se han mantenido en pie aunque eran ilegítimos y que, a fin de cuentas, lo que explica la caída de un régimen no es su legitimidad o ilegitimidad, sino la relación entre la fuerzas políticas y sociales reales. Es entonces más importante la percepción que estos grupos políticos y sociales tienen acerca de su capacidad e interés por transformar al régimen.² Adam Przeworski lo plantea muy claramente diciendo que “lo que es amenazante para los regímenes autoritarios no es el derrumbe de la legitimidad sino la organización de la contrahegemonía.”³

* Dirigir correspondencia a: Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México, Camino al Ajusco núm. 20, Pedregal de Santa Teresa, C. P. 10740; tel.: 645-5955; fax: 645-0464, e-mail: ilan@comex.mx.

¹ Véase, por ejemplo, Guillermo O'Donnell y Philippe C. Schmitter (comps.), *Transitions From Authoritarian Rule*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.

² Przeworski, Adam, “Some Problems in the Study of the Transition to Democracy”, en Guillermo O'Donnell y Philippe C. Schmitter, *op. cit.*, tomo I.

³ Przeworski, Adam, *Democracy and the Market*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Estas afirmaciones reposan sobre un malentendido central que considera a la perspectiva que privilegia el análisis de la legitimidad como si ésta la postulara como el elemento fundamental para explicar la permanencia de un régimen. Pero ésta nunca ha sido la presunción de dicha explicación basada en la legitimidad (que es la pretensión de autoridad por parte de un gobierno), o de la contraparte que analiza las creencias de la población (la cultura política). No obstante, sí es la pretensión de la bibliografía que estamos discutiendo, que propone que la contrahegemonía (o lo que Weber llamaba constelación de intereses) es el factor determinante.

La discusión sobre legitimidad parte de los escritos de Max Weber sobre sociología de la dominación. Este autor define tres tipos de dominación: la ilegítima (basada en los medios de la violencia —de los cuales el Estado tiene el monopolio— o en la mera costumbre, es decir, en el ciego habituarse a un comportamiento inveterado); la que depende “[...]directamente de una constelación de intereses, o sea de consideraciones utilitarias de ventajas e inconvenientes por parte del que obedece[...]” y, finalmente, la dominación legítima, que a su vez se divide en tres tipos: el burocrático, el tradicional y el carismático.⁴

Weber propone que estos tres tipos de dominación definen solamente “[...] la *probabilidad* de hallar obediencia a un mandato determinado[...]”, lo que quiere decir que no son determinantes. Esto puede facilitar una interpretación —que no es exactamente la de Weber, ya que él tenía la intención de distinguir tipos históricos ideales— según la cual en toda sociedad se da una combinación de los tres distintos tipos de dominación y, entonces, la obediencia al gobierno se deriva en distinto grado de estas tres fuentes. La *naturaleza* del régimen, orientado por el *principio* que rige al Estado y que define la ciudadanía, en el sentido propuesto por Aristóteles, estaría determinada por el tipo de dominación que fuese la más determinante.

A pesar de que, en su tipología, Weber considera como parte de la política a la dominación no legítima, a la que está basada en la constelación de intereses (a la que Przeworsky da prioridad) y a la dominación legítima, Arendt es más tajante, al considerar que sólo esta última puede considerarse como *política*. Establece una distinción radical entre violencia y política, y no considera al interés (económico) como una forma de dominación.⁵ De hecho, el propio Weber consideraba que cualquier tipo de dominación no legítima era relativamente inestable porque dependía de motivos “externos”, en tanto que la legitimidad depende de motivos internos, al implicar la creencia por parte de los dominados de la validez de esta pretensión de legitimidad.

Pero en vez de legitimidad, Arendt usa el término de autoridad que, de manera aún más clara, reclama la obediencia de los ciudadanos, sin ser jamás un producto del convencimiento. Esta crítica, antes de la hora, a Habermas, plantea que “[...] la autoridad es incompatible con la persuasión que presupone la igualdad y que

⁴ Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 706.

⁵ Hannah Arendt, “Qu’est-ce que l’autorité?”, en *La crise de la culture*, Gallimard, París, 1972, p. 123.

opera por medio de un proceso de argumentación [...] Frente al orden igualitario de la persuasión se erige el orden autoritario, que siempre es jerárquico”.⁶

Arendt profundiza la distinción que hace Weber en el sentido de que la dominación legítima “[...] suele apoyarse interiormente en motivos jurídicos [...]”, proponiendo que toda dominación que no esté basada en la autoridad de la legitimidad se funda en motivos extrapolíticos, como pueden ser la coacción de la violencia física, o aun de la violencia económica. Según Arendt, a la autoridad —única relación propiamente política entre el gobierno y los ciudadanos— “[...] se la confunde con una forma de poder o de violencia. No obstante, la autoridad excluye el uso de los medios exteriores de coerción; ahí donde se emplea la fuerza, la autoridad propiamente dicha ha fracasado”.⁷ De esta manera, Arendt propone una distinción que Weber no hacía entre tipos de dominación no políticos y la autoridad propiamente política.

Por otra parte, la autoridad siempre se ubica por encima de los ciudadanos, nunca a su nivel. Según Arendt, está sustentada sobre una amalgama, que llevó a cabo la doctrina de la Iglesia, entre el concepto político romano de autoridad, que demandaba la obediencia con base en la tradición, en un acto de fundación de la sociedad, y la noción griega que postula la existencia de normas y reglas trascendentales. Estas últimas provenían de la idea platónica según la cual la verdad se encuentra en un mundo separado del de los hombres y que para los que alcanzan a percibirla es tan evidente y clara que no admite discusión ni demostración. Esta concepción postula que mientras que los filósofos tienen acceso directo a las ideas a través de la reflexión, el resto del pueblo requiere de la fe para tener confianza en aquello que es a la vez evidente, invisible y no sujeto a debate.⁸

La idea fundamental que quiero destacar con esta discusión basada en Weber y Arendt es que la legitimidad, lejos de ser un factor cuya efectividad deba ponerse en duda, requiere ser discutido y analizado en tanto constituye el elemento propiamente político. En esa medida no es posible evitar su discusión para sustituirla por factores como la coacción (política o económica) y la violencia que, como lo plantea Arendt, son “[...] medios para garantizar el espacio político o fundarlo o ampliarlo, pero que no son en sí mismos políticos”.⁹ El concepto de legitimidad y de autoridad debe ser claramente distinguido, tanto de la violencia como de los intereses (generalmente económicos). Por otra parte, pienso que la discusión sobre la legitimidad y sobre las mentalidades políticas no es sólo importante para definir, a la manera de Weber, la estabilidad del orden político, sino que es fundamental para valorar la capacidad de consolidación de la democracia.

Valga esto como justificación de la necesidad de regresar al estudio de la legitimidad y de las creencias, para entender los problemas actuales de la transición política. Veamos ahora la manera cómo se ha abordado este tema. El estudio clásico sobre cultura política es *The Civic Culture* de Almond y Verba. Este trabajo

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, pp. 167 y 173.

⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, París, p. 69.

proponía la existencia de tres tipos fundamentales de actitud hacia la política: la parroquial, la del “súbdito” y la participativa. En el primer tipo, el individuo no exige nada de la política, la acepta, la sufre. La segunda actitud implica ya exigirle a la política (al gobierno) un beneficio a cambio de aceptar las reglas del juego; no obstante, aunque el individuo entiende cómo obtener un provecho por su apoyo pasivo hacia él, aún no tiene la capacidad de cuestionar la legitimidad del régimen. Por último, el individuo participativo apoya o rechaza al gobierno con base en la creencia en su legitimidad y no sólo en los beneficios que pueda obtener; tiene entonces la capacidad de modificarlo¹⁰ en tanto que el gobierno reposa, en última instancia, en la creencia en su legitimidad.

Esta concepción de la cultura política la considera como una capacidad que se aprende, que se adquiere mediante el aprendizaje, a la manera parsoniana. El individuo evoluciona de una actitud política pasiva a una actitud activa que, además, en un primer momento se moviliza sólo con objeto de obtener beneficios para el individuo, y en un segundo lugar adopta una actitud con capacidad de modificar las reglas del juego. Además, este aprendizaje —a la manera de la escuela de la modernización— está estrechamente relacionado con el nivel socioeconómico de las distintas sociedades. El mayor grado de urbanización y de escolaridad, relacionados con los niveles de ingreso más elevados, constituyen las condiciones que permiten la adquisición de esta capacidad de acción política. De hecho, la mayor parte de los estudios que se hicieron y se siguen haciendo en México, cobijados teóricamente (explícita o tácitamente) por Almond y Verba, sistemáticamente encuentran una relación directa entre estas variables y el nivel de conocimiento e interés por la política.¹¹

El importante trabajo de Almond y Verba recibió fuertes críticas, centradas en la idea de que lo que definía la participación y la mayor sofisticación política de los individuos era su propia percepción acerca de su capacidad de influir en el gobierno. Encontraron una relación entre esta percepción subjetiva de capacidad de influencia y la mayor cercanía a un régimen democrático, así como que los entrevistados mexicanos consideraban que tenían poder de influencia sobre las autoridades políticas, aunque estuviesen al mismo tiempo alienados de ellas en la medida en que los consideraban corruptos e ineficientes. Una de sus respuestas más frecuentes era afirmar que el sistema era inoperante, al grado de afectar sus intereses, al tiempo que consideraban que votarían por el PRI porque este partido representaba a un régimen político surgido de la Revolución, que permitía que los pobres influyeran en él y que respondía a las demandas de la gente común. Esto fue in-

¹⁰ Gabriel A. Almond y Sidney Verba, *The Civic Culture*, Princeton University Press, New Jersey, 1963, pp.17-20.

¹¹ Jorge Bustamante, “Actitudes políticas de los fronterizos; encuesta realizada en los municipios de Tijuana, Mexicali, Ensenada, Tecate, Cd. Juárez y Nuevo Laredo”, 1982; Miguel Basáñez, “Perspectivas del Estado mexicano. ¿Crisis de transición?”, *Revista Mexicana de Sociología*, IISUNAM, México, vol. 43, núm. 4, 1981; Guadalupe Pacheco Méndez, “Preferencias electorales y cultura política en el Distrito Federal en mayo de 1988”, en Héctor Rosales Ayala, *Cultura política e investigación urbana*, CRIM-UNAM, Cuernavaca, 1990 y Víctor Manuel Durand Ponte, “La cultura política en nueve ciudades mexicanas”, *Revista Mexicana de Sociología*, IISUNAM, México, vol. 54, núm. 1, 1992.

terpretado como una inconsistencia fundamental en la actitud de los entrevistados mexicanos, que los ubicaba en un punto entre la alienación parroquial y la aspiración por convertirse en ciudadanos.

En contraste, Craig y Cornelius no consideraban a esta actitud como un deseo de participación y un avance hacia la cultura cívica; proponían que si se tomaban en consideración las especificidades del régimen político mexicano y no sólo se intentaba medir un nivel general de conciencia política aplicable a cualquier país, se vería que lo que en verdad “mide” la percepción de la capacidad de influir en el gobierno es más la eficacia política del régimen, que la de los propios ciudadanos. Lo que Almond y Verba consideraban como una participación más democrática era, más bien, una eficacia política mediada: la del propio régimen autoritario corporativo, capaz de canalizar las demandas y asegurar su sobrevivencia.¹²

Esta crítica, centrada en la interpretación que dan Almond y Verba de la inconsistencia de la cultura política de los mexicanos, plantea algo importante cuando afirma que no es posible el estudio de la cultura política con base en conceptos generales, sin tomar en cuenta las especificidades del régimen. No obstante, no cuestiona el planteamiento fundamental de que la cultura política es una *capacidad* que se aprende y que significa un mayor interés, conocimiento y, en general, sofisticación de la visión sobre la política. Las inconsistencias en las actitudes políticas se interpretan de manera negativa, es decir, que desaparecen en las sociedades con una cultura política más sofisticada. Mientras que Almond y Verba clasificaban a los entrevistados mexicanos en un nivel entre la alienación política y la participación, por el hecho de que actuaban de manera inconsistente, Craig y Cornelius consideraban que el Estado utilizaba esta inconsistencia para mantener al régimen autoritario.

Por el otro lado, el estudio que Cornelius llevó a cabo entre los inmigrantes pobres encontró que los individuos tienen la capacidad práctica-racional de utilizar las inconsistencias que hay entre los grandes planteamientos del régimen y la realidad en la que viven la mayoría de los habitantes del país, con el propósito de presionar políticamente al Estado para que resuelva sus problemas más urgentes. Cornelius demostró bien la manera en la que los ciudadanos fuerzan al gobierno a resolver las demandas más urgentes y de corto plazo de los pobres; esto como una forma de traducir a la práctica las grandes expectativas creadas por el régimen político revolucionario. La acción de los pobres no está determinada por

[...] respeto a la autoridad o por temor a la retribución del gobierno, sino también por una convicción profundamente arraigada de que es más productivo tratar de manipular el sistema para satisfacer sus necesidades, que enfrentársele o tratar de cambiarlo [...] refleja una adaptación racional de las reglas del juego político, una baja propensión a asumir riesgos, y el conocimiento de los tipos de acción política que

¹² Ann Craig y Wayne A. Cornelius, “Political Culture in Mexico: Continuities and Revisionist Interpretations”, en Gabriel A. Almond y Sidney Verba, 1980, *The Civic Culture Revisited*, Little Brown and Company, Boston, Toronto, 421 pp.

recompensan las autoridades, al igual que de aquellos que probablemente ignorarán o reprimirán violentamente.¹³

Por su parte, el gobierno no cede sólo por temor a que se genere un movimiento de oposición, sino porque de alguna manera tiene que hacer coincidir su ideología con sus actos.

En esta interpretación la inconsistencia ya no estaba del lado del actor individual, sino del propio régimen. Desde esta perspectiva el actor no sólo no actúa de manera incongruente, sino que se adapta racionalmente, con base en un interés práctico, a un sistema con ciertas características ideológicas y programáticas determinadas.

El estudio de Rafael Segovia es una crítica al libro de Almond y Verba que no pudo ser valorada en su justa dimensión por Craig y Cornelius, porque ellos estaban encerrados en las limitaciones de su propia visión. Aunque Segovia dice que adopta la perspectiva de Almond y Verba y, de hecho, las categorías mediante las cuales analiza su encuesta son las de estos autores, concibe, en cambio, que la cultura política no se adquiere como la capacidad del habla, la lectura o la escritura, sino que lo que se aprende es un conjunto de códigos de conducta y de interpretación de la realidad que son funcionales para la sobrevivencia de un determinado régimen político.

De esta manera, Segovia propone que la cultura política se desarrolla íntimamente determinada por las especificidades de un régimen político particular. Esto significa que la funcionalidad no emerge de la actitud racional del actor, sino de las propias características de los valores políticos: cada régimen político genera las formas culturales propias que le sirven para afianzarse. Finalmente, Segovia analiza la cultura política desde el punto de vista de la socialización, como un proceso en el que se adquieren ciertas disposiciones hacia el comportamiento que son valuadas positivamente y otras negativamente, por el grupo humano con el que se convive.¹⁴ Esto implica la posibilidad de que la cultura política cambie, sin necesidad de inferir que avance en un sentido determinado, hacia una mayor perfección o modernidad.

En el caso mexicano, Segovia descubre que, a pesar de que hay diferencias importantes entre los niños en lo que se refiere a su interés y conocimiento de la política, coinciden estrechamente con base en su origen social y con el hecho de asistir a una escuela privada o pública. Este autor encuentra grandes similitudes en la opinión de los niños sobre el poder político y el Estado, y más aún sobre su concepto de nación. Según Segovia, "el nacionalismo de los niños es el pedestal legitimador más fuerte sobre el que se asienta el Estado en México. El cemento que une a estos bloques es el autoritarismo".¹⁵

Vimos que para Almond y Verba las inconsistencias entre la opinión y las actitudes políticas demostraban la inmadurez política de los ciudadanos mexicanos,

¹³ Wayne A. Cornelius, *Los inmigrantes pobres en la ciudad de México*, FCE, México, 1980.

¹⁴ Rafael Segovia, *La politización del niño mexicano*, El Colegio de México, México, 1975.

¹⁵ *Ibid.*, p. 152.

aunque apuntaban hacia un comportamiento potencialmente democrático, y que para Cornelius la estabilidad del sistema político mexicano se basaba en la instrumentalización, tanto por parte del Estado como de los propios ciudadanos, de las inconsistencias; una interpretación que está dada más en términos de intereses y de la racionalidad del Estado así como de los ciudadanos, que en términos de legitimidad: el sistema político mexicano sólo se ha podido mantener en la medida en que cubre las necesidades mínimas de la población más pobre, sujeta a ser organizada. Finalmente, para Segovia, las incongruencias en las actitudes de los entrevistados se opacan ante la legitimidad del régimen revolucionario, basada en la socialización de los mexicanos en una matriz ideológica en la cual prevalece el nacionalismo y un Estado interventor y autoritario. Según Segovia, esta matriz ideológica coincide en lo fundamental, al contrario de lo que dicen los autores que hemos discutido anteriormente, con la opinión que tienen los ciudadanos del desempeño cotidiano de los agentes del gobierno.

La interpretación de Segovia tiene varias ventajas frente a las dos anteriores: al igual que la crítica de Cornelius, Segovia rechaza la idea de que existe una evolución en lo que a cultura política se refiere; no tiene sentido hablar de cultura política si no se sitúa la discusión en el contexto de una matriz institucional o cultural específica. No obstante, a diferencia de Cornelius, Segovia reconoce —como lo hacía Weber— la distinción fundamental que existe entre legitimidad e intereses; acepta que el concepto de legitimidad encierra la especificidad del ámbito político. Es por ello que no considera que existan inconsistencias entre la ideología y la práctica de los ciudadanos, sino que se trata más bien de la acción ciudadana en dos ámbitos distintos.

Por un lado se encuentra la legitimidad de un régimen, que generalmente se define con independencia de la suerte del individuo, del hecho de que haya sido o no beneficiado por la acción gubernamental. La legitimidad se adquiere por un proceso de socialización que, como bien lo demuestra Segovia, no es una capacidad de acción política, sino una matriz de interpretación de la realidad sociopolítica, basada en el aprendizaje de códigos que definen la manera de interpretar las distintas situaciones sociales y políticas en las que se encuentran los individuos. Aunque las actitudes políticas de los individuos pueden variar según su situación particular, la estabilidad de los regímenes políticos está basada sobre la legitimidad; los intereses, como decía Weber, son demasiado inestables para enraizar la dominación política.

No obstante, Segovia cae ante el determinismo de la ideología, de los valores inscritos en los individuos mediante el proceso de socialización. Pero como lo señalan Boltanski y Thévenot, la cultura (política) no es ni un nivel adquirido de capacidad de acción o participación política, como pretende ver la escuela de la modernización, ni tampoco una especie de programa inscrito en el interior de las conciencias de los individuos, que asegura de una manera automática la repetición de conductas que conservan una coherencia entre sí. Los individuos actúan, socialmente o no, con objeto de justificar, o legitimar, sus acciones. Pero esto no quiere decir que los individuos inventen, después del hecho, falsas razones que esconden motivos secretos, como si fueran una excusa. Por el contrario, llevan a

cabo actos de manera tal que sea posible someterlos a una prueba de justificación. Actúan siempre con base en un conjunto de principios,¹⁶ o como dice Pharo, en estructuras semánticas.¹⁷

Boltanski y Thévenot plantean que existen diferentes contextos de referencia con respecto a los cuales justificamos nuestras acciones. Estos distintos contextos se refieren a diferentes esferas de nuestra acción: al mundo subjetivo, al mundo del trabajo, al mundo cívico, entre otros. Encuentran que si bien cada acción apunta hacia un mundo, hacia una matriz de significación que coincide con una determinada acción (por ejemplo, una acción subjetiva encuentra su sentido en el mundo de las significaciones subjetivas), es posible que los actores, como parte de su táctica, se refieran a otro mundo para, por ejemplo, distraer la atención de la situación en la que se encuentran, o para tratar de introducir un elemento adicional que les permita obtener una ventaja en una argumentación. Describen, además, las formas de conflicto y de compromiso entre los distintos mundos.

Estos contextos (o “ciudades”) que describen Boltanski y Thévenot están constituidos por principios que guían la acción, en el sentido de los imperativos categóricos kantianos: como fines conscientes y voluntarios y no como valores inscritos en la personalidad individual. Son máximas que permiten justificar la acción, que la legitimizan. Según Patrick Pharo, se trata de universales de una semántica común, de estructuras semánticas, según las cuales encuentran su sentido las acciones individuales. Esto quiere decir que los acontecimientos sociales tienen un sentido, que son sucesos singulares vinculados mediante conceptos universales depositados en nuestro sentido común.

Estos conceptos no son ni disposiciones individuales, ni hechos institucionales, sino que constituyen una estructura semántica del discurso cívico, unas reglas fundamentales y comunes de la comunicación. “Las convenciones cívicas, así como las reglas de la amabilidad, los principios del tacto, presuponen la moralidad que buscan lograr”.¹⁸ En cada discusión, cada conflicto, además de las reglas que guían a ambos, están los conceptos, los principios, a los cuales se refieren las discusiones, los acuerdos y los desacuerdos.

En lo que se refiere a la relación entre los individuos y los principios legitimadores —las estructuras semánticas—, en cada acto social, por ejemplo el hecho de ser amable, existe un momento contingente y uno necesario. El momento contingente es el hecho de actuar con base en una convención ética, social o política; este momento es absolutamente subjetivo, una opción individual basada en la libertad. El otro momento incluido en el acto de amabilidad es el necesario, ya que define la estructura propia de la amabilidad. El hecho de que “[...] la libertad en el contexto de la coacción de los otros es lo que caracteriza a los vínculos cívicos”,¹⁹ implica que una vez que hemos aceptado una convención cualquiera, ya no podemos decir que hacemos o no hacemos algo porque está o no está en nuestro in-

¹⁶ Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification*, Gallimard, París, 1991.

¹⁷ Patrick Pharo, *Phénoménologie du lien civil. Sens et légitimité*, L'Harmattan, París, 1992.

¹⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

terés hacerlo, sino que estamos ubicados en un territorio más allá de los intereses, hacemos o no hacemos algo porque debe o no debe hacerse. Una vez que hemos aceptado una convención, su estructura se nos impone de manera imperativa.

Esta discusión crítica de los estudios clásicos sobre la cultura política y el planteamiento final acerca de cómo consideramos que se construyen las distintas visiones del mundo, nos permiten llegar a una serie de lineamientos para abordar el estudio de la cultura política de una sociedad específica:

1. La cultura política (en general la democrática) no es una capacidad que se adquiera y que acompañe al desarrollo económico o social, sino que se trata de un conjunto de valores o principios que constituyen una matriz que se construye, que se trabaja a sí misma para ser coherente, a la manera en la que según Kuhn, la ciencia "normal" va a integrar los nuevos datos que va encontrando en su marcha al conocimiento científico basado en un paradigma. Desde esta perspectiva, las incongruencias que encontraban Almond y Verba no debían ser interpretadas como signos de una cultura política aún no completamente desarrollada.

2. Los intereses no pueden sustituir la legitimidad política. Como ya lo planteaba Weber, los intereses sostienen la estabilidad de un régimen de una manera muy frágil. La interpretación de Cornelius es completamente equivocada; es posible que en los márgenes del régimen la estabilidad esté basada sobre la resolución de los problemas más urgentes de poblaciones paupérrimas. No obstante, el régimen se sostiene sobre el convencimiento real de la mayoría de la población en su legitimidad, en la Revolución mexicana.

3. Existe entonces un proceso de socialización, como lo propone Segovia, mediante el cual se transmiten los principios que dan lugar a una visión totalizadora de la vida política. Esta visión puede reforzarse con base en una afinidad con una visión del mundo subjetivo, industrial o cultural. Puede, por el contrario, ser debilitada.

4. Estos principios, transmitidos por medio del proceso de socialización, no son normas inscritas en nuestra personalidad que nos hacen actuar automáticamente de alguna u otra forma, sino que son matrices de significación que nos permiten interpretar la realidad a la que nos enfrentamos diariamente. Deben ser, por tanto, analizadas como totalidades, como visiones del mundo, como *Lebenswelten*. Por otra parte, no puede haber una coherencia entre todos los principios, como lo pensaban las escuelas evolucionistas; hay "inconsistencias" en tanto que los principios se refieren a distintos ámbitos de nuestra acción. Estas "inconsistencias" son trabajadas por las conciencias a manera de establecer compromisos.

2. LAS TRANSFORMACIONES DE LA CULTURA POLÍTICA EN MÉXICO

De esta manera, si queremos discutir los cambios en la cultura política en México, es necesario en primer lugar analizar las matrices ideológicas existentes, y una opción es analizar las ideologías de los distintos partidos políticos. Podemos pensar que al analizar las distintas ideologías partidistas y sus modificaciones, que inten-

tan seguir los cambios en las actitudes de los ciudadanos, tenemos un indicador indirecto, un reflejo especular, de la ideología de los ciudadanos.

La matriz original de las ideologías del PRI y del PAN probablemente refleja —aunque no tenemos a la mano encuestas de los años cuarenta para probarlo— la cultura política de los militantes de ambos partidos. Es evidente que la matriz del PRI era una ideología mucho más extendida que la del PAN, ya que el Estado la difundía a través de uno de los medios de socialización más importantes, la escuela. Refleja, entonces, la cultura política de buena parte de la población mexicana hasta los años sesenta, como lo sabemos a partir de las encuestas que se llevaron a cabo en ese entonces. En la medida en que paulatinamente —más rápido a partir de los años setenta— se fue limitando el control del Estado sobre los medios de comunicación y de la educación, también se fue extendiendo la influencia de los planteamientos afines a la ideología del PAN.

Al analizar las ideologías de los dos partidos más importantes, es posible percibir un acercamiento de las posiciones, a pesar de que ambos mantienen su especificidad. Este proceso, que describiremos enseguida, se da por parte de ambas ideologías, aunque es más el camino recorrido por la ideología priísta en su acercamiento al panismo que viceversa. A grandes rasgos, el PRI abandona algunos de sus planteamientos centrales como son el papel preponderante del Estado, de las organizaciones populares, del nacionalismo, por encima del ciudadano. Otorga cada vez más importancia a las elecciones, al Estado de derecho, sobre la justicia social. Por su parte, la ideología panista sufre cambios menos profundos, que tienen que ver más con la jerarquía de los principios, que con su abandono.

La ideología priísta está bien representada por uno de los principales ideólogos de la institucionalización del régimen de la Revolución mexicana: Vicente Lombardo Toledano. Como todas las ideologías revolucionarias, el priísmo olvida la división lograda por el pensamiento político moderno entre la ética y la política, entre los fines individuales y los de la *polis*. Según este tipo de ideología, para que haya justicia es necesario que los principios que guíen la vida de los individuos y de aquellos que gobiernen a la sociedad sean los mismos; nos encontramos cerca de las concepciones de la ética y de la política de los griegos y de Hegel, quien retoma a los primeros.

En el caso de México, esta identidad está claramente definida en el pensamiento de Lombardo Toledano:

Lo que nuestro pueblo necesita es un ideal colectivo que sea capaz de hacerlo tener confianza en su propio esfuerzo [...] La ética del nuevo mundo en formación invierte los valores y la ética tradicionales, ahora es primero y siempre la humanidad y el Estado como un medio de servicio de una humanidad mejor. El individuo y la familia forman parte de la humanidad; si ésta no vive bien sólo pueden llevar una existencia venturosa ciertos individuos y algunas familias a costa del sacrificio de la inmensa mayoría.²⁰

²⁰ Vicente Lombardo Toledano, "Futuro", citado en Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 1976, pp. 322-323.

No obstante, el hombre no puede actuar directamente en beneficio de la humanidad, sólo puede hacerlo por medio de organizaciones tales como sindicatos, partidos políticos, escuelas, etcétera. A la manera de Durkheim, Toledano propone que el mejoramiento de la humanidad no puede ser logrado a través de la acción individual, sino que son las corporaciones sociales las que permiten transformar el comportamiento anómico en orden social, la injusticia en justicia. Krauze menciona cómo Lombardo solía condenar a los individuos y resaltar la importancia de las corporaciones, de la industria, de la lucha de clases. De hecho, consideraba a la libertad individual como una obligación más que como un derecho. De esta manera, las organizaciones sociales no son sólo más efectivas, sino que son necesarias para mejorar el destino de la humanidad en la medida en que, como también lo vio Durkheim, son capaces de reconstruir la voluntad común y los fines sociales que han sido abandonados con el desarrollo moderno basado en el individualismo.²¹

De acuerdo con esta concepción, la educación tiene el sentido griego de *Paideia*, y está diseñada para producir hombres buenos y para inculcar los valores políticos correctos. La educación tiene como su meta principal imbuir al hombre de un deseo de cooperación y de amor por el prójimo, los que tendrían como consecuencia inmediata la instalación del buen gobierno.²²

La declaración de principios del PNR, del 20 de enero de 1929,²³ plantea en primer lugar que el partido es fundado por las mayorías proletarias de la nación, que tiene como objetivo el mejoramiento integral de las masas populares, y que reconoce que las clases obrera y campesina son los actores sociales más importantes. Según esta declaración, la educación tendrá como objetivos, inmediatamente después de la elevación del nivel cultural, el fortalecimiento del concepto de nacionalidad y el desarrollo de la conciencia de la preeminencia de los intereses de la colectividad sobre los privados. El individuo aparece en segundo lugar: una vez que la educación ha logrado imbuir el interés general, velará por su realización física!²⁴ Finalmente, la democracia es sólo *aceptada*, no es considerada como fundamental, ni mucho menos promovida.²⁵

El cambio de PNR en PRM, sancionado en marzo de 1938,²⁶ introduce el principio de justicia social: ahí donde el PNR hablaba de la reconstrucción nacional se incluyen los temas de la lucha de clases del socialismo. Se plantea, asimismo, que el Estado es el agente principal para lograr el desarrollo del país, promover la justicia social, la integración de la mujer y de los indígenas (que también eran considerados como actores fundamentales en el PNR).

Con la transformación del PRM en PRI se desecha la *forma* socialista, aunque se mantiene el *fondo* definido desde el PNR: la preponderancia del interés general

²¹ *Ibid.*, pp. 217 y 175.

²² *Ibid.*, p. 174.

²³ Partido Revolucionario Institucional, "Declaración de principios y programa. XLVII Aniversario de la fundación del Partido; PNR, PRM, PRI", *Cuadernos de Documentación Política*, núm. 3, México, 1976.

²⁴ "La realización de un individuo superior físicamente", *op. cit.*, p. 15.

²⁵ "Aceptación del sistema democrático y la forma de gobierno que establece la Constitución", *op. cit.*, p. 7.

²⁶ *Op. cit.*, p. 37.

sobre el individual, aunque ahora definido más en términos de pueblo que de proletariado.²⁷ Se sigue considerando al Estado como el eje del desarrollo con justicia social. La democracia sigue siendo sólo tolerada y el individuo aparece, por vez primera, como un momento importante, en el contexto de la defensa en contra de cualquier tipo de opresión en perjuicio de las libertades del hombre, aunque todo ello se relega hasta el punto 17 de los principios del partido.

Ya en la declaración de principios del PRI de 1966²⁸ aparecen como centrales los temas del Estado de derecho y de la legalidad,²⁹ el sufragio, la democracia, ya no como tolerada sino en términos más positivos, como una de las metas que persigue el régimen revolucionario; se recupera de esta manera el tema de la Revolución maderista, en la cual la democracia era fundamental y se aleja de los temas centrales de los triunfadores de la Revolución, en la que era central la lucha del pueblo mexicano por su soberanía y la justicia social.³⁰ Finalmente, se reconoce al individuo como agente, se considera que es necesario garantizar la posibilidad de su expresión, y no sólo como un ente que se requiere defender de la opresión. Se habla primero de libertades individuales y sólo después de la preeminencia del interés colectivo sobre el individual.³¹

Este proceso por el que atraviesa la ideología del PRI llega a su culminación durante el sexenio de Salinas de Gortari, cuando se acuñó el término que sintetiza el liberalismo individualista con la ideología de la Revolución mexicana. El liberalismo social “[...] sintetiza los postulados de nuestro liberalismo del siglo XIX y los propósitos de la Revolución mexicana del siglo XX: del primero, el anhelo de libertad; de la segunda, los reclamos de justicia y democracia, siempre, ayer, hoy y mañana, preservando y fortaleciendo la soberanía nacional”.³²

Finalmente, en la plataforma electoral 1994-2000³³ se reconoce que la legitimidad del partido no es su origen revolucionario o el hecho de que representa a las clases populares o a la nación, sino la legalidad electoral-formal. Ya no se plantea

²⁷ En el punto 4 de la declaración del PRM se decía que el objetivo era la implantación de una democracia de los trabajadores y el régimen socialista; en el 8, que sirve a la causa de la emancipación proletaria, *op. cit.*, pp. 39 y 43. En la declaración del PRI se relega esta última frase al punto 10, sin ninguna otra mención al proletariado y añadiendo enseguida, en el mismo punto, que “la formación de una firme conciencia de clase es base efectiva de la unidad de los asalariados”, *op. cit.*, p. 56.

²⁸ Partido Revolucionario Institucional, *Declaración de principios*, México, El Partido, 1966, 41 pp.

²⁹ “[...] conquistar y mantener el poder público, mediante el sufragio y a través de su acción permanente en la lucha por el perfeccionamiento democrático y la justicia social [...] por la vía pacífica y mediante procedimientos políticos, legislativos y administrativos, al amparo y cumplimiento de la Constitución”, *ibid.*, pp. 9 y 10. La primera frase que se refiere a las metas fundamentales del PRI es “El partido luchará por la soberanía e integridad territorial, por el sometimiento de los gobernantes y gobernados al imperio de la Constitución [...]”, p. 12.

³⁰ “La forma democrática, representativa, republicana y federal del estado mexicano, consagrada en la Carta Magna, es un resultado jurídico y político de las luchas del pueblo mexicano por alcanzar su independencia, la libertad, el progreso y la justicia social”, *op. cit.*, p. 13.

³¹ La tercera frase, referida a las metas fundamentales del partido, dice así: “[...] por la preservación de las libertades de pensar y creer, de expresión, de imprenta, de trabajo y demás garantías individuales del hombre y del ciudadano; por la efectividad y desarrollo de las garantías sociales”, *op. cit.*, p. 12.

³² *La República*, órgano del PRI, núm. 576, 5 de abril de 1993, México, p. 15.

³³ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 1994-2000. Certidumbre, responsabilidad y cambios para México”, *Cambio XXI*, Fundación Mexicana, México, 1994.

que el PRI acepta la democracia, sino que se “asume que el gobierno del Estado es representativo y que su legitimidad fundamental descansa en elecciones libres y en la efectividad del sufragio”.³⁴

El Partido Acción Nacional tuvo que recorrer un camino más corto para arribar a una concepción individualista y de legitimidad electoral, ya que desde su origen se proponía como un partido antiestatista, anticorporativo, que rechazaba la lucha de clases como motor de la historia, o aun como la principal división de la sociedad mexicana. Tampoco aceptaba la idea de que en el seno de las clases sociales los individuos eran relativamente iguales e indeferenciados, ni la solución de Toledano en el sentido de que para obtener una personalidad era necesario integrarse en organizaciones ideales que les permitieran a los individuos obtener una identidad con base en su función social.

Uno de los fundadores del PAN, Manuel Gómez Morín, definía al individuo en principio como persona, con una identidad particular. Por otra parte, definía a la persona como el motor de la historia y de cada sociedad, y como correlato definía al mercado y a la democracia como el ámbito natural en el cual podían desarrollarse al máximo los individuos en el aspecto económico y político. Para la ideología liberal-ética de Gómez Morín no existe la subordinación del individuo o de la familia a la corporación, a la sociedad global, a la nación; de hecho no existe subordinación de ningún elemento social constitutivo a otro, sólo puede existir una subordinación a principios, éticos o religiosos.

En esta concepción, la persona está en el centro del sistema. La idea es que si tenemos individuos educados, aun si sólo persiguen sus fines particulares, tendremos una sociedad ordenada y justa. No obstante, ésta no es una ideología puramente liberal, porque no acepta que los hombres sólo se guían por sus intereses; reconoce más bien que existe un principio ético que acerca a los hombres entre sí y los lleva a auxiliarse unos a los otros. Se trata, pues, de una concepción liberal de la sociedad, que contiene un principio ético que complementa el intercambio entre los hombres.

Krauze sintetiza esta concepción del hombre y del individuo cuando dice que mientras Lombardo Toledano tenía como meta la de generar hombres buenos, Gómez Morín se proponía producir hombres útiles. El primero quería educar a los educadores, mientras que el segundo quería educar a hombres de acción. Toledano tenía una desconfianza absoluta, definitiva, en la posibilidad y en la rectitud del hombre individual para intentar una obra de beneficio común; Gómez Morín, en cambio, cifraba su fe en el trabajo privado del individuo.³⁵

A pesar de las concepciones liberales de uno de sus fundadores, la declaración de principios, en la fundación del Partido Acción Nacional,³⁶ también pone énfasis en una totalidad por encima del individuo: la nación. La primera frase de este documento propone una concepción orgánica de nación, que es considerada como una personalidad integral y particular. Esto impide que se la piense dividi-

³⁴ *Op. cit.*, p. 19.

³⁵ Krauze, *op. cit.*, p.176.

³⁶ Partido Acción Nacional, *Principios de doctrina*, El Partido, México, 1993.

da, constituida por clases, que no son más que artificios universales ideados por el hombre. En el interior de la nación existen otros entes equivalentes a ésta (orgánicos, totales): las personas.

La Nación es una realidad viva, con tradición propia varias veces secular, con unidad que supera toda división en parcialidades, clases o grupos, y con un claro destino. El interés nacional es preeminente; todos los valores parciales derivan de él o en él concurren. No pueden subsistir ni perfeccionarse los valores humanos si se agota o decae la colectividad, ni esta puede vivir si se niegan los valores personales.

El Estado, como en la concepción fichteana de nación, es un mero instrumento del que se vale ésta para lograr sus fines.

Aunque, de esta manera, también para el PAN la colectividad es más importante que el individuo, éste tiene sus mismas características y viene inmediatamente después; en tal caso las agrupaciones, incluyendo la familia, los municipios, las organizaciones sociales, etc., están conformadas por las personas.³⁷ Por otra parte, el interés por la justicia social no proviene de un compromiso moral o histórico, sino de una necesidad funcional: en la medida en que la nación es un organismo que debe vivir en equilibrio, la injusticia es concebida como un desequilibrio que lleva inevitablemente al desorden.³⁸ Destaca en todo el documento la ausencia de una discusión sobre la democracia.³⁹

En los *Principios de doctrina* de 1965,⁴⁰ desaparece la idea de que existe algo por encima de la persona; se afirma como central “[...] la libertad individual para crear, gestionar y aprovechar las condiciones políticas, sociales y económicas”.⁴¹ La política es considerada como “la creación y administración de ese orden social”⁴² (1939) y “el establecimiento de un orden dinámico que permita [...] la conservación y el incremento del bien común [...]”. Por su parte, la democracia es considerada como “la forma superior de legitimación del poder político y el sistema óptimo para respetar la dignidad humana [...]”.⁴³

La idea de que hay un acercamiento entre la ideología del PRI y la del PAN en la medida en que ambos partidos abandonan las concepciones holistas en las que una totalidad, sea la justicia social o la nación, prima sobre el individuo, y donde

³⁷ “La Nación no está formada por individuos abstractos ni por masas indiferenciadas, sino por personas humanas reales, agrupadas en comunidades naturales como la familia, el municipio, las organizaciones de trabajo o de profesión, de cultura o de convicción religiosa”, *op. cit.*, p. 7.

³⁸ “La vida de la nación [...] es incompatible con el establecimiento o conservación de un Estado social desordenado o injusto, como lo sería fatalmente el que parta de toda negación de la dignidad de la persona humana o de la proclamación de una necesaria división violenta de la unidad nacional por la lucha de clases, castas o parcialidades”, *op. cit.*, pp. 5-6.

³⁹ Sólo se plantea que “la formación de partidos que organicen el cumplimiento del deber político, y sean permanentes en su actividad, como permanente es su fin, es necesidad evidente dentro de la realidad histórica de México”, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰ Partido Acción Nacional, *Proyección de los principios de doctrina*, XVII Convención Nacional, 1965, pp. 33-69.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 35.

⁴² *Ibid.*, p. 35.

⁴³ *Ibid.*, p. 63.

la legitimidad revolucionaria o nacional está por encima de la legalidad electoral y democrática, es acompañada por una evolución similar de la población mexicana. En el libro *Los mexicanos de los noventa*⁴⁴ podemos notar este acercamiento entre los entrevistados que decían votar por el PRI y aquellos que lo hacían por el PAN, con respecto a cuestiones tales como la participación política, la democracia, y aun las que en una primera instancia podría pensarse que distinguirían a un priísta de un panista, como son sus concepciones sobre el papel del Estado y de la Revolución mexicana. También es interesante que mientras que los simpatizantes del PRI y del PAN se acercan, en lo que a estos temas se refiere, los simpatizantes del PRD han adoptado la actitud que tenían originalmente los priístas.

Panistas y priístas están muy cerca cuando se les pregunta si quisieran participar en la organización de elecciones.⁴⁵ También coinciden cuando se les pide relacionar el concepto de democracia con otros como libertad, justicia y derecho, mientras que los simpatizantes del PRD son mucho menos proclives a relacionar estos conceptos con la democracia.⁴⁶ Sucede algo similar con respecto al concepto de Revolución mexicana: existe coincidencia entre los priístas y los panistas, al escoger preponderantemente los términos de justicia y libertad para relacionarlos con ella, mientras que los perredistas escogen los términos de movimiento y pueblo.⁴⁷ También existe mayor cercanía entre priístas y panistas en lo que concierne a su opinión favorable hacia el TLC, que entre los primeros y los perredistas.⁴⁸ El único momento en el que se advierte el peso del pasado es cuando se les pregunta quién debe tener la capacidad de decisión para que la economía funcione bien: los priístas y los perredistas coinciden en que debe ser el Estado; los panistas dicen que es el Estado conjuntamente con los empresarios.⁴⁹

Es interesante constatar que el acercamiento hacia lo que puede considerarse como el centro político, por parte de priístas y panistas, ha sido acompañado por una aproximación de las actitudes éticas y religiosas. De hecho, vemos que en todos los temas —el referido al derecho de la mujer al trabajo,⁵⁰ la independencia de los hijos,⁵¹ la sexualidad⁵² y las prácticas religiosas⁵³—, los priístas aparecen siendo más conservadores que los panistas y que los perredistas. Esto probablemente refleja un corte entre el voto urbano y el rural, en el cual se refugia cada vez más el PRI.

De esta discusión sobre la evolución de las matrices ideológicas del PRI y del PAN podemos concluir que el acercamiento entre ellas tiene como efecto princi-

⁴⁴ Beltrán, U., F. Castaños, J. I. Flores, Y. Meyenberg y Blanca Helena del Pozo, *Los mexicanos de los noventa*, IISUNAM, México, 1996.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

⁵³ *Ibid.*, p. 109.

pal el desdibujar a la primera. Por otra parte, aunque no lo analizamos, hay datos para afirmar que el PRD recupera la ideología original de la Revolución mexicana.

Este proceso se da en un contexto ideológico general en el que se imponen cada vez más firmemente los valores individuales y la legitimidad formal: el derecho y la legalidad electoral. Si consideramos, como lo discutimos en la parte teórica de este trabajo, que la relación entre distintas matrices ideológicas, referidas a una misma o diferentes esferas de la vida cotidiana, se da en términos de afinidades electivas y no de determinación, podemos afirmar que la evolución de las actitudes de los mexicanos probablemente tenderá a acercarlos a un partido como el PAN. El PRI intenta ajustarse a este cambio, aunque al hacerlo pierde su alma, lo que a su vez es probable que afecte negativamente la percepción que tienen los electores de este partido.