

La tolerancia en política

LUIS F. AGUILAR

Muchos han sido los procesos sociales y los movimientos políticos que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX mexicano, nos han llevado a desembocar en la exigencia colectiva de democracia y federalismo. Sin embargo, examinado a fondo, el reclamo democrático y federalista de la época es la expresión visible de un hecho social más profundo y decisivo: la aparición del pluralismo político-cultural en México. El gradual asentamiento del pluralismo tensó, primero, y desarticuló, después, el armado del sistema político unitario y uniformador que había construido la posrevolución. En el curso de los años se volvieron demasiadas las diferencias de juicios, apreciaciones, expectativas, demandas e intereses, que presentaban individuos, grupos y regiones, como para poder ser canalizados y procesados por los duetos obligados de la relación política entre sociedad y gobierno, o para poder contenerlos dentro del perímetro de la organización política establecida. El resultado fue que la diversidad política no podía alcanzar su equilibrio y ordenamiento, a menos que se flexibilizara, descentralizara y abriera la política o, en lenguaje sociológico, a menos que se redistribuyera el poder.

Democracia y Federación son instituciones políticas de naturaleza e intención pluralista. Parten ambos del reconocimiento de la diversidad política y concluyen en formas políticas de múltiples centros de decisión y participación. La cuestión política crucial es, entonces, cómo acostumbrarnos a convivir con la diferencia, y cómo convertir el pluralismo en un poderoso recurso colectivo que dinamice y establezca la vida política, evitando la anomia, la inorganicidad política, y también, por otro lado, la restauración integrista. Mi respuesta es que el pluralismo de las libertades políticas despliega sus potencialidades de orden y transformación, a condición de que se incorpore en las prácticas de ciudadanos y gobiernos el valor político de la **legalidad** y la virtud cívica de la **tolerancia**, en su sentido mínimo de aceptación de la diferencia y en su sentido mayor de reconocimiento y respeto de ésta.

La inclinación integrista

Muchas son las razones y los hechos que explican la inclinación integrista de gran parte de la sociedad mexicana y de grandes tramos de la historia política del país. A la configuración de nuestra propensión integrista han contribuido, por la vertiente cultural, los mitos teocráticos de las religiones étnicas, la hegemonía religiosa de la iglesia católica, la apropiación religiosamente polémica de las tesis liberales de la filosofía ilustrada, la recepción no positivista (no científica) del positivismo, la visión del nacionalismo revolucionario (identidad nacional), la recepción no materialista ni histórica del marxismo y ciertas corrientes sociológicas de énfasis colectivista.

En todas estas visiones de la vida asociada hay una constante:

- a) la oferta de una doctrina, una ideología o una ciencia que comporta un orden social perfecto, universal y uniforme, presente o futuro;
- b) la exigencia de que ese orden social no puede efectivamente establecerse más que mediante previa aceptación intelectual de los principios y enunciados que sustentan su verdad y validez ("confesión religiosa", "argumentación racional", "ciencia", "conciencia

nacional", "conciencia de clase"...);

c) en consecuencia, la idea de que debe haber o se debe exigir un previo consenso intelectual universal y de que los disidentes no son sólo rivales teóricos escépticos, susceptibles de ser tarde o temprano convencidos y convertidos, sino enemigos del orden y, por tanto, destinados a la marginación, la expulsión o la represión.

Al basar el orden político en una visión intelectual con pretensiones de verdad y validez universal, se siembra la semilla del integrismo. Sobre todo si esa visión no se limita a enunciar los principios formales de la organización social —como el liberalismo—, sino proyecta una organización concreta y precisa de la vida en común.¹

Más aún, el integrismo desarrolla toda su fuerza cuando la visión del orden social erige como primordial e imperativa una específica identidad y pertenencia de todos los miembros de la sociedad y, a partir de ella, modela y articula **todas** las demás identidades y pertenencias de su vida social. Esto ocurre, por ejemplo, cuando la "identidad religiosa" del creyente, constituida por sus creencias y normas morales, se vuelve el referente de **toda** su actuación social y, por consiguiente, el criterio para instituir o destruir, para estimar o desestimar, las instituciones que regulan sus relaciones sociales. O cuando la "identidad nacional", típica del historicismo político, se vuelve el patrón de medida de **toda** la actuación de un miembro de la sociedad y, a partir del real o supuesto ethos idiosincrásico nacional, califica lo colectivamente propio y lo ajeno, lo afín y lo hostil. O cuando la "identidad de clase" o la "identidad étnica" es el criterio para sentenciar el bien y el mal de **toda** la sociedad, y el criterio para discriminar entre lo(s) que está(n) a favor y lo(s) que está(n) en contra. En todos los casos en que la identidad social básica se carga con un conjunto delimitado de atributos y se respalda por creencias que se consideran verdaderas sin más y por reglas de conducta que se aprecian como válidas sin más, el integrismo social del Todo o Nada y la política del Amigo-Enemigo se instala a lo largo y ancho de una sociedad. Admitamos con sinceridad que esta inclinación ha dominado épocas de la política mexicana y que aún sigue viva, seduciendo a intelectuales brillantes y a ciudadanos comunes.

En esta perspectiva, la diferencia es de suyo la contradicción. La diferencia política o cultural no es un dato desafiante que cuestione y obligue a "dialectizar" la identidad primera, a superarla y enriquecerla, sino un dato aberrante, exótico y amenazante, algo por principio sin significado y valor social. Para esta óptica, la diferencia no es integrable.

El Estado moderno, orden de la diferencia

Muchos ordenamientos políticos del pasado y del presente se han organizado bajo el principio de la identidad total. Sin embargo, la novedad del Estado moderno occidental consiste en haber iniciado su formación con la superación de la identidad religiosa, entonces base y criterio de cualquier otra identidad social. Un antecedente fundamental para la aparición del Estado moderno fue la reforma protestante que fractura la identidad cristiana constitutiva de la "república cristiana". Fragmenta el Todo. No sólo porque hay ya dos o más sistemas de interpretación religiosa en pugna, que arrastra regiones a interminables guerras religiosas y despedaza la integridad territorial. Sobre todo, porque hay una interpretación religiosa tradicional, la católica, cuya validez se ancla todavía en el sistema jerárquico de cargos, y otra, reformadora, que se remite a la interpretación íntima que se realiza en la conciencia del creyente, interpelado por la palabra de Dios. Este hecho es políticamente crucial, porque emancipa la creencia del sistema religioso oficial y, en

consecuencia, transforma la identidad religiosa de una identidad colectiva en una privada.

Fragmentado, pierde su vigencia propia el orden social de matriz cristiana. Y se desatan irresistibles los conflictos sociales y políticos que ya no pueden ser conducidos y pacificados por el código cristiano de creencias y normas. Es la misma identidad religiosa la causa del conflicto. Por eso, nace el "dios mortal" del Estado, norma y poder social más allá de la religión y, por ello, factor de orden y unidad superior, más universal, capaz de abarcar y controlar las diferencias religiosas de católicos y protestantes, de ortodoxos y *dissenters*.

A partir de la fractura cristiana, la referencia ya no puede ser una interpretación religiosa de la vida humana, sino un teorema racionalmente argumentado. Se abre entonces el cauce de la filosofía moderna y, particularmente, el de la filosofía política ilustrada. No hay más identidad política que la universal y básica de ser "hombre", la del ser libre y racional, la cual contiene en sí, sin descalificarlas y extinguirlas, todas las muchas otras identidades y diferencias de una persona, las étnicas, religiosas, gremiales, familiares, de género... La libertad, referencia fundamental del orden político moderno, abre la diferencia, hasta el punto que el sentido del Estado moderno es resguardarla y garantizarla. La modernidad, el Estado moderno, es la irrupción de la diferencia y del pluralismo, la desintegración del orden absoluto. La gran novedad histórica es la aparición de un fundamento formal ("racionalidad formal", según Weber), liberal, en el corazón del Estado; es decir, del Estado como el orden de la libertad y, por ende, la forma de los contenidos más variados, múltiples, diversos y divergentes. Esa forma es la **ley** universal y abstracta, cuyo sentido es garantizar y regular el ejercicio colectivo de la libertad. La forma política ya no es la de un dogma, una tradición intocable, una genética natural inalterable, un mito original, un ethos cultural.

El imperio de la ley justa: la primera respuesta

Preguntarse acerca de cómo integrar el pluralismo político es, más profundamente, preguntarse acerca del vínculo que puede enlazar las libertades políticas, que hoy, en México, se expresan resueltamente en el reclamo de democracia y federalismo. El vínculo posible entre las libertades está

compuesto, por lo menos, por dos hilos trenzados: uno, el de **la ley**, y el otro, el de **la tolerancia**, ("una pequeña virtud imprescindible para la democracia", según Iring Fetscher), en su sentido menor de aceptación y en su sentido mayor de reconocimiento de las diversas maneras de pensar y actuar.

La centralidad y soberanía de la norma jurídica en las relaciones políticas y civiles del Estado moderno se debe justamente al hecho histórico de la aparición de las libertades personales (liberalismo) y de la entrada de las masas en el escenario de la política (democracia). La novedad de la política moderna es que ésta se desenvuelve desde la premisa de la libertad universal, desde el reconocimiento y la garantía de las libertades. Lo realmente moderno consiste en que la organización y el orden político tienen como sentido último la garantía y la promoción de la libertad. Para los que todavía se acuerdan dialécticamente que el incentivo del pensar son sus tensiones y contradicciones aquí tienen la principal: el Estado moderno es **el orden de la libertad**. Y la (mica manera de dar orden a las infinitas preferencias, proyectos, intereses de los ciudadanos libres —a los variables y múltiples contenidos de la libertad— es **la forma de ley** (universal y abstracta). Desatadas las libertades políticas, no vamos a poder coincidir en materia de ideas y preferencias

personales ni en materia de opiniones públicas, políticas, programas de gobierno y candidaturas. Sólo la convergencia en el valor de la forma de ley, la cual da cabida a los innumerables sueños, proyectos y opciones, que brotan de la libertad personal y asociada, a la vez que los configura y delimita en función del ejercicio universal de las libertades, nos ofrece la posibilidad de la coexistencia pacífica y de la estabilidad social. Todo es posible en la política moderna, menos la extinción de la libertad. Y este es el sentido de la ley. Por consiguiente, el orden político pende del hilo de la ley en aquellas sociedades que, por la irrupción de las libertades, están siempre al borde del conflicto y del desorden o, en reacción, al borde del autoritarismo que, fastidiado por la babel de las libertades, pretende imponer el orden por la fuerza, creando más problemas de los que entiende resolver.

El atractivo y, para muchos, el horror del liberalismo, signo y consigna de la política moderna, es que no ofrece **el proyecto** de sociedad buena y perfecta, sino sólo **una norma** que haga posible la coexistencia de los varios proyectos y la posibilidad de tener proyectos propios sobre el buen gobierno y la sociedad buena. En el liberalismo, la integración o el vínculo social no se da en torno de un específico proyecto o visión de sociedad, que con buenas o con malas razones nos enuncia y anuncia lo que debe ser sin más una sociedad en sus diversas materias y dimensiones. El "proyecto" del liberalismo —parteaguas para unos, insostenible para otros— es ofrecer normas generales para el libre juego de las libertades que viven en sociedad. No un proyecto, sino la capacidad de proyectar. Por consiguiente, una norma para hacer proyectos, para que los proyectos diferentes puedan coexistir y, por ende, para circunscribir los contornos de los proyectos. No un orden social perfecto y terminado, sino un proceso ordenado de libre construcción social, al compás de las cambiantes circunstancias y los problemas de la vida asociada.

En suma, si la política, con su necesaria cauda de polémicas, conflictos, malos entendidos, disuasiones, negociaciones, acuerdos, no se ubica en el marco de la ley y si no descubre la lógica de libertad que da sentido, sustento, funcionalidad y vigencia a las leyes, difícilmente podrá existir política moderna y podrá tener sentido esa entidad a la que pertenecemos, a la que llamamos Estado, y de la que aceptamos regulaciones, compulsiones y vigilancias, por causa de la libertad y de las diferencias. Esto cobra un significado crucial en el México actual, en el que la reforma política del Estado significa dar forma efectiva a éste y a la política moderna: al orden de la libertad.

El primer sentido de la tolerancia

El sueño de la Ilustración, al configurar el Estado, fue pensar que la Ley —Estado de Derecho y Gobierno de Leyes—era condición suficiente para una convivencia equilibrada y pacífica. Faltaba acaso el complemento de una nueva pedagogía, la de la educación pública cívica (y científica), para que los ciudadanos se acostumbraran a actuar dentro del orden de las libertades. Sin embargo, los duros hechos sociales mostraron que la ley no era condición suficiente y que, en cambio, se exigían otras condiciones necesarias, en las mismas raíces de la conducta ciudadana. En efecto, la sobrevivencia de identidades religiosas y comunitarias, llenas de significado vital, así como las desigualdades sociales que provocaban las libertades económicas y los limitados accesos políticos que enfrentaban los desposeídos para hacer valer sus derechos y reclamos, cuestionaron el esplendor arquitectónico del Estado moderno y el significado libertario y humanista de la forma de ley.

Las críticas de conservadores y comunistas insistieron en que la identidad de hombre y

ciudadano era "abstracta". "vacía", "alienada", y el Estado de derecho "superestructura del dominio de clase" y no la salvaguardia de la libertad universal. Lo que asemejaba y enlazaba a conservadores y comunistas era su oposición al proyecto modernizador, en tanto que ambos querían por diversas razones reconstruir la totalidad social fracturada y rehacerla sobre la base de una identidad colectiva unitaria e integradora (integrista), sea la religiosa, la corporativa, la nacional o la de clase, las cuales señalaban imperativamente, por leyes de Dios, por leyes de naturaleza o por leyes de la historia, un determinado ordenamiento de la sociedad, sin lugar para ningún otro. Para ellos, la nueva ley jurídica palidecía ante las otras leyes, por carecer de una propuesta imperativa sobre un cierto tipo de orden social, por no tener una visión propia de sociedad, y dejar que la libre iniciativa de individuos y grupos fuera definiendo la configuración concreta de la sociedad civil y política. Dicho de otra manera, les resultaba intolerable un orden social —el Estado—, vacío y formal, carente de un propósito social preciso y sustantivo, sin la misión de conducir al conjunto de ciudadanos hacia una imagen-objetivo de sociedad, por todos compartida. El orden social, propuesto por los libros "filosóficos" e "ideológicos" de la Revolución, no era más que un amasijo, una constelación, de individuos con múltiples identidades, que tenían varias ideas y preferencias sobre el tipo de sociedad, y que producían varios y cambiantes arreglos sociales según los resultados de sus transacciones privadas y sus acuerdos políticos. Llevado al extremo, el orden social moderno no tenía un orden, era un mundo abierto a varios órdenes posibles. Y, en corolario, era la invitación al desorden y al conflicto, en la medida que las configuraciones económicas y políticas eran, en los hechos, obra de las zorras más astutas y de los leones más feroces: de fuerzas, no de libertades paritarias.

Es, en este punto, donde la tolerancia adquiere su pleno sentido político y va a mostrar su capacidad ordenadora y civilizatoria. No fue llano ni lineal el camino que se tuvo que andar para entender el valor de la tolerancia, constituir la en una virtud cívica y en una actitud básica de las relaciones políticas. Sólo el itinerario de la modernización, con su progresiva diferenciación y complejidad de la vida social, con sus conflictos y equilibrios pasajeros, con su fuerza de atracción y repulsión, le fue abriendo paso al significado de la tolerancia, hasta convertirla en el recurso colectivo para suturar las heridas y cerrar las brechas, abiertas por el proceso modernizador. Dos hitos ni claros ni coherentes para el avance de la tolerancia fueron, de nuevo, la reforma protestante y la Ilustración. Y, si se quiere seguir una interpretación materialista de la historia, un tercero, el fracaso de "la Revolución en Occidente" (Gramsci), justamente por razones de pluralismo, en el que el socialismo era apenas una opción ni cultural ni políticamente hegemónica.

Si a partir de la reforma protestante y de la contrarreforma católica ya no hay en los hechos una única religión verdadera, tampoco hay ya herejía. Puede haber emociones y persecuciones en contra de la creencia diversa, pero no razones; insultos y odios pero no argumentos. Ya no hay de dónde asirse para demostrar la insignificancia religiosa de la otra parte, pues ya no hay Todo, ya no hay una única interpretación de la Revelación, ya no una única verdad teológica. Esta conciencia de la fisura deviene progresivamente conciencia de la diferencia, sobre todo a partir de las consolidaciones territoriales de los diversos principados y repúblicas religiosas (*eius regio, cuius religio*). La fuerza de los hechos políticos consumados y la debilidad de las razones religiosas lleva, de gana o por fuerza, a aceptar la presencia de otras confesiones religiosas, a tolerarlas. Con ello, se abre un nuevo capítulo de la historia política.

Este paso lleva a descubrir y significa algo más decisivo: que hay motivos y razones,

nuevos y superiores, para que las religiones se acepten recíprocamente y aprendan a coexistir. Estos motivos y razones son la vida, la paz, la seguridad, la tranquilidad, la libertad..., algo más mundano y terrenal, pero algo fundamental para que tenga sentido la vida en sociedad. Lo que aquí importa subrayar no es tanto que la tolerancia religiosa abre el espacio de un nuevo ejercicio y sentido de la política, de carácter laico y material, como que la tolerancia puede tener lugar —se pueden aceptar las ideas, preferencias y conductas de los demás— sólo si se acepta que hay valores sociales superiores, más importantes y universales que aquellos particulares con los que uno está comprometido, pero que ocasionan conflictos y polémicas destructivas. La tolerancia se sustenta y justifica por el **reconocimiento** de otro nivel de valores políticos, más determinante y urgente para el orden, la tranquilidad y la prosperidad de la sociedad en que se vive.

Tal vez no pierden significado los valores en los que uno cree, tal vez en el fondo de la conciencia uno considera que son falsas e inaceptables las creencias y las normas que orientan la vida de los otros; tal vez sigue viva la antipatía y la hostilidad recíproca, con brotes aquí y allá de discriminación y violencia, pero en los hechos, por la fuerza del Estado, quedan inhibidas las manifestaciones disruptivas y persecutorias, y se normaliza la vida en común. Se acepta la diferencia de valores, porque los diferentes terminan por aceptar un nuevo piso de valores y convergen por motivos pragmáticos o axiológicos en la necesidad de tomar en cuenta otros fines y otras situaciones sociales. En este sentido, la tolerancia es posible cuando los actores políticos son capaces de construir un punto de unidad y equilibrio superior y llenarlo de significado para el destino colectivo. Sin ese nuevo horizonte pierde todo sentido el tener que aceptar y soportar a los que piensan y actúan de manera diversa, extraña y molesta.

En este primer escalón de la tolerancia muchos aún nos encontramos. Si terminamos pacientemente por tolerarnos los unos a los otros, si los partidos competidores terminan por soportar las punzantes críticas que se hacen mutuamente, si los públicos se acostumbran a aceptar los altercados, insolencias y polémicas de sus opinadores y políticos, esto se debe a que en los momentos de tensión límite tomamos pragmáticamente en consideración los costos de los conflictos y de las guerras intestinas, o bien se debe a que, para escapar a la barbarie, invocamos axiológicamente los valores sociales de la paz y la seguridad de la convivencia o, entre nosotros, el valor de la unidad nacional. Es un primer escalón, pero que le serrucha el piso al integrista, abre espacios a la libertad y reconstruye en otro horizonte la cohesión social.

El segundo sentido de la tolerancia

La tolerancia religiosa, que reconoció posreligiosamente la importancia de otros puntos cardinales para la conducción de la vida social, abrió la pista a nuevas reflexiones, las de la filosofía racional, las cuales de manera congruente transformarán la tolerancia en una virtud cívica y la fundamentarán en el reconocimiento de la dignidad (derechos, libertades, títulos) de cualquier persona en mérito de su calidad de hombre, ciudadano, compatriota. Hay aquí un salto cualitativo. En el primer escalón, la tolerancia no necesariamente reconocía u otorgaba valor al extraño, al diferente, aun si convivía con él y lo tenía próximo. En efecto, lo toleraba en el sentido limitado de que lo soportaba y admitía. El reconocimiento real se le otorgaba primordialmente a otra esfera de valores, que trascendía y ponía en su lugar las creencias, preferencias y apreciaciones del diferente con el que se compartía la vida cotidiana y, por esta razón, se le perdonaba y pasaba por alto.

En cambio, a partir de la reflexión sobre la libertad de la persona humana y de la justificación racional de sus derechos humanos, civiles y políticos, la tolerancia adquiere la denotación positiva del **reconocimiento** y **respeto** a la persona, a sus derechos y libertades individuales. De nuevo, el valor no consiste en las creencias y apreciaciones, en **lo que** alguien dice-piensa y hace; el valor reside en **quien** lo dice-piensa y hace, en el derecho de todo hombre y ciudadano a decir, pensar, hacer, manifestarse. Se trata de un reconocimiento interpersonal, horizontal. Puedo no estar de acuerdo con los enunciados empíricos y normativos que profiere alguien por la debilidad de sus pruebas o la inconsistencia de sus argumentos, pero debo estar enteramente de acuerdo con el enunciado de que él tiene todo el derecho, toda la libertad de proferirlos, publicarlos y defenderlos.

En esta nueva perspectiva, el valor político fundamental, para cuya realización existe el Estado y del cual depende la cohesión de las relaciones sociales, es **la libertad privada y pública** de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. En este momento, al convertirse en el eje de la política el reconocimiento de la libertad universal de los hombres y ciudadanos, se reconoce la diferencia y el pluralismo, que no son ya elementos accesorios, provisionales o superables de la política (moderna), sino sustantivos y axiales. Así como la ley estatal se configura con referencia a este reconocimiento, así la práctica política ciudadana conlleva, de gana o por fuerza, el reconocimiento y respeto de la libertad y, por ende, de la diferencia. La tolerancia, en este sentido ilustrado, es la conciencia y la costumbre de la diferencia y la convicción de su pleno derecho a existir. La tolerancia se vuelve algo más que el simple acto del soportar y aceptar, el cual queda ahora circunscrito a la dimensión psicológica de los enojos, impaciencias, resentimientos, antipatías y revanchas, pero ya sin peso y significado en la dimensión pública de la política. En la vida privada, la diferencia y el pluralismo, que chocan con nuestros puntos de vista, se soportan; pero en la vida pública se reconocen, no pueden más que reconocerse. A menos que se quiera regresar a situaciones de tensión y conflicto, donde hay mucho que perder personal y colectivamente.

Obviamente la política moderna no se agota en la tolerancia, pero ésta se convierte en la actitud básica para poder actuar en el juego de las libertades y de los planteamientos discrepantes que penetran y sacuden la política y el gobierno. Bajo el signo del pluralismo político, los acuerdos de fondo son pocos —libertades y regulaciones de la libertad—, y todos los demás espacios son opcionales, múltiples, divergentes, opuestos. Hay varias visiones sobre la conducción del Estado, el bien público, los objetivos e instrumentos del gobierno en turno, el perfil de las autoridades, la idoneidad u obsolescencia de las instituciones, las formas y alcances de la participación ciudadana... La Torre de Babel —no el Panóptico— es el incesante punto de partida de la política y, en consecuencia, la única manera de superar la incomunicación y el conflicto es la tolerancia, la cual ahora genera las condiciones para el diálogo, al reconocerle dignidad al interlocutor conciudadano.

A partir del reconocimiento, **el diálogo** arranca con toda su cauda de malos entendidos, polémicas, gambitos, retórica, sofismas, pero también con sus buenas razones e información contundente. Y la dinámica del diálogo, sostenida y animada por la tolerancia-reconocimiento, va encontrando en el toma y daca de planteamientos y respuestas, posiciones y refutaciones, ambigüedades y esclarecimientos, sus puntos de equilibrio, entendimiento, concertación y, tal vez, acuerdo. Jamás con resultados acabados, perfectos, resolutorios, pero con vínculos que amarran y enlazan las libertades y las diferencias, y estabilizan la vida social hasta la próxima discrepancia y desajuste. A diferencia de la política integrista, con su carácter de orden terminado y uniforme, la moderna es una

continua readaptación y reequilibrio, a través del diálogo, hecho posible por la tolerancia y reconocimiento. Una continua producción de diversas y cambiantes configuraciones y ordenamientos sociales.

¿Dónde nos encontramos?

A pesar de jaloneos, pasos hacia adelante y hacia atrás, el pluralismo político y cultural de México es un hecho, cuyo vigor y solidez se expresa en el reclamo democrático y federalista. Se ha fracturado ya el sistema de la posrevolución, el cual fue tolerante hacia aquellos que, si bien diferentes y críticos, no constituían una real amenaza a su supervivencia y funcionamiento, y que mostró además una inteligente capacidad para integrar a su mundo a opositores y disidentes. Los logros de nuestra primera forma de integración política son valiosísimos y constituyen una sólida plataforma para construir nuestra segunda forma de integración.

Entre esos logros, a manera de ejemplo, son de mencionar:

el sentido de Estado, la fuerte conciencia de nacionalidad y de Estado nacional, el aprecio colectivo por la paz y la estabilidad social, la costumbre de los pactos como vía de solución de problemas y conflictos, la exigencia de autoridad, el gradualismo político, la idea de desarrollo social (que hay potencialidades abiertas y no un orden clausurado), la conciencia de la injusticia —tema aquí no tratado, la amable inclinación a evitar la confrontación sin salida... Estas y otras actitudes constituyen hoy nuestros recursos colectivos.

En mucho, el desconcierto reciente ante las críticas, polémicas, confrontaciones, desafíos y profanaciones, que desató la pluralidad impaciente de las diversas posiciones políticas, se debió a que sectores amplios de la sociedad y del gobierno vieron amenazados los valores de la integración nacional y de la paz social. Puede ser que la competencia interpartidaria y las alternancias en los gobiernos hayan preocupado a aquéllos que resultaban afectados en sus intereses y perdían posiciones de mando e influencia. Pero, para la mayor parte de los mexicanos, la preocupación ante el pluralismo inédito y aguerrido era saber si las muchas voces y posiciones políticas tendrían como efecto aumentar la capacidad de equilibrio e integración política, al abrirles un espacio efectivo en los poderes públicos a inconformes, disidentes y excluidos, o si, en cambio, debilitaría la cohesión, nacional y local, e introduciría el caos. A manera de pregunta: ¿la pluralidad y diferencia de las libertades políticas, ejercidas en pleno, son factor de desintegración o integración política, nacional y local?, ¿tienen los recursos para construir un nuevo orden o sólo para desordenar y dismantelar? Democracia y federalismo son constitucionalmente normas imperativas de organización de la República, pero en el terreno de los hechos provocan miedos y acarrear angustias.

La manera como hemos ido despejando la incógnita política ha sido la invención de nuevas fórmulas de hacer política. El reclamo democrático y federalista nos llevó, sin vericuetos, a descubrir el valor político de la ley. Los requisitos y atributos del gobierno democrático y federativo son im procesables sin el gobierno de las leyes. Acostumbrados a centrar la política en el mando personal, hemos ido aprendiendo a ubicar la política en el marco de la Constitución Política y de la legislación vigente. Nuestro fuerte Estado nacional comienza ya, efectivamente, a complementarse con el Estado de derecho. ¿Tenía antes significado político vital la ley? La forma de ley, como se dijo antes, es el recurso colectivo más eficaz para la integración política, bajo condiciones de pluralismo. Y este es el camino largo por el que ya andamos.

La otra fórmula es descubrir también el valor político de la tolerancia, en sus dos sentidos. La democracia y el federalismo introducen nuevos hábitos y actitudes. Si se demanda competencia entre opciones políticas, si se contempla la alternancia como una posibilidad política real, si se exigen múltiples centros de poder público, autónomos y entre sí balanceados, si se demanda la autonomía y la coordinación entre diversos órdenes de gobierno con funciones públicas de variado alcance, todo esto comporta que hay alguna disposición colectiva a aceptar las diferencias, a transigir y coexistir con ellas. La tolerancia se perfila ya como la virtud cívica básica, por convicción o por la fuerza de los hechos políticos. Este es otro largo camino por el que ya andamos. Empezamos a descubrir que los valores políticos de la unidad y la estabilidad que nos angustiaba perder, por causa de la divergencia de posiciones políticas disonantes y de los hechos de la alternancia en el gobierno, siguen resguardados. Como mínimo, comienza a ser ya práctica social la tolerancia en su primera acepción. Fuera de los enmascarados de 1994 y algunos de sus aliados, las principales fuerzas políticas aceptan la presencia de rivales, soportan sus mutuos ataques, y rehusan traspasar la frontera institucional y entrar en la tierra de nadie. Los aberrantes crímenes políticos son obra de fósiles de la política mexicana, que no son acompañados por el resto de la ciudadanía, la cual se acostumbra gradualmente a la pluralidad política y empieza a correr el riesgo de elegir entre opciones, sin temor que el país, la entidad federativa o el municipio de su residencia salten en pedazos.

Tal vez hay que avanzar más rápido por la ruta del sentido mayor de la tolerancia, el del reconocimiento recíproco, que abre las puertas del genuino diálogo político. Hoy se coincide en la necesidad del diálogo nacional y en él depositamos grandes expectativas. Más aún, en los últimos años, hemos visto cómo se han desarrollado experiencias de diálogo gobierno-sociedad y cómo ha crecido la convicción de que el diálogo es la vía política para resolver problemas y conflictos. El diálogo no es la panacea política y no arroja necesariamente consensos y unanimidades. Pero es la única manera de acercar y enlazar las posiciones diferentes y divergentes. mediante ajustes, rectificaciones y concesiones recíprocas.

La dinámica del diálogo pone a prueba la solidez y la viabilidad de las grandes ideas y los grandes proyectos personales o de partido. En el ir y venir de la confrontación y el mutuo examen, con o sin polémica, con o sin verdades a medias, las ideas y los proyectos van tomando su naturaleza y existencia política real; es decir, van perdiendo su carácter privado —el ser sólo nuestras ideas y nuestras preferencias— y van adquiriendo su carácter público, el ser compartidas. Pierden sin duda su inocencia, se reducen, se corrigen, se configuran de otra manera, pero con el beneficio de integrar los puntos de vista y los materiales de los demás. De este modo, se vuelven grupales, colectivas, públicas, **políticas**. Y esto ocurre gracias a que reconocemos las otras posiciones y a que reconocemos la particularidad de las nuestras.

El diálogo domestica las fantasías políticas del ego y lima los lados más cortantes de las diferencias. Es, con la ley justa, la otra manera de cerrar la brecha que corre entre las libertades, de vincularlas, y de superar el atomismo de las diferencias políticas. El diálogo es un proceso de unificación e integración —lo saben bien los dialécticos—, aunque no alcance el punto de llegada del orden social unitario y total, que fascina a los integristas. Los logros que consigue el diálogo político son puntos de equilibrio, que se vuelven más estables y avanzados, cuanto más actores tengan acceso a él y en él tomen parte. Como los precios en el sistema económico, las palabras, las conversaciones, son el sistema de equilibrio de la política. Pero, para que ello suceda, hay que tener la valentía de reconocer

los muchos límites de la libertad individual (por lo menos, los informativos) y reconocer que en política moderna hay interlocutores, bravos, tenaces, dispuestos a examinarnos puntillosamente y, por el acoso de nuestros argumentos, obligados también ellos a examinarse. Vistas las cosas así, todas las libertades y diferencias terminan por romper su misantropía inicial, su imaginada autosuficiencia y autoreferencia. El diálogo, que sólo el doble sentido de la tolerancia inaugura, las integra, las hace orgánicas y las hace políticas.

1. En palabras de Weber, si no enuncia una "racionalidad formal" y, en cambio, llega impetuosamente a formular una "racionalidad material", que afirma imperativamente lo que debe ser concreta y efectivamente una sociedad en materia de economía, gobierno, estética, educación, moral, política...

Politólogo. Sus últimos trabajos están dedicados al análisis y diseño de políticas públicas. Entre otros libros, ha publicado *El estudio de políticas públicas; Problemas públicos y agenda de gobierno*, y *La implementación de las políticas*.