

LA TOLERANCIA TERGIVERSADA, O SOBRE EL MAL USO DE LA TOLERANCIA

por Philippe BÉNÉTON
Universidad de Rennes

Tolerancia: el término es ambiguo y goza de gran estima en el espíritu de la época. ¿Quién se atrevería a declararse contrario a ella? Nada habría que decir al respecto si no fuese porque la idea contemporánea de tolerancia está en gran parte pervertida. Correctamente entendida, la tolerancia implica el respeto a las personas, pero no la complacencia para con el error o la falta. Como observa Julien Freund, la actitud de tolerancia no concierne al contenido de las ideas, sino a las relaciones entre los hombres. Las ideas no son «tolerantes»; basta con que sean justas; los hombres, por el contrario, sí deben serlo, es decir, deben respetar la libertad de conciencia y la libertad de expresión, pese a la divergencia de ideas (excepto para con lo que es intolerable). En otros términos, la tolerancia no es incompatible ni con la firmeza de convicciones ni con el deseo de convencer; sólo excluye cualquier medio de coacción o de intimidación hacia quienes piensan de forma diferente.

Sin embargo, la tolerancia significa hoy normalmente otra cosa: tiende, en un primer momento, a confundirse con el relativismo, y luego con nuevas normas referentes a la manera de vivir y de pensar. Dicho de otro modo: el discurso dominante de la «tolerancia» mantiene un doble lenguaje: 1) «Cada uno hace con su vida lo que quiere»; 2) «Así es como preferentemente debe vivirse». O también: 1) «Las opiniones son iguales»; 2) como en *Animal Farm* de Orwell, «algunos son más iguales que otros».

1. *La reducción de la verdad a la opinión*

La idea dominante sobre la tolerancia está estrechamente vin-

culada al relativismo, y enseña lo siguiente: «Cada uno con su verdad», «cada individuo es autónomo», «El Yo es fuente del sentido». Ser tolerante estriba en adherirse a la opinión según la cual todo es asunto de opinión, y de opiniones iguales. Cada uno tiene por guía su subjetividad soberana; nadie tienen derecho a plantear una regla universal. Afirmar que una proposición determinada es verdadera por sí misma e independiente de la opinión es un ataque a la tolerancia.

¿Qué significa este reino de la opinión, o esta tolerancia universal, o este dogmatismo relativista? Tiene como efectos minar toda autoridad y todo saber vital, despojar de todo sentido a la libertad y a la tolerancia, y destruir, a fin de cuentas, la misma libertad y la propia tolerancia.

1) El reino de la opinión llevado hasta el extremo significa ante todo el fin de toda autoridad intelectual y moral, ya se trate de los grandes espíritus cuyo diálogo forma la cultura, ya de las instituciones (Iglesia, familia, escuela, etc.) que tradicionalmente transmitían reglas de conducta. De forma más general, el reino de la opinión significa la desaparición de toda forma de saber vital. En el reino de la opinión no hay lugar alguno para un conocimiento que comprometa al ser. ¿Qué es la opinión? Pertenece al orden del tener; es algo que poseo, que depende de mi libertad soberana y no es consubstancial a lo que soy. «Cabe observar (...), escribe Gabriel Marcel, que sobre los seres de los que tenemos un conocimiento íntimo, no tenemos propiamente hablando una opinión; esto es aplicable a las obras de los artistas, etc. Si se me preguntara mi opinión sobre Mozart o sobre Wagner, no sabría qué responder; es como si mi experiencia tuviese demasiado espesor, y mi cohabitación espiritual con Mozart o con Wagner fuese demasiado estrecha» [1]. Los ejemplos podrían multiplicarse: Andrómaca no tiene opinión sobre Hector ni sobre Astianacte, de la misma forma que Tito tampoco la tiene sobre Roma o Polyeucto sobre Dios. No expresan una opinión; dan un testimonio, son parte interesada. Si ahora digo: «Esta es mi opinión sobre mi hijo», estoy distanciándome, cortando un vínculo substancial, excluyendo a mi hijo del círculo de mi ser. De forma más general: toda experiencia profunda es rebelde a la opinión. ¿Tendría sentido que un superviviente de los campos de concentración nazis dijera: he aquí mi opinión sobre lo que he vivido? En efecto, el testimonio compromete. Lo que gano en ser lo pierdo en tener. Cuando el ser está implicado, lo que es no depende de mi libertad soberana: yo participo, doy testimonio de algo que no depende de mi, yo no soy el dueño. El reino del Yo obliga a permanecer en la superficie y en la exterioridad. La opi-

nión es a la vez afirmación de sí y descompromiso del ser. El hombre autónomo, el hombre tolerante se vacía de subs-tancia.

2) Y se vacía de substancia tanto más cuanto que el reino de la opinión quita todo sentido a la libertad. Cuando reina el subjetivismo no hay razón alguna para pensar la propia vida. ¿Para qué emplear la razón si la elección que se fundamenta en ella vale tanto como la elección más futil, si un sentimiento razonable tiene el mismo valor que su contrario, si las reglas de vida son puramente arbitrarias? Las elecciones pierden, así, toda significación, no comprometen a nada que tenga algún valor, no son algo serio. «¿Ser o no ser?»: la cuestión que se plantea Hamlet pasa a pertenecer al mismo orden que esta otra: «¿vino blanco o tinto?», y pide la misma respuesta: es igual, cada uno hace lo que quiere; la elección es, en todos los sentidos del término, insignificante. Si toda elección es justificable por sí misma, si no tiene otro fundamento que la pura subjetividad, entonces reina el absurdo.

Es necesario distinguir entre la libertad para elegir y la libertad para determinar el valor de la propia elección. La libertad pura implica las dos: soy libre para elegir entre la nobleza y la vileza, o entre el valor y la cobardía, y soy igualmente libre de considerar que la vileza equivale a la nobleza, o la cobardía al valor. Soy libre para decidir que aquello que da sentido a mi vida consiste en saltar a la cuerda, o en dar la vuelta al mundo sobre una mano, o en tener unos bíceps de acero, o en llevar melena de un color rojo chillón. Lo que es significativo depende de mi voluntad. Soy para mi mismo el dueño de las cuestiones relevantes, de las cosas valiosas. Como ha señalado enérgicamente Charles Taylor [2], en estas condiciones nada es significativo en sí, y la libertad queda privada de sentido. Para que el ejercicio de mi libertad adquiera algún tipo de significación, es necesario que se inserte en un orden regulado y jerárquico; es preciso que mi elección pueda ser referida a reglas independientes de mi voluntad: puedo escoger entre ser valiente o cobarde, pero el valor de mi elección no depende de mí. Dicho de otra forma: *la libre elección sólo tiene sentido si yo no soy el dueño del sentido*. El espíritu actual no comparte esta perspectiva: la opinión es reina, regula el valor de las cosas, cada uno es para sí mismo el dueño del sentido, de un sentido insignificante.

3) La libertad pura, la tolerancia universal, no solamente están vacías de sentido; además, se destruyen a sí mismas. La inclinación de nuestro tiempo, es decir, de la modernidad tardía, lleva hacia su propia destrucción por los caminos de la lógica y de la psicología. Caminos que no tienen retorno; basta con seguir lo que

implica la proposición de partida que fundamenta la libertad pura o indeterminada: «todas las elecciones son igualmente válidas».

Si ello es así, no cabe encontrar una justificación racional a la elección de la libertad, de la igualdad, de la democracia... Si los valores son iguales, en virtud de qué puede atribuirse un estatuto particular al «valor» de la libertad, o de la igualdad; ¿en nombre de qué puede proclamarse que la democracia es preferible a otro régimen político? Si las opiniones son iguales, entonces las opiniones hostiles a la libertad, a la igualdad, a la democracia, valen tanto como las favorables. Además, si las opiniones son iguales, la opinión según la cual las opiniones no son iguales equivale a la opinión según la cual las opiniones son iguales: estamos en un círculo vicioso.

Si toda elección vale lo mismo, puedo optar por alienar mi libertad. La pura libertad carece de defensas contra sí misma: el hombre libre es libre de vender su cuerpo o su alma. Stuart Mill señalaba con toda razón que un hombre no es libre de renunciar a su libertad, pues, si lo fuere, estaría en disposición de reducir a nada lo que justifica la propia libertad. Pero la proposición de Stuart Mill sólo tiene sentido si se admite que la libertad está ordenada a la humanidad del hombre, que no es una libertad indeterminada. La libertad pura o formal puede ser abolida libremente, de la misma forma que la democracia formal puede ser abolida democráticamente. Si la democracia se reduce a unos procedimientos mediante los que se expresa la voluntad mayoritaria del pueblo, basta con un voto mayoritario para abrogarla. Así, en Atenas, en el 411, la Asamblea del pueblo decidió poner fin al régimen democrático.

Si toda elección vale lo mismo, he de negar los Derechos del Hombre en tanto que derechos universales. Toda «cultura» es original e irreductible, y de ninguna puede decirse que sea superior a otra. ¿Cómo proclamar este relativismo cultural sin abandonar el carácter universal de los derechos? De todas las contradicciones en las que se enreda el dogmatismo relativista, ésta es la más visible porque aparece inscrita en la práctica: el espíritu moderno se acuartela ante a las «culturas» extranjeras. Por un lado, el carácter universal de los derechos incita a abogar y a actuar para que esos derechos sean respetados en todas partes; por el otro, el relativismo cultural impone la inacción o la pasividad en nombre del respeto a la soberana particularidad de cada «cultura». Llevado al extremo, este relativismo conduce a que nadie puede atender, alfabetizar, proteger fuera de su casa: el antropófago «tiene derecho

a su diferencia».

Si toda opinión vale lo mismo, se deja el campo libre a los enemigos de la libertad (o de la igualdad, o de la democracia). Sus opciones son equivalentes a las de los amigos de la libertad. Yo mismo no tengo por qué mantener el respeto a la libertad del otro, o no puedo decir nada frente a quienes no la respetan. «Son mis valores», dice el hombre brutal, el violento, el sádico. Si todos los valores son iguales, ¿cómo responderle? La pura libertad no conoce ningún límite; nada queda que yo deba respetar, ni siquiera mi libertad o la de los demás. La libertad pura lo subvierte todo, incluida la propia libertad.

Si toda elección vale lo mismo, ninguna tiene valor intrínseco, y ninguna es respetable; más aún: ¿por qué respetarla? El relativismo de la elección, de los valores, de las opiniones, tiene un efecto nivelador: si todo vale, nada vale. Semejante postura no incita, ciertamente, al respeto por las demás conciencias. El hombre moderno, que pretende ser el creador de sus propios «valores», experimenta un sentimiento de poder —«yo soy mi propio dueño»—, pero apenas siente respeto por sí mismo y por los demás. La psicología actúa en el mismo sentido que la lógica: la libertad pura tiende a subvertir la libertad.

2. Sobre la desigual igualdad de las opiniones

La modernidad tardía apela, así, a principios que no puede seguir hasta el final, so pena de destruirse a sí misma. ¿Por qué esta contradicción? Hay en ello, sin duda, una parte de ceguera, y hay también una parte de doblez. La incoherencia lógica tiene su propia lógica, que relativiza el dogmatismo relativista. Dicho de otro modo, esta contradicción remite a otro asunto: la modernidad tardía dice a este respecto más de lo que afirma decir.

¿Qué es lo que dice? Habla dos lenguajes, y practica la fórmula de «la ley del embudo». Por un lado, pretende estar por encima del Bien y del Mal y, por el otro, redefine lo que está bien y lo que está mal. De un lado, apela a la igualdad de las opiniones, y del otro afirma cuáles son las convenientes. Este discurso es, por lo tanto, contradictorio, pero también coherente: es contradictorio porque su argumentación es permanentemente contraria a la lógica. Y es coherente porque sus prohibiciones, sus imperativos y sus incitaciones coinciden en lo esencial para cambiar en la misma dirección la regla de las costumbres.

Veamos las cosas más de cerca. La operación procede en cierta forma en tres tiempos (lógica, cuando no cronológicamente, distintos): 1. La opinión dominante se apoya en el relativismo y la igualdad de las opiniones para desacreditar la idea de Bien; 2. Se apoya en los dogmas igualitario-libertarios para redefinir las opiniones y actitudes convenientes, las que son más o menos inconvenientes y las que son, por último, execrables; 3. Se apoya en los prejuicios del historicismo moderno y en la apariencia de una opinión «democrática» para conferir a esta nueva ortodoxia el sello de lo indiscutible.

1) En un primer momento, la igualdad de las opiniones desempeña, tal como hemos visto, un cometido subversivo. Descalifica la idea de la «vida buena» tal cual era entendida por la tradición filosófica y religiosa de Occidente. Las normas y modelos heredados de la civilización son en lo sucesivo cosa a poner bajo la rúbrica de las opiniones a igual título que la multiplicidad de las opiniones individuales. El dogmatismo relativista afirma: no existe el Bien en sí. Consecuentemente, es bueno renunciar al Bien. Las nuevas virtudes llevan por nombre «autenticidad», «tolerancia», «*self expression*», «apertura»; dicho de otro modo, se trata de «valores» que se presentan como neutros o «*value free*» (pese a la contradicción de los términos) y pretenden estar al servicio de la pura libertad para sí mismo y para los demás. Por supuesto, se entiende implícita o inconscientemente que el relativismo se detiene en el principio que lo fundamenta: la igualdad de las opiniones no se deriva de éstas, sino que procede del dogma.

Este discurso tiene como efecto clausurar el pensamiento y circunscribir el campo de las preguntas legítimas. Sócrates ya no tiene interlocutor. Y él mismo señalaba en el *Teeteto* que la práctica del discurso dialéctico perdía toda significación cuando el hombre era considerado como la medida de todas las cosas —¿para qué discutir, argumentar, buscar en común, si todas las respuestas valen lo mismo? La reflexión sobre el arte de vivir inaugurada por Sócrates carece, así, de objeto; más aún, ni tan siquiera es conveniente. Supone un deber ser que está más allá de la opinión, de suerte que ataca a la libertad soberana de cada uno. Digámoslo de una vez por todas: la razón es invitada a replegarse en el círculo de las cuestiones «autorizadas», entre las que quedan excluidas los asuntos vitales. El pensamiento es invitado a no pensar sobre los asuntos que cuentan. La libertad soberana excluye la libertad de cuestionar la misma libertad. El prejuicio reina.

2) En un segundo momento, el discurso dominante se evade

del relativismo que profesa para presentar como obvias las opiniones y actitudes que definen lo conveniente. Esta nueva versión de la *bona vita* tiene esencialmente dos componentes: combina *el egoísmo práctico y el moralismo igualitario-humanitario* (correctamente orientado). De un lado, la preocupación por sí mismo y la irresponsabilidad personal fundamentadas en la libertad pura; del otro, los buenos sentimientos cultivados a escala de la sociedad o de toda la humanidad y acordes con el espíritu humanitario de la época.

En el plano de la «moral privada», la regla de oro es la siguiente: el hombre es inocente por naturaleza y libre de toda responsabilidad moral; consecuentemente, el egoísmo es algo bueno. La libertad pura consiste en liberarse de toda idea de Bien. ¿O, más bien, tal libertad se expresa mejor cuando se aparta de la versión tradicional de Bien? «Liberaos, dice el discurso dominante, rechazad los tabúes, pensad primero en vosotros mismos y cultivad los placeres, particularmente los fisiológicos». Dicho de otro modo, la felicidad conveniente radica en el bienestar corporal y en los placeres del éxito. Vivir es, sobre todo, vivir así: cultivar la máxima de «cada uno para sí» y correr sin tregua para ganar o preservar los bienes, deseables para todos, del confort, la salud, la juventud, una sexualidad «liberada», la diversión, los signos de éxito... La tolerancia proclamada no exige que la balanza entre las virtudes tradicionales y las «virtudes modernas» se mantenga equilibrada.

La ciencia del cientifismo se incluye en el mismo campo. Trabaja para lograr el dominio técnico del mundo y un bienestar puramente material, haciendo alarde de una neutralidad que anula la reflexión crítica. La ciencia económica en particular, pone todo su saber y su omnipotencia al servicio de los nuevos «valores»: afirma las virtudes sociales del egoísmo y define el consumo como el bien último. La razón cientifista se pone de acuerdo con el mandato del materialismo. Vivir es tener.

Esta incitación al egoísmo práctico va a la par con un moralismo social que todo lo invade. De un lado, se recomienda entregarse a los apetitos propios y, del otro, se requiere que se cultiven grandes sentimientos. Las desgracias ajenas importan poco, pero las desgracias del mundo exigen un ojo atento y un corazón sangrante. En este punto, el relativismo cede por entero y deja su lugar a los imperativos morales: la denuncia del Mal, la compasión por la humanidad doliente. En el mundo moral cristiano, el mal adquiere mil formas y perfora el corazón de cada uno; en el nuevo mundo moral, el mal está claramente circunscrito, se estrecha y se encarna íntegramente en algunas actitudes, las que violan los nuevos

«valores»: el racismo, el sexismo, el elitismo y todos los ataques al derecho-del-hominismo. El discurso dominante rechaza *ex cathedra* la idea de pecado y redistribuye los papeles: por un lado, los pecados mortales; por el otro, la inocencia pura y perfecta. Quien mantiene la opinión justa se encuentra *ipso facto* del lado de los Justos [3].

Este moralismo acusador es también un moralismo compasivo. El discurso dominante, el de los dueños de la palabra, vibra de emoción ante las desgracias del mundo. El grito de las víctimas resuena en las voces de los Importantes. La compasión forma parte de los sentimientos obligados siempre y cuando adquiera la forma conveniente. En primer lugar, esta compasión se dirige menos al prójimo que al lejano. El amor de la humanidad no concierne al círculo familiar o al del vecindario, sino que se dirige a las víctimas anónimas de las «exclusiones», discriminaciones, persecuciones, así como a las de las plagas naturales. Consecuentemente, predicar y proclamar este hermoso sentimiento en público apenas cuesta nada: el amor queda liberado de las servidumbres del amor, no pide sino una emoción, un gesto, y no un verdadero compromiso (no hablamos aquí sino de aquellos que hablan y no hacen más que hablar, no de quienes dan realmente la cara, preferentemente lejos de las cámaras). En segundo lugar, esta compasión se dirige y atiende únicamente al hombre físico, e ignora deliberadamente la conducta moral. La opinión conveniente no distingue en el caso de los pobres entre la madre de familia abandonada y el parásito profesional. Se trata de hacer el bien sin imponer una idea de Bien. Por último, esas víctimas no son nunca las del egoísmo práctico que justifica la libertad pura. Si hay culpables, éstos no pueden ser otros que aquéllos que violan los nuevos «valores»: los malvados (reales o supuestos) que pecan por racismo, sexismo, etc., y las instituciones (en particular la familia y la Iglesia romana) que frenan la libertad pura. Así, los hijos víctimas de comportamientos que cuestionen la familia son víctimas dignas de interés, pero los hijos víctimas de comportamientos que cuestionan la crisis de la familia apenas merecen que uno se detenga en ellos. Se juega de nuevo a la ley del embudo. Margot debe de llorar en el momento oportuno [4].

En suma, además de execrar a los malos, el discurso dominante predica el amor egoísta de sí y el amor altruista por la humanidad. O de forma más precisa: el amor de sí entendido primero como la preocupación por los placeres en estado bruto, y el amor a la humanidad entendido como compasión por los que sufren según lo que se estima conveniente. De un lado, el reino de las sensacio-

nes; del otro, la moral de la emoción (testimonio de ello es el tono que prevalece en las películas y series de televisión actuales: oscilan entre la brutalidad y el sentimentalismo o una mezcla de los dos). En ambos casos, la razón brilla por su ausencia.

3) En un tercer momento la opinión dominante se apoya en dos nuevos argumentos para conseguir que todos sean sus adeptos: en el argumento historicista y en el argumento «democrático». De forma general, sus intérpretes dicen lo siguiente: «Esta es la opinión moderna; ¿cómo podrías negarte a ser de tu época, a vivir en tu tiempo? Esta es la opinión general; ¿cómo puedes pensar que la mayoría se equivoca?» En ambos casos, la cuestión de fondo queda anulada, y la discusión se hace superficial. Ambos argumentos no son sino exhortaciones a someterse al tiempo actual porque es actual, a la opinión reinante, pretendidamente general, porque es general; son exhortaciones a someterse a otra autoridad que la razón; en resumen, son exhortaciones a abdicar de toda libertad de espíritu.

La modernidad tiene una gran fuerza y se considera superior a todo el pasado. En los tiempos modernos, el calificativo *moderno* es un término de alabanza. ¿Cómo no ser «moderno»? Es evidente que el tiempo es un avance en todos los terrenos y que este avance es algo ineluctable y, consecuentemente, el hombre normal no puede sino estar unido a su época. De forma correlativa, quien se niega a rendir pleitesía y se opone a la opinión dominante, se verá calificado con las expresiones al uso: ideas «arcaicas», «superadas», «retrógradas», «conservadoras»... La retórica historicista permite desacreditar una argumentación sin haberla refutado. La discusión es inútil y la historia zanja el asunto: quienes piensan bien están en la vanguardia; los que piensan mal han quedado reducidos a la retaguardia. La experiencia del siglo XX no ha bastado para descalificar el procedimiento.

La opinión dominante se gloria de ser moderna y se jacta de expresar la opinión general. En una gran medida, el discurso dominante se presenta como el intérprete de la opinión común y carga sobre cada uno el peso de la supuesta opinión de la mayoría: «Sé como es debido, haz como todo el mundo». Los hombres de los medios de comunicación presentan las nuevas normas de conducta como normales, triviales, evidentes, y se ponen a sí mismos como representantes de la opinión, apoyándose en sondeos (de hecho, los amos del juego son mucho más aquellos que hablan que aquellos a los que se hace hablar: los encuestados, además de que su opinión es frecuentemente un artificio, carecen de poder alguno sobre el tema de la encuesta, la formulación de las preguntas, la

codificación de las respuestas, la interpretación de las cifras y el eco de los resultados). En el discurso que reina en las ondas da la impresión de hablar toda la sociedad: «Todo lo que se difunde masivamente en los medios de comunicación parece constituir masivamente nuestra época, ya se trate de opiniones anónimas, de costumbres «evolucionadas» o de nuevos modelos de existencias. Basta con que las mismas imágenes, los mismos discursos, las mismas formas de vivir, se trivialicen en el marco de esos medios para que inmediatamente el público las reciba como dominantes «en el mundo de hoy» y deban, por lo tanto, ser seguidos. Da lo mismo que se trate del porte de un vestido, de un asunto económico, del tema de una entrevista o de la conducta de una estrella del espectáculo. La trivialización es la forma actual de la normatividad» [5].

El artificio llega aún más lejos. Esta norma presentada como trivial o común, y de esa forma legítima o conveniente, es ampliamente fabricada por quienes detentan el discurso dominante y por sus inspiradores. Dicho de otro modo, la opinión dominante no se confunde con la opinión común a la que pretende encarnar, sino que tiende a modelarla desde fuera. No son los hombres corrientes los que forjan el nuevo baremo del bien y del mal y lo orquestan a través de los medios de comunicación y, en gran medida, de la escuela. ¿Quién negaría el cometido nuclear de las minorías en la revolución de las costumbres de los años 60 y posteriores? El camino de la igualdad por defecto es sobre todo y ante todo la obra de sus activistas: filósofos de la libertad incondicional, sociólogos críticos, inmoderados abogados de los Derechos del hombre, feministas radicales, militantes extremistas del antirracismo (en Estados Unidos)... En cada etapa, según un proceso clásico, el movimiento progresa bajo la presión de los activistas más radicales, quienes quedan desbordados en la etapa siguiente. Su lógica es la de la radicalización: la pura libertad siempre tiene terrenos por conquistar, la igualdad moral de nuevas Bastillas que deben asaltarse. Los nuevos principios minan toda resistencia; si permanecen estables, el movimiento es irreversible y llamado a continuar. ¿En nombre de qué cabe oponerse? Si la libertad pura es un bien incondicional, ¿qué responder a los que abogan por el libre uso de las drogas y por el derecho a la eutanasia? Si las diferencias naturales no tienen sentido —igualdad obliga—, ¿por qué no extender a los adolescentes, y luego a los niños, todos los derechos de los adultos? Si toda elección privada vale lo mismo, ¿en nombre de qué negar el matrimonio de los homosexuales (los últimos en querer casarse)? Si cada individuo o cada grupo humano tiene sus

«valores» propios, ¿cómo oponerse a quienes más allá del Atlántico rechazan toda norma universal de educación? Si toda víctima es por naturaleza inocente, ¿qué decir frente a los que abusan del estatuto de víctimas? Todo hombre moderno encuentra o encontrará un hombre más moderno que le supere; todo hombre igualitario encuentra o encontrará otro más igualitario que le supere. El sentido está dado; siempre es posible ir más lejos hasta llegar a cuestionar la misma libertad en nombre de la igualdad radical o de la libertad pura.

También aquí las opiniones son desiguales. Las de los activistas que tocan las teclas de los nuevos «valores» gozan de una fuerza que no está en relación con su número. En este punto cuenta mucho la benevolencia o la complacencia de los hombres de los medios de comunicación, pues su medio es ampliamente deudor (en Estados Unidos, en Francia y en otros lugares) de las denominadas ideas «modernas» y es muy sensible a las posturas y reivindicaciones en la buena dirección. La Máquina ocupa un lugar estratégico en el servicio de la igualdad por defecto: su lógica aplasta al mundo y sus agentes orquestan los «valores» dominantes. De ello se deriva que, según parece, la interpretación de Tocqueville peca en un punto: es demasiado «democrática», sobreestima el papel del *common man*. Si es cierto, como él afirma, que la opinión es reina en las sociedades «democráticas», esta misma opinión no emana, o apenas lo hace, del pueblo; es, ante todo, obra de los hombres de vanguardia. De forma más precisa: procede de la radicalización del pensamiento moderno, de la acción de los militantes por defecto, de la misión estratégica de los amos de la palabra electrónica. En líneas generales, los ciudadanos comunes son a duras penas buenos para opinar.

La opinión dominante avanza enmascarada. Proclama una neutralidad moral que resulta ficticia y se presenta ficticiamente como la opinión común. La maniobra permite apelar a la autonomía encerrándola, a la vez, en el círculo de las opiniones convenientes. El éxito es innegable: el dominio de una manera de ver y de pensar presenta los rasgos de una liberación, el reino de la autonomía se confunde con el del conformismo. Los jóvenes, en particular, caen en la trampa y tienen gran dificultad en pensar que se pueda ser libre y pensar de otro modo. Se creen autónomos y están condicionados.

Están condicionados por una manera de ver y de pensar que reduce y rebaja la vida. Para los Griegos, la vida era una tragedia; para los Cristianos, la vida es un drama; para los Modernos extra-

viados por la ideología, la vida es un melodrama (el *happy end* está garantizado); para los Modernos de la era tardía la vida no es sino un folletín de envites miserables. La forma de vivir a la que invita la opinión dominante es la que temía Tocqueville cuando veía dibujarse en el horizonte «una innumerable multitud de hombres singulares e iguales que giran sin reposo alguno sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma». El discurso de la modernidad tardía no se dirige a personas libres: «Sé un señor, sí, pero un señor domesticado»

Dirección del autor: Philippe Bénétón. Faculté de Droit et de Science Politique. Université de Rennes I. 9, rue Jean Macé. 35042 Rennes. Francia.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 30.VIII.1995

NOTAS

- [1] MARCEL, G. (1940) *Du refus à l'invocation*, p. 161 (Paris, Gallimard).
- [2] TAYLOR, C. (1991) *The Ethics of Authenticity*, p. 37 (Cambridge, Harvard University Press).
- [3] Precisemos este punto para evitar todo malentendido: lo que aquí se cuestiona no es, evidentemente, la crítica en sí misma del racismo o de las violaciones de los derechos del hombre (correctamente entendidos). ¿Hay que recordar, por ejemplo, que el racismo, en la medida en que anula a la persona singular y ahonda las diferencias de esencia entre los grupos humanos, violenta la igualdad substancial y, por lo tanto, la humanidad misma del hombre? Lo que se cuestiona es una crítica que oculta o borra las demás cuestiones morales y que en ocasiones o de manera frecuente (en Estados Unidos, en Francia, en otros lugares) adquiere una forma obsesiva y desviada. Si el racismo es una actitud malsana, de ello no se sigue que todas las formas de antirracismo sean sanas. No basta con estar en el buen camino para conducirse correctamente (el destino del antifascismo no ha servido aparentemente de lección).
- [4] También en este punto puede no ser inútil una precisión: no se trata, por supuesto, de predicar la indiferencia para con los desheredados, sino de poner de relieve las «dos medidas» practicadas (en líneas generales) por el discurso dominante y que rechaza la verdadera caridad: «El amor comienza en casa», dice la Madre Teresa. Sobre este discurso humanitario (en su versión dominante) y los destrozos de la «victimización» en el mundo Occidental, véanse los con frecuencia finisimos análisis de Pascal Bruckner (1995) *La tentation de l'innocence*, IIa y IIIa partes (Paris, Grasset).
- [5] BRUNE, F. (1993) *Les médias pensent comme moi*, pp. 41-42 (Paris, L'Harmattan).

SUMMARY: THE DISTORTED TOLERATION, OR ON THE WRONG USE OF TOLERATION
rev. esp. pág. LIII, 201, 1995

Correctly understood, toleration means respect for people, but not satisfaction