El impulso cosmopolita

Margaret Jacob*

Damos por sentada la índole social de los inicios de la ciencia moderna, y que las nuevas sociedades científicas se convirtieron en uno de los terrenos más importantes de la interacción cosmopolita en torno del estudio de la naturaleza. Con la aparición de la nueva ciencia en Europa desde los tiempos de Galileo en adelante, vino la formación de clubes, sociedades y academias a las que asistían hombres que de otro modo serían extraños... Estas instituciones parecen surgir en cualquier tiempo o lugar en que aflora el interés por la filosofía de la naturaleza: el Lincei de Florencia, en 1610; la Académie des sciences de París y la Royal Society de Londres, en la década de 1660, y la Academia de Ciencias en San Petersburgo, en 1725. En este último caso, Pedro el Grande buscó, tímidamente, copiar el comportamiento que había observado en París y Londres. Si lo tomamos como nuestro antropólogo, podemos usar sus ojos para tratar de explicar por qué la configuración social de la pequeña sociedad privada, que solía incluir a algunos miembros extranjeros, parecía integral al crecimiento de la ciencia occidental. Pedro el Grande veía tales academias como “nada más que una sociedad (reunión) de personas que se ayudan unas a otras con el propósito de impulsar las ciencias”, y entonces, como una revelación, decía que era esencial verificar los experimentos en presencia de todos los miembros, porque “en algunos experimentos muchas veces se exige una demostración completa a partir de otra, como,

* Traducción de Marta Gegúndez.

por ejemplo, un anatomista de lo mecánico, etcétera”.¹ El uno no podía entender cabalmente lo que el otro trataba de decir sin una demostración. La complejidad del mundo natural requería la interacción social entre relativos extraños para captar cualquiera de sus aspectos. En esa simple necesidad yacían las semillas necesarias para inculcar el comportamiento cosmopolita y el surgimiento gradual de un vocabulario común para describir la naturaleza.

Hay otra razón para considerar a la ciencia cuando se trata de entender el surgimiento de lo cosmopolita. Las personas que se interesaban cada vez más en los orígenes de la democracia o en la formación de sistemas sociales contrarios al autoritarismo, se enfocaron en la sociedad. Dicho término es escurridizo y debe entenderse, en el mejor de los casos, como una metáfora para abarcar todas las actividades que emprenden las personas dentro de los círculos sociales fuera del hogar, especialmente las formales. En la sociedad civil los extraños que sólo tienen unos cuantos intereses en común se convierten en conocidos y, en ocasiones, en amigos. La civilidad y la cortesía hacen posibles los vínculos. La cohesión de los grupos, su vitalidad e integración, han llegado a verse como barreras contra el control que quisieron imponer censores, burocracias estatales, reyes y clérigos locales en el siglo XVIII. De manera creciente, creemos que la ciencia desempeñaba un papel vital en la formación de la sociedad civil en todo el mundo.² A la inversa, las formas de la sociedad civil, las convenciones de la cortesía, las expectativas de género, la dinámica de los grupos, también dieron forma a la ciencia de maneras que aún no se entienden cabalmente. Aquí argumento que la muy ecléctica e informe índole social de los inicios de la ciencia moderna participó inintencionalmente en la formación de una experiencia cosmopolita, al menos para los hombres. La fluidez de las fronteras entre el mecanicista y el anatomista, entre el botánico y el geómetra, exigió la interacción social, e igualmente lo hizo la demostración experimental. Podemos ver el eclecticismo y la necesidad de consulta en algunas de las primeras conversaciones acerca de la naturaleza que tuvieron lu-

¹ Michael D. Gordin, “The Importation of Being Earnest: The Early St. Petersburg Academy of Sciences”, en *Isis*, vol. 91, 2000, p. 10.

² Lynn K. Nybart y Thomas H. Broman (eds.), “Science and Civil Society”, en *Osiris*, vol. 17, 2002; y para un tratamiento general de la sociedad civil, véase Frank Trentmann (ed.), *Paradoxes of Civil Society. New Perspectives on Modern German and British History*, Nueva York, Berghahn Books, 2000.

gar en París, en las décadas de 1630 y 1640. El acceso al Estado estaba prohibido, y también a la Iglesia, pero todo fenómeno natural aún extraño tenía que discutirse en un foro abierto y público.³

Inadvertida y lentamente, dentro de las tertulias en las que dominaba el interés por la naturaleza, las costumbres sociales cosmopolitas se inventaban y fortalecían. Se cruzaban las fronteras nacionales, como también las clases sociales –dentro de una razón dictada por la cultura y la etiqueta–, porque el conocimiento especializado se transmitía constantemente a aquellos que eran menos expertos que el transmisor. No había nada *inherentemente* cosmopolita entre los que se dedicaban a la ciencia –de hecho, las rivalidades nacionales y la antipatía social eran comunes en los círculos científicos–, pero la investigación de la naturaleza, más que cualquier otro fenómeno cultural de los inicios de la era moderna –más que la lectura o los cafés–, lanzaba constantemente a hombres extraños entre sí, y a algunas mujeres, como veremos, a un contacto social nuevo y sostenido.

Antes de que pudiera tener lugar lo social, y específicamente lo cosmopolita, los estudiosos de la naturaleza tenían que emplear un vocabulario razonablemente común. Ese era el reto más significativo que enfrentaban los filósofos de la naturaleza, que al principio hablaban entre ellos en una poliglosia, una amalgama de varias tradiciones filosóficas. El acuerdo sobre cuál vocabulario filosófico debería ser dominante no surgió sino gradualmente, alrededor de la década de 1690. En el siglo XVII competían una variedad de vocabularios relevantes, uno derivado de Aristóteles, otro de origen alquímico y que se identificaba de algún modo con un médico del siglo XVI, Paracelso, y otro, más innovador y vencedor final que se juzgó como “mecánico” y se asociaba con Galileo, Descartes y Boyle.

Todos los lenguajes podían ser experimentales, aunque el alquímico y el mecánico tendían a prosperar fuera de las escuelas y universidades donde los escolásticos, es decir los aristotélicos, dominaban y enseñaban por la lógica y la retórica más que por la demostración. Podría argumentarse que durante un tiempo este balbuceo de lenguas barrocas inhibía lo cosmopolita, o cuando menos producía confusión y polémica. Algunos filósofos como Hobbes se refugiaron precisamente

³ Véase Kathleen Wellman, *Making Science Social. The Conferences of Théophraste Renaudot 1633-1642*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2003.

en las matemáticas porque ello era menos controvertido y por lo tanto menos amenazador para el orden público y el Estado. En el caso de la alquimia, cuyos términos esotéricos protegían sus secretos de lo vulgar, se requería mucha diligencia antes de poder dominar el sistema. Desde luego, también había sido algo siempre polémico. Las iglesias eran hostiles a cualquier cosa que oliera a magia, y las autoridades del Estado veían con malos ojos la alquimia y la astrología de bajo nivel. Algunos alquimistas avivaban las sospechas al afirmar que “en ocasiones ha sido absolutamente necesario emplear la ocultación y los encubrimientos, por temor de que los sabios consideraran que estaba echando perlas muy preciosas delante de puercos inmundos”.⁴

No obstante, la alquimia prosperó en las cortes de Europa y podía encontrarse en todos los países, tanto entre los muy doctos como entre los medianamente educados. En efecto, de los tres lenguajes de la naturaleza, el alquímico proporcionó por un tiempo el modelo más cosmopolita. Su difusión y transmisión dependían de adeptos que escribían, viajaban y prescribían recetas a través de las fronteras nacionales, al parecer a sus anchas. Y de los tres vocabularios, el de la alquimia ofrecía el mensaje de reforma, rejuvenecimiento y salvación más universal e idealista.⁵ Con dos caras, a semejanza de Jano, podía cumplir las órdenes de príncipes y reyes, y al mismo tiempo prometer sabiduría sólo a los diligentes y piadosos. Los alquimistas y los primeros químicos podían practicar la secrecía por igual –especialmente cuando tenían recetas especiales con las que podían ganarse la vida–, pero cuando debían realizarse experimentos la interacción social se hacía inevitable.

En sitios como Aviñón, donde observamos específicamente a los cosmopolitas, ningún estimulante externo, como la investigación de la naturaleza, parecía necesario. Así también, las interacciones científicas no empezaron como manifiestamente cosmopolitas, más bien al contrario. En el Londres de 1600, donde,

⁴ La edición de 1612 de *Tyrocinium Chymicum*, de Beguin, citada por Maurice Crosland, “Changes in Chemical Concepts and Lenguaje in the Seventeenth Century”, en *Science in Context*, vol. 9, 1996, p. 232.

⁵ Para buenas ilustraciones de estos puntos véanse los cuentos que se relatan en William R. Newman, *Gehennical Fire. The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994, y J.T. Young, *Faith, Medical Alchemy and Natural Philosophy. Johann Moiaen, Reformed Intelligencer, and the Hartlib Circle*, Brookfield, Ashgate, 1998.

como ha argumentado Deborah Harkness, vivía y trabajaba una vasta comunidad de médicos científicos, los extranjeros entre ellos se consideraban invariablemente como “extraños” –y como competidores–. Los gremios de médicos y boticarios trataron con todas sus fuerzas de excluir a los extraños, y una parte de la historia del surgimiento de lo cosmopolita entre los estudiosos de la naturaleza debe incluir la muerte gradual de los gremios, un proceso claramente visible en la mayoría de los ramos después de 1650. Pero como ha demostrado Harold Cook, en el caso de los facultativos, el Real Colegio de Médicos era una empresa que todavía en 1700 funcionaba bien y guardaba las fronteras. El doctor holandés visitante, Johan Groenevelt, luchó durante años en contra de los esfuerzos del Real Colegio por mantenerlo alejado de la práctica de la medicina.⁶

Un siglo antes, las conexiones familiares permitían la circulación del conocimiento acerca de la naturaleza, y sólo gradualmente empezaron a hablar del tema los vecinos de diferentes nacionalidades que residían en Londres. El protestantismo ofrecía un punto de reunión de la comunidad entre los practicantes ingleses, los hugonotes franceses y los protestantes de Amberes, por ejemplo, donde para la década de 1580 los españoles habían tenido éxito en reducir ampliamente la reserva de comerciantes y naturalistas a través de la persecución religiosa total...⁷ No ayudó que los españoles también inundaran la ciudad en su celo por conquistar a los holandeses rebeldes. No obstante, además de protestantes y perseguidos, los extranjeros eran vistos como extraños, raros y exóticos, a pesar de ser muy doctos. La paulatina desaparición de la categoría de “extraño” entre los círculos londinenses enfocados en el conocimiento de la naturaleza puede observarse a mediados del siglo XVII. Desde la década de 1540, cuando Eduardo VI otorgó a los protestantes extranjeros el derecho de culto en Londres, hasta la década de 1640, cuando los reformadores extranjeros prosperaron entre Robert Boyle y el círculo que conformaría la emergente Royal Society, los ingleses habían flexi-

⁶ Harold Cook, *The Trials of an Ordinary Doctor: Joannes Groenevelt in Seventeenth-Century London*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1994.

⁷ Deborah E. Harkness, “Maps, spiders, and tulips: The Cole-Ortelius-L’Obel family and the practice of science in early modern London”, en Randolph Vigne y Charles Littleton (eds.), *From Strangers to Citizens. The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland and Colonial America, 1550-1750*, Brighton, Reino Unido, Sussex Academic Press, pp. 184-196.

bilizado sus temores hacia los extranjeros. Esa flexibilización puede verse rápidamente dentro de los círculos de la filosofía de la naturaleza. Boyle dijo que lo que debería prosperar eran “los principios de nuestro nuevo colegio filosófico, que no valora conocimiento alguno, sino según tiene tendencia al uso”.

El mismo proceso que cruzó las fronteras nacionales al servicio de la utilidad, y en las palabras de Robert Boyle, de “una buena voluntad universal”, sería más lento para llegar a París, pero ya sería visible ahí alrededor de 1690.⁸ En los vertiginosos días de las décadas de 1640 y 1650, cuando la tertulia de Boyle y sus ideales parecían no conocer barreras, lo alquímico y lo mecánico formaron un tapiz hablado donde la utilidad justificaba la complejidad del tejido. Como lo plantea Larry Principe: “No deberíamos sorprendernos de que a medida que se formulaban las nuevas teorías de la mecánica del cambio químico, dichas teorías se aplicaran a –y algunas veces se derivaran de– lo que para muchos de nuestros personajes históricos era un fenómeno natural real, la transmutación artificial de los metales”, es decir, la alquimia.⁹

Parte de la razón por la que la Inglaterra de mediados del siglo XVII vivió un auge de la ciencia residía precisamente en sus visitantes extranjeros. La revolución puritana de la década de 1640 había inspirado a los visionarios protestantes por toda Europa. Los ideales utópicos que se asociaban con la revolución protestante de mediados del siglo dieron un sitio de honor a la investigación de la naturaleza. Todo parecía posible: un mejor gobierno en la tierra propia y en las colonias, especialmente en Irlanda, la reforma de la educación, la propagación del evangelio a “judíos, turcos y paganos”, la reforma de la medicina ayudada por la alquimia... Una reforma general –análoga a la reforma protestante– era posible ahora. En 1648 Samuel Hartlib, uno de los protestantes extranjeros que había ido a Inglaterra a testimoniar y a promover la causa de su revolución, proclamó que “nuestra felicidad puede completarse para nuestra era en total medida, y pro-

⁸ *The Correspondence of Robert Boyle*, editada por Michael Hunter, Antonio Clericuzio y Lawrence M. Principe, Londres, Pickering & Chatto, 2001, vol. 1, p. 42: Boyle a Marcombes sobre la utilidad (1646), y p. 46: Boyle a Tallents (1647).

⁹ Lawrence M. Principe, “Wilhelm Homberg: Chymical Corpuscularianism and Cyrysopoeia in the Early Eighteenth Century”, en Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Brill, Londres, 2001, p. 481.

pagarse después sin interrupción durante muchas eras hasta nuestra posteridad”. Para 1648 la victoria del parlamento sobre el rey había significado que en Inglaterra la gloria de Dios avanzaría por la reforma de la Iglesia y el Estado: “Dios ha puesto en las manos de este Parlamento [...] todos los medios y ventajas que pueden permitirle ejercer su deber para el cumplimiento de este compromiso.”¹⁰ La nación ha sido honrada, pero no a costa de la “comunidad de sus santos también en todas las iglesias reformadas”.¹¹ El mandato de Dios, decía Hartlib, requería el establecimiento de un reino universal, y simultáneamente “este es un deber que debe ser proseguido principalmente por nosotros, [debemos] hacer todo esto sobre nosotros por encima de nuestros vecinos”.¹² Un año antes, Boyle creía que la humanidad estaba a punto de encontrar un vocabulario universal, de “hacer en palabras lo que vemos hecho ya en números”, y hablaba de los aparatos mecánicos que podrían ayudar a descubrir “el peso del aire”.¹³ Precisamente en ese tiempo, Boyle trabajaba largas horas en su horno alquímico y confiaba sus prácticas a su hermana, entre otros íntimos. La militancia protestante, satisfecha con las expectativas del regreso de Dios a la Tierra, una virtud renovada y el comienzo del milenio –ayudados todos por el descubrimiento de una nueva filosofía mecánica–, hacían que el universalismo pareciera inevitable.¹⁴ Con él vendría la conversión a la única fe verdadera, reformada. Había elementos genuinamente cosmopolitas en el universalismo protestante, pero siempre estaban subordinados a la nación y al credo. Y para mediados de la década de 1650, Boyle y sus asociados abandonarían sus sueños utópicos, ya que el temor a los sectarios radicales en el ejército parecía poner en peligro todo orden social y el dominio natural de las élites.

¹⁰ Samuel Hartlib, *A further Discoverie of The Office of Publick Adresse for Accommodations*, Londres, 1648, p. 2; sobre los judíos, turcos, etcétera, véase la p. 26. Cf. Charles Webster (ed.), *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, y su *The Great Instauration*, Londres, Duckworth, 1975.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹² *Ibid.*, p. 13.

¹³ *The Correspondence of Robert Boyle*, vol. 1, 2001, pp. 52-53: Boyle a Hartlib (1647).

¹⁴ Cf. Klaus Vondung, “Millenarianism, Hermeticism, and the Search for a Universal Science”, en Stephen A. McKnight (ed.), *Science, Pseudo-Science, and Utopianism in Early Modern Thought*, Londres, University of Missouri Press, 1992, pp. 118-140.

El impulso cosmopolita dentro del protestantismo reformador inglés de mediados del siglo XVII tenía cualidades lábiles y contradictorias. Por una parte, la comunión de todos los protestantes se convirtió en una meta. Se imaginó una “oficina de comunicación”, establecida preferentemente en Londres, como “centro y lugar de reunión de consejos, de propuestas, de tratados y de todas las formas de rarezas intelectuales”. La meta proclamada por Hartlib, Boyle y su círculo en la década de 1640 haría que los “extranjeros [...] se hicieran partícipes de temas domésticos, y los que están en casa, de los externos; que todos se pusieran a trabajar según sus varias capacidades, y contribuyeran al caudal de conocimiento, aquello que fuera útil para todos”.¹⁵ No obstante, en primera instancia la meta baconiana de la comunicación abierta –como con el mismo Francis Bacon– pertenecía a la empresa de construcción del Estado, del poder nacional al servicio de una reforma santa. Sin duda, la comunicación cosmopolita tenía un lugar en la reforma santa, pero sus parámetros se limitaban en principio a lo protestante y a lo piadoso. Sin embargo, en ese momento, con el rey derrotado, el Estado imaginado era casi seguramente una especie de república.¹⁶

La alquimia figuró de manera prominente en los vertiginosos días de la nueva república inglesa. Su mensaje universalista y reformista viajó a lo ancho y a lo largo del territorio y dejó su marca en la nueva ciencia mecánica. Quizá no fuera accidental que la fuerza que movía a la Academia de Ciencias francesa aproximadamente de 1665 a 1675, Samuel Cottreau du Clos, era tanto protestante como alquimista. Aunque no hay evidencias de que Du Clos estuviera influido por los dramáticos acontecimientos de las guerras civiles inglesas, llegó a compartir muchos de los ideales asociados con Hartlib, Boyle y su círculo, mucho después de que su impulso y su vocabulario alquímicos habían sido acallados. En efecto, la supervivencia de la alquimia en la Academia de ciencias francesa tras su fundación en 1666 da un dramático testimonio, por contraste, del aplastante efecto del miedo inducido en los reformadores ingleses por el desorden de la década de 1650. La retirada de todas las asociaciones radicales, y consecuentemente la su-

¹⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶ *The Correspondence...*, *op. cit.*, p. 58: Boyle a Hartlib (1647): “podemos observar evidentemente que las comunidades (como los holandeses y los venecianos) son en extremo felices y prósperas, donde se alienta el ingenio con los mayores estímulos”.

presión del discurso alquímico –aunque no de toda la práctica alquímica ni del deseo de reformar la medicina y la ciencia–, atraparon a Boyle y a sus numerosos asociados que alguna vez habían pensado en un nuevo orden. Hemos visto detenidamente los procedimientos de la Royal Society, fundada en 1662, en busca de evidencia de las actividades alquímicas de Boyle y Newton. En efecto, sólo el estudio de los últimos veinte años las ha revelado, por el cuidado que se puso en que se mantuvieran privadas. En contraste, viajemos a París en la década de 1660 y la alquimia está presente en el centro de los primeros procedimientos de la Académie des sciences, que gozaba del patrocinio real. Diez años antes, en Londres, entre los círculos mismos que llegaron a fundar la Royal Society, tampoco habría sido difícil encontrarla.

En 1654, tardíamente, Hartlib le dijo a Boyle que pensaba que se erigiría “un laboratorio universal” en Inglaterra para el bien del país y para “la salud y riqueza de toda la humanidad”. Intercambiaban secretos de manera entusiasta con “otras rarezas quirúrgicas” y hablaban de preparar medicinas a la manera del alquimista Van Helmont.¹⁷ En unos cuantos meses se advierte un cambio de tono en su conversación. Boyle empezó a encontrar atractivo a Oxford. Su amigo John Evelyn aún creía que la “escuela matemático-químico-mecánica” debería abrir camino, pero sólo tras un “voto de secrecía” para proteger el conocimiento de la era vulgar y bárbara que “temo que se esté aproximando”.¹⁸ Boyle reiteró el temor y la desilusión de “que la era y el país en el que vivimos no valoraran el conocimiento verdadero tan altamente como merece”.¹⁹ Empezó a dudar de la posibilidad de un lenguaje universal.²⁰ Después de 1660 y de la restauración de la monarquía, el reformador radical y republicano de la década de 1650, Marchmont Nedham, dirigió su atención a la reforma de la medicina. Exactamente como en la era de la república cromwelliana, cuando Boyle y sus amigos se entusiasmaban anticipando la verdadera reforma, Nedham aún atacaba a los escolásticos y a los galenistas –ni una sola vez hizo mención de la alquimia como su aliada en la reforma–.²¹

¹⁷ *The Correspondence...*, *op. cit.*, pp. 176-177: Hartlib a Boyle (8 o 9 de mayo de 1654).

¹⁸ *Ibid.*, p. 212: Evelyn a Boyle (9 de mayo de 1657).

¹⁹ *Ibid.*, p. 214: Boyle a Evelyn (3 de junio de 1657).

²⁰ *Ibid.*, p. 245: Boyle a Hartlib (31 de diciembre de 1657), refiriéndose al proyecto de John Wilkins.

²¹ N.M. *Medela Medicinæ. A Plea for the Free Possession, and a Renovation of the Art of Physick...*, Londres, 1665.

Los protestantes ingleses del siglo XVII como John Dee, el matemático, y Robert Boyle, el químico, consideraban la búsqueda alquímica –en el caso de Dee ayudada a veces por ángeles que le hablaban– como otra vía hacia lo divino, como otra ruta cuando el sistema sacramental tradicional de la antigua Iglesia católica ya no estaba disponible.²² De suma importancia para nuestra historia acerca de la formación de los valores cosmopolitas en los inicios de la ciencia moderna se sitúa la voluntad de dichos círculos reformadores protestantes para admitir a otros, a los protestantes extranjeros que buscaban el conocimiento de la naturaleza, fuera alquímico o mecánico. A finales de la década de 1680, Newton dirigió su atención hacia los escritores alquímicos franceses en busca de lo que habría podido pasarle inadvertido en sus lecturas en latín e inglés.²³ Incluso después de 1660, cuando en Inglaterra cayó el telón público sobre el lenguaje alquímico y tuvo que mantenerse privado, la correspondencia alquímica a través de las fronteras de los estados europeos seguía siendo común. Algo del espíritu de los años 1650 aún vivía.

Los trabajos de Samuel Hartlib que se han conservado, entre otros, ilustran cómo la vertiginosa atmósfera de la década de 1650 se apoyaba en la promesa que se hallaba tanto en el enfoque alquímico como en el mecánico.²⁴ Su contemporáneo y colaborador por algún tiempo, Eirenaeus Philalethes, de quien sabemos que se trataba de George Starkey, de origen norteamericano, se firmaba como “ciudadano del mundo” y “cosmopolita”.²⁵ Pero aun entonces –cuando la reforma parecía posible–, perduraba la tendencia hacia la secrecía. En sus escritos alquímicos, Starkey alegaba ingeniosamente estar revelando “todo el secreto” y que no obstante lo mantenía “artificialmente velado”.²⁶ Pero como veremos, a pesar de los alegatos universalistas la alquimia también podía enlodar las aguas

²² Véase Deborah E. Harkness, *Talking with Angels: John Dee and the End of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, y Lawrence M. Principe, *The Aspiring Adept. Robert Boyle and his Alchemical Quest*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 194-195.

²³ Betty Jo Teeter Dobbs, *The Janus Faces of Genius. The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 170-185,

²⁴ Véase The Royal Commission on Historical Manuscripts, *Report on the Correspondence and Papers of Samuel Hartlib (c. 1600-1662)*, reproducido por la Sheffield University Library, Londres, 1980.

²⁵ Eirenaeus Philalethes Anglus, *Cosmopolitan, An Exposition Upon Sir George Ripley's Epistle to King Edward IV*, Londres, 1677.

²⁶ *Ibid.*, p. 1.

cosmopolitas. Como señaló Boyle, con frecuencia su lenguaje podía ser oscuro y ambiguo.²⁷ Él y otros miembros de la nueva Royal Society deseaban que su lenguaje fuera claro y sencillo, querían llevarlo de las metáforas entendidas de manera privada a descripciones públicamente accesibles. La alquimia abundaba en la metáfora y en las alusiones, era un vasto sistema simbólico, un código lingüístico que entonces y ahora costaba trabajo descifrar.

En la historia de los inicios de la ciencia moderna y de lo cosmopolita, la índole de los contactos sociales del periodo comprendido entre 1630 y 1660 a través de Europa Occidental también fue formativa. La correspondencia a través de las fronteras nacionales que organizaron ciertas figuras clave, como el padre Marin Mersenne en París y Henry Oldenburg en Londres, contribuyó a hacer famoso a Descartes, puso a Hobbes en contacto con el pensamiento cartesiano y significó que, en general, los estudiosos de la naturaleza desde Suecia hasta Italia supieran a grandes rasgos lo que estaba pasando y lo que se estaba discutiendo en las capitales. No obstante, las formas que adoptaba la incipiente organización científica eran marcadamente diferentes, y sólo eran cosmopolitas en cierto grado. El caso de París es ilustrativo, e introduce un tema al cual regresaremos. Las instituciones del absolutismo monárquico –contra las formas sociales más flexibles asociadas con ciudades y finalmente con repúblicas–, funcionaban irregularmente y además sólo lo hacían bajo la dirección real para instituir y sostener contactos foráneos. Se volverían cosmopolitas no a través de un decreto real, sino principalmente por la indiferencia real. Todos los príncipes querían que se estudiara la naturaleza, pero ya fueran alquimistas o mecanicistas quienes lo hicieran, debería mantenerse a los experimentadores bajo el ojo vigilante del príncipe y de su principesca agenda.

Puesto que dicho control se ejercía por parte de los príncipes, los esfuerzos recientes para explicar el surgimiento de la ciencia durante el siglo XVII tanto en Inglaterra como en Francia, destacando sus asociaciones gentiles y aristocráticas, parecen extrañamente forzados.²⁸ La incoherencia de las lenguas que condujo a que con el tiempo los mecanicistas superaran a los alquimistas tuvo poco que ver

²⁷ Robert Boyle, *The Sceptical Chymist*, Londres, 1661, p. 3. Esta reforma del lenguaje se ha señalado muchas veces y ha sido relacionada por Maurice Crosland con el surgimiento de la química como disciplina.

²⁸ Pienso aquí en Steven Shapin, *A Social History of Truth*.

con el mecenazgo aristocrático. Ambas partes podían disfrutarlo ampliamente.²⁹ Por ejemplo, los alquimistas protestantes como Oswald Croll obtuvieron apoyo financiero del príncipe calvinista Christian I de Anhalt-Bernberg, y Croll creó uno de los libros más influyentes de remedios paracelsianos, la cuasimística *Basilica Chymica* (1609). Los sacros emperadores romanos en Praga y los reyes franceses Enrique IV y Luis XIII mantenían cerca de ellos a sus prominentes médicos paracelsianos. De hecho, los enemigos de la alquimia reprendían a sus facultativos y los desafiaban a salir de las cortes y hacerse presentes en las universidades y en las academias.³⁰ A principios del siglo XVII, el facultativo alquímico alemán Johannes Hartmann hizo precisamente eso, y en un discurso en latín para su universidad retó a sus colegas doctores a entrar en “el laboratorio químico-médico público” bajo su dirección.³¹ Pero la intención de Hartmann exigía aún secrecía por parte de los estudiosos, que deberían proteger su conocimiento, no porque fuera místico, sino porque era su oficio.

En los años 1660, en París, los alquimistas respondieron al llamado que les habían estado demandando sus críticos. La luz que se mostraba estaba algo filtrada, sin embargo, por las exigencias de la secrecía real. La Académie des sciences llegó a existir porque Colbert, el gran arquitecto del mercantilismo, había convencido a Luis XIV de que necesitaba tener un grupo de investigadores de la naturaleza que favoreciera los intereses de la corona.³² El mantenimiento e incremento de la riqueza del rey eran medulares para dichos intereses, así como la protección del comercio y de la manufactura nacionales. Debería atraerse y nacionalizarse la experiencia extranjera. El sistema mercantil suponía una estabilidad de la riqueza y una multitud de estados que compitieran por ella. En ese tiempo era común que en Alemania los príncipes emplearan a los investigadores de la na-

²⁹ Christian Licoppe, *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, París, Éditions la Découverte, 1996, pp. 53-56. Para una argumentación explícita de que la alquimia debería permanecer en las cortes, véase Elias Ashmole, *The Way of Bliss*, Londres, 1658, p. 25.

³⁰ Citado en Bruce Moran, *Alchemy, Chemistry and the “Scientific Revolution”*, en prensa, Harvard University Press.

³¹ Moran, *Alchemy*, *op. cit.*

³² Véase Alice Stroup, *A Company of Scientists. Botany, Patronage, and Community at the Seventeenth-Century Parisian Royal Academy of Sciences*, Berkeley, University of California Press, 1990, capítulos 1 y 2. Cf. Adrian Mallon, “Science and Government in France, 1661-1699. Changing Patterns of Scientific Research and Development”, tesis de Ph.D., Queen’s University, Belfast, 1983, especialmente las páginas 36-38 y 42-44.

turaliza que prometieran aumentar la riqueza por medio de la inmensamente difícil tarea de transformar los metales comunes en oro. Esa era la función de la alquimia –como la ha llamado Pamela Smith–.³³ En las cortes del Sacro Imperio Romano la alquimia pudo haber fungido como la herramienta de los médicos, pero también proporcionó un lenguaje para entender el comercio. Prometía riquezas y excedentes fabulosos, naturalizó la vida comercial y buscó “captar el potencial productivo” del arte alquímico. Los nuevos alquimistas concentrados en las cortes tomaban los oficios artesanales tradicionales y los ofrecían al príncipe como una forma de salvación material.³⁴ Se veían a sí mismos como hombres absolutamente modernos que instaban a sus príncipes a gastar y adquirir riquezas y artefactos, entre ellos monedas de “oro” transmutadas por su arte. Los alquimistas apenas les daban una pátina de oro o expandían el volumen sin cambiar el color; no obstante, la siempre creciente promesa de más oro los mantenía en el negocio. El gran matemático Gottfried W. Leibniz –independientemente de Newton, un inventor del cálculo–, competía con hombres de la talla del alquimista alemán Joachim Becher en cuanto a reputación y poder en las cortes alemanas. Tardíamente, alrededor de la década de 1680, los lenguajes y las técnicas de producción del conocimiento eran fluidos, y Leibniz podía incursionar en la astrología, seguir la suerte de los alquimistas y compartir la misma búsqueda de riquezas y honor.³⁵ Una cultura alquímica similar, medicinal pero también potencialmente comercial, permeaba la incipiente Académie des sciences donde Leibniz también buscaba convertirse en una pieza clave.

Cuando nos remitimos a los primeros registros de la nueva academia de París, tan incipiente hasta la década de 1690 que se autonabraba simplemente una “compañía”, aparecen tópicos extraordinarios, igual que la práctica de la secrecía. Que la compañía se reuniera en privado dos veces a la semana, un día para examinar las matemáticas, el otro la física, podría parecer muy familiar a los ojos modernos. Pero su entendimiento del mundo natural que fijó la agenda de lo que quería

³³ Pamela H. Smith, *Science and Culture in the Holy Roman Empire*, Princeton, Princeton University, 1994.

³⁴ *Ibid.*, pp. 10-12.

³⁵ *Ibid.*, pp. 247-256. Cf. Ron Millen, “The Manifestation of Occult Qualities in the Scientific Revolution”, en Margaret J. Osler y Paul Lawrence Farber (eds.), *Religion, Science and Worldview. Essays in honor of Richard S. Westfall*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 1985, pp. 185-216.

decir “física” en la década de 1660 en París, estaba mucho más cerca de lo que llamaríamos alquimia, y de la medicina. Los guías en asuntos experimentales en esos primeros años fueron dos de los naturalistas de mayor edad, Gilles Personne de Roberval y el ya mencionado Du Clos.³⁶ Se encontraban entre los cuatro miembros fundadores de la división llamada “filosofía”. Para 1668, apenas veintidós investigadores –de los cuales dos, los famosos Huygens y Cassini, eran extranjeros, y esencialmente expatriados en Francia– se reunían en la Biblioteca del Rey para investigar los misterios de la naturaleza. En textos no publicados hasta este momento, Du Clos expuso los términos y el lenguaje esencialmente alquímico. Fiel a la tradición experimental dentro de la alquimia, quería que la compañía encontrara por medio de “*l’analyse chymique*” las sustancias subyacentes que componen todas las mezclas naturales o combinaciones que se encontraban en el mundo. “Tres de dichas sustancias eran, como diríamos, esenciales, *l’esprit*, el aceite y la sal, porque participan en las virtudes esenciales de [*sic*] *du Mixte* [...] es decir, el mercurio, el azufre y la sal (que no tiene otro nombre)”. *Les philosophes hermétiques* proclaman los tres principios esenciales, y juntos, pero en formas que aún son misteriosas, las tres sustancias componen la piedra filosofal, y es el epítome de la naturaleza y del dominio de sus artes.³⁷ “En derecho, esos tres famosos materiales pueden recibir la denominación de *Principes Hermétiques*”. Obsérvese que los fundamentos de la naturaleza en la academia de París no son los cuatro elementos de Aristóteles, como enseñaban más adelante los escolásticos en la Sorbona, sino los tres principios de Paracelso. En los discursos de Du Clos a la recién reunida compañía encontramos la alquimia en el centro de la vida intelectual del Estado absolutista. No es accidental que los procedimientos de los primeros treinta años de la academia se juzgaran secretos, no –sugeriría yo– porque la alquimia, con su inclinación por la secrecía reinara en este periodo, sino porque,

³⁶ Para información biográfica acerca de ellos, véase el invaluable David J. Sturdy, *Science and Social Status. The Members of the Académie des Sciences, 1666-1750*, The Boydell Press, Rochester, Nueva York, 1995, capítulo 6. Véase también Allen G. Debus, *The French Paracelsians. The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 1991, p. 151, pero actualizado por Sturdy.

³⁷ Archivos de L’Académie royale des sciences, Procès-Verbaux, vol. 1, Registre de physique, 22 Décembre 1666-Avril 1668, “Project d’Exercitations Physiques, proposé a l’assemblée, par le Sr. Du Clos”, f. 3-5. Los archivos serán citados en adelante como AdS (documento autógrafo, firmado).

siendo un componente del aparato estatal, la ciencia era parte de *les secrets du roi*. Convenientemente, la secrecía también se situaba en el centro de la práctica alquímica del siglo XVII. En algunos casos, sus adeptos practicaban las artes alquímicas tan secretamente, o usaban las palabras del código alquímico tan cuidadosamente, que sólo en los últimos veinte años hemos descubierto su importancia para los científicos ingleses como Boyle y Newton, quienes nunca lo habrían discutido tan abiertamente en la Royal Society como lo hizo Du Clos en su academia de París.³⁸

Como muchos otros alquimistas, Du Clos insistía en que su alquimia debería distinguirse de la de “les Chimistes vulgaires” que se habían apropiado de sus términos. Boyle hacía exactamente la misma distinción en cuanto a lo vulgar, sólo que culpaba a los paracelsianos por su secrecía y oscuridad.³⁹ Pero Du Clos usaba al gran Paracelso porque, según decía, “el trabajo de penetrar y reducir radicalmente todos los cuerpos mezclados es misterioso y secreto”. Varios filósofos modernos, siguiendo los pasos de un gran número de herméticos, han reconocido que existen las tres clases de sustancias en *ce genre de Mixtes naturelles*.⁴⁰ Obsérvese también que una de las complejidades de la tradición alquímica residía en su capacidad para aludir a sus primeros principios mientras que presentaban protocolos experimentales que no invocaban abiertamente el mercurio, el azufre y la sal como el fundamento hermético a partir del cual surge todo el conocimiento químico. Los estudiosos podían examinar una traducción inglesa del trabajo de Du Clos sobre las aguas de Francia y sus destilaciones sin ver que bajo el texto yacía un compromiso con la alquimia.⁴¹ Podían concluir simplemente que el propósito del trabajo químico consistía en tratar de descubrir la naturaleza de las plantas y de distinguir las sales de las plantas, de los animales y de las tierras.⁴² Uno de los problemas con el discurso alquímico residía en sus múltiples capas, en su uso de

³⁸ Principe, *The Aspiring...*, *op. cit.*, pp. 70-71.

³⁹ *Ibid.*, pp. 49-50.

⁴⁰ *Ibid.*, f. 6-9.

⁴¹ Samuel Du Clos, *Observations on the Mineral Waters of France, made in the Royal Academy of the Sciences, Now made English*, Londres, 1684.

⁴² Alice Stroup, “Wilhelm Homberg and the Search for the Constituents of Plants at the 17th-Century Académie Royale des Sciences”, en *Ambix*, vol. 26, noviembre, 1979, p. 188, sin referencia particular a la alquimia.

la alusión y en la alegoría para indicar –a los que estaban en el asunto– la tradición a partir de la cual hablaba un escritor. En resumen, en comparación con lo que se podía encontrar entre Boyle y su círculo, había menos en la incipiente y reservada academia francesa que se prestara directamente a lo cosmopolita.

Pero la alquimia en acción, en su medio de la academia de París, prometía en todo momento progreso, prosperidad y riqueza. Y lo más importante, el lenguaje alquímico surgió con Aristóteles, y como vamos a ver, podía hacer causa común con los términos mecánicos. La versión publicada de estos primeros procedimientos realizados apenas en la década de 1730 presenta a Du Clos siendo castigado por un colega académico, Jean-Baptiste Du Hamel, por no ser lo suficientemente mecánico en su pensamiento.⁴³ No obstante, el expediente experimental inédito del periodo muestra que al menos cuatro académicos aprobaron los experimentos y que Du Clos desplegó un considerable entusiasmo por las actividades mecánicas de Robert Boyle. En 1668, Du Clos reportó extensivamente al grupo de París acerca de los experimentos químicos de Boyle, con discusiones detalladas y elogiosas de una infinidad de los experimentos químicos publicados de Boyle.⁴⁴

Al final, por su naturaleza, la alquimia era incompatible con el intercambio completamente libre y abierto, con los primeros principios sobre los cuales prospera finalmente el cosmopolitismo. Mientras el *ethos* de la tradición alquímica dominó los procedimientos de la academia –y Du Clos fue su figura clave cerca de los nueve primeros años de su existencia– se puso poca energía en la apertura de los procedimientos. Esto no quiere decir que se ignorara el trabajo extranjero. En el siguiente discurso en que Du Clos aplica los principios básicos de la alquimia para hacer mejores explosivos, señala que el vacío de Boyle creado artificialmente por su bomba de aire muestra que el aire es básico para la combustión.⁴⁵ La peculiaridad de los lenguajes de la ciencia durante la vida de Isaac Newton (nacido en 1642), como se encontró en ambos lados del canal, reside en

⁴³ *Histoires de l'Académie Royale des Sciences, tome 1, Depuis son établissement en 1666, jusqu'à 1686*, París, pp. 79-81, citado en John C. Powers, "Ars sine arte: Nicholas Lemery and the end of Alquimia in Eighteenth-Century France", en *Ambix*, vol. 45, parte 3, noviembre, 1998, p. 166.

⁴⁴ Véase Bibliothèque d'Arsenal, MS. 2517, ff 59-75, "Remarques de Mr. Duclos sur le Livre des essayes philosophiques de Mr. Boile faites par M. Duclos et lues en l'assemblée de l'académie au mois de juillet 1668".

⁴⁵ *Ibid.*, f. 22.

el hibridismo. Los alquimistas experimentaban –como ilustran perfectamente Newton y Boyle–, y podían hablar a los mecanicistas y adherirse de hecho a algunas de sus premisas centrales, como la estructura atómica de la materia o, en contradicción con los aristotélicos, la existencia del vacío. Se decía que el tarro evacuado de Boyle había probado su existencia. Newton quedó fascinado con la alquimia francesa en los años posteriores a 1687, cuando se publicaron sus *Principia*.⁴⁶ Su interlocutor en el lado francés de esta práctica paneuropea era otro piadoso protestante de Ginebra, Fatio de Duillier, quien adquirió fama alrededor de 1704, cuando transcribió los pronunciamientos de los profetas franceses que vagaban por las calles de Londres anunciando el fallecimiento del anticristo, a saber, Luis XIV. El aura de milenarismo también ronda las búsquedas alquímicas de muchos de sus seguidores protestantes radicales. El tiempo tenía que medirse y se estaba acabando. El trabajo de encontrar la piedra filosofal y sus aplicaciones era urgente y purificador, una preparación para la segunda venida de Cristo. Podemos no asociar lo alquímico con una apertura del mundo a los extraños, pero en su adherencia a los sueños milenaristas tiene que contarse a muchos alquimistas del siglo XVII en la historia de la ampliación de la cultura occidental y en la apertura de barreras a lo extraño, lo extranjero y lo exótico. En su búsqueda de la clave para la transmutación, los alquimistas también estaban listos para cruzar cualquier frontera, leer a cualquier autor, hablar con cualquiera que pudiera tener la clave. Ni la religión ni la nación parecían un obstáculo.

Antes de 1685, cuando revocó el Edicto de Nantes, Luis XIV tenía una postura complaciente, incluso invitadora hacia algunos protestantes. Este rey, que patrocinaba la ciencia de la época en su biblioteca privada, al principio admitió a los protestantes extranjeros, así como a los franceses, en la selecta compañía. La compañía de París que se reunía en la Biblioteca Real no tenía la intención de que fueran caballeros ociosos, sino más bien de que sirvieran a los intereses del Estado, y se les pagaba generosamente por sus servicios.⁴⁷ Su negocio era que fuera el negocio de ellos. La segunda “observación” que hizo Du Clos a los

⁴⁶ Betty Jo Teeter Dobbes, *The Janus Faces of Genius...*, *op. cit.*, pp. 174-181.

⁴⁷ Sobre las finanzas de final del siglo XVII, véase Alice Stroup, *Royal Funding of the Parisian Académie Royale des Sciences During the 1690s*, *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 77, parte 4, 1987.

que ahí se reunían concernía al papel del azufre para hacer un salitre fuerte. Era una sustancia muy combustible que se encontraba en la naturaleza –desechada a veces de los establos y los sótanos y, según señalaba, “muy abundante en la tierra empapada de la orina de las bestias”–. Sin una abundancia de salitre fuerte, bien seco, ningún Estado podía ir a la guerra, porque era la sustancia que cuando se encendía disparaba los cañones.

Como fiel sirviente del Estado, Du Clos buscaba demostrar, en su discusión sobre el salitre, la importancia de uno de sus elementos principales, el azufre. Sólo de pasada hizo referencia a los efectos que podrían obtenerse por la aplicación del fuego y el mercurio al plomo y al hierro, y por lo tanto sólo indirectamente al Santo Grial al final de la búsqueda alquímica: la capacidad de convertir los metales comunes en oro. Más que ser tan audaces como para imaginar que los alquimistas tenían la respuesta a la búsqueda mercantil (qué mejor manera de acrecentar la riqueza del Estado que forjarla en un crisol), Du Clos hizo énfasis en la necesidad de mejor salitre. Ciertamente, Du Clos sabía acerca de la transmutación de los metales comunes en oro y de las complejidades y lo ilusorio del proyecto, pero lo mantenía fuera de las discusiones de la academia.⁴⁸ Más bien le dedicó un largo tratado que nunca se publicó. En él también discutía recetas para un mejor salitre, pero en ese recuento “du nitre ou Salpêtre” deberá mezclarse con mercurio para ayudar a la búsqueda alquímica.⁴⁹ Sobre los problemas de la guerra, el más famoso académico parisiense, de origen holandés y además mecánico, Christiaan Huygens, también contribuyó vivamente a la discusión del cañón y sus usos.⁵⁰

La alquimia también tenía asociaciones peligrosas e ilegales en todas partes. En París las prisiones de la época albergaban a alquimistas acusados de falsificar la moneda real o de hacer venenos o pociones de amor. En efecto, se ha descrito a la primera generación de paracelsianos en Francia como “una mezcla de herméticos letrados o semiletrados”, aunque con el tiempo los doctores entrenados en la tradición atraieron a protectores en la corte. Pero el *establishment* médico los atacó como ateos. Du Clos sabía que al menos oficialmente el Estado, según

⁴⁸ Para su conocimiento, véase Bibliothèque d’Arsenal, MS. 2517, cf. Mallon, p. 149.

⁴⁹ Bibliothèque de L’Arsenal, MS. 2517, ff. 26-28.

⁵⁰ *Ibid.*, ff. 38-39.

se materializa en el parlamento y en los cuerpos médicos, veía con malos ojos sus actividades.⁵¹ No obstante, parece que no se intimidaba, y que en la cima de su influencia era claramente un favorito en la corte. Su alquimia iba en una dirección humanitaria y bajo su guía la innovación anatómica, incluyendo la controversial práctica de la autopsia, así como la búsqueda de mejores medicinas, dominaba los incipientes procedimientos de la compañía. Obsérvese a cualquier alquimista del siglo XVII, de sir Walter Rawley a Boyle y Du Clos, y la destilación para el tratamiento médico yacía en el centro de sus rutinas diarias.⁵²

Relacionada con la búsqueda de la pureza de las sustancias por medio de la destilación estaba la experimentación botánica. Una de las razones por las cuales Du Clos ha sido confundido frecuentemente con un médico parisiense de nombre similar se debe a que sabía tanto sobre anatomía y medicinas como sería de esperarse de un médico; de hecho, ostentaba el título de *médecin ordinaire du roi*, aunque aparentemente no trabajaba como médico. Durante años, con Du Clos como director del laboratorio, la compañía destilaba cada sustancia vegetativa concebible, como alhelíes con propiedades tóxicas, plantas de Japón, *valeriane sauvage* (una planta usada como antiespasmódico y sedante), frutas, alcachofas, hongos, lirios, cilantro, digitalina (de la dedalera), etcétera.⁵³ Los miembros fundadores, Bourdelin, Mouriery, Du Clos y Dodart, aprobaron todos los experimentos, algunos de los cuales tomaron meses –en una sola planta–. Cuando Du Clos discutió el efecto del aire en una arcilla en particular también se hizo énfasis en sus usos terapéuticos.⁵⁴ El trabajo era comunitario y la academia se adhería a reglas que inhibían deliberadamente la investigación individual. En sus primeros años la academia definió el mejoramiento de las prácticas médicas como una de sus metas más importantes. Con el tiempo, los intentos de llegar a la esencia pura de las cosas y mejorar sus propiedades medicinales por medio de la destilación se hicieron interminables y el prestigio de Du Clos decayó marcadamente. A su

⁵¹ Laurence Brockliss y Colin Jones, *The Medical World of Early Modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 121-25.

⁵² Charles Nicholl, *The Chemical Theatre*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 16-17.

⁵³ AdS, Cartons 1666-1793, cartón 1, encontrado en cuadernos individuales.

⁵⁴ Jean Orcel, "Observations de l'action de l'air sur quelques terres argileuses et sur leurs marchasistes, faites par le Sr du Clos et proposées à l'Assemblée, le 14 may 1667", en *Histoire et Nature*, núm. 2, 1974, pp. 21-33.

muerte, al parecer abjuró tanto de su protestantismo como de su alquimia. Un diario de un protestante francés refugiado que salió de la república holandesa registró su abjuración, pero también la escisión en la academia sobre si debería permitirse la publicación de un trabajo de Du Clos. Su sobrino alegó que Du Clos llegó a ver que había perdido su tiempo en la búsqueda de la transmutación de los metales.⁵⁵ Pero era el año 1685 y Luis XIV acababa de iniciar una virulenta campaña de represión y encarcelamiento contra todos los protestantes franceses.

Dentro de la academia, la búsqueda de una farmacéutica y una medicina mejoradas siguió siendo clave para sus primeras actividades, como lo fue la experimentación química en general. No obstante, gradualmente el énfasis en las máquinas, la mecánica, la química y las matemáticas comienza a eclipsar lo médico. Con el fallecimiento de Du Clos el lenguaje alquímico desaparece de los procedimientos, y el lenguaje de la filosofía mecánica, con múltiples deudas a una variedad de filosofías desde Bacon a Descartes, Gassendi y Boyle, toma su lugar firmemente. En la práctica francesa de la química, el libro de texto dominante de la década de 1680, el *Cours de Chymie* (1681) de Nicholas Lemery, relegó la alquimia al *status* de fraude y se adhirió a la “química” junto con explicaciones mecánicas tales como la forma de los átomos. Como ha argumentado Bruce Moran, el movimiento fue más retórico que práctico en cuanto a que lo que Lemery estaba haciendo se parecía mucho a lo que Du Clos y otros facultativos, abiertamente alquímicos, habían practicado. Pero en la retórica yacía la posibilidad del consenso, y en el lenguaje mecánico había encontrado Lemery un vocabulario lo suficientemente sencillo y adecuado para la academia, y ahora también, igualmente importante, para la cultura de los salones. Sus conferencias cuasipúblicas se convirtieron en acontecimientos culturales.⁵⁶ Lemery argumentaba que “la química era una ciencia demostrativa [...] que en realidad [tenía] principios tan sensatos y de los cuales podía uno asegurarse razonablemente”. En contraste, proclamó la esencia del mercurio como una quimera que sólo confundía la mente.⁵⁷ Con todos hablando el mismo lenguaje mecánico, ahora era posible un mayor intercam-

⁵⁵ *Nouvelles de la République des Lettres*, octubre de 1685, vol. 8, pp. 1152-1155.

⁵⁶ Moran, *Alchemy, passim*. Cf. John C. Powers, *op. cit.*, pp. 167-168.

⁵⁷ Nicholas Lemery, *Cours de chymie...*, París, 1675, pp. 8-10.

bio de los conocimientos científicos. Lemery se convirtió en miembro del círculo más privado de cartesianos, y para la década de 1680 estaba atacando a la alquimia. En 1699 obtuvo un codiciado lugar en la Académie des sciences.

Aparte de la química, deslindada ahora retóricamente de la alquimia y convertida en una de las ciencias oficiales del grupo, Luis XIV tenía muchos otros trabajos para su academia. La atención se enfocó en trazar los mapas de los cielos y la Tierra, sin que fuera de menor importancia entre las demandas del rey mejorar el mapa de Francia. Se puso mayor énfasis en toda clase de máquinas, en lecciones de matemáticas y en reportes sobre todas las cosas, desde lagartijas hasta cometas, según eran vistas en otras partes del mundo y en las colonias francesas de Martinico, Santo Domingo (actualmente Haití) y Siam.⁵⁸ Se hicieron grandiosos los proyectos y a principios de la década de 1680, la academia hablaba de perfeccionar la astronomía, la geometría y la mecánica. No obstante, los miembros también podían hablar sobre las revoluciones del Sol, aparentemente para ignorar la pieza central de la nueva ciencia, la noción de Copérnico de que la Tierra, no el Sol, era la que giraba.⁵⁹ En el mismo momento, la academia discutía el peso del aire, un fenómeno que descansaba en suposiciones atómicas y mecánicas acerca de las presiones y fuerzas que afectaban a todos los cuerpos por invisibles que fueran... En resumen, gradualmente se estaba empleando un vocabulario que era más mecánico que cualquier otra cosa. El mismo proceso estaba teniendo lugar en Inglaterra a un ritmo ligeramente más acelerado que en la década de 1660, y principalmente por razones políticas, la alquimia se había vuelto un conjunto de suposiciones profundamente privadas acerca de cómo podía entenderse y manipularse la naturaleza.

El exiliado rey católico de Inglaterra, Jacobo II, lanzado a la misericordia de Luis XIV por una revolución incruenta en Inglaterra en 1688-1689, podría parecer un ser extraño para usar como ejemplo de las posibilidades cosmopolitas que debían encontrarse en el nuevo lenguaje de la ciencia. Pero Jacobo era miembro de la Royal Society de Londres. En 1690, instalado entonces en su relativamente cómodo exilio, se presentó en la que fue su primera visita a la academia parisien-

⁵⁸ AdS, Procès-Verbaux, vol. 11, 1683-1686.

⁵⁹ *Ibid.*, ff. 15-16.

se.⁶⁰ Luis XIV había construido un nuevo laboratorio para sus académicos y Jacobo quería verlo. Puede que no haya aprendido mucho acerca de la política inglesa, pero la visita revela que había dominado claramente buena parte de la nueva ciencia, y habiéndose exiliado en el país durante la guerra civil de la década de 1650, su francés era excelente. Adicionalmente, tal vez nunca leyó los *Principia* de Newton de 1687 por su excesiva dedicación a sí mismo, pero tenía cierta idea acerca de lo que contenían.

En el curso de una discusión sobre el descubrimiento hecho por Huygen de los satélites de Saturno y acerca de los diversos usos del nuevo observatorio, surgió el controvertido problema de encontrar la longitud en el mar. Los académicos y Jacobo II analizaron el trabajo astronómico de Flamsted y la Royal Society sobre los jesuitas y la calidad de las matemáticas chinas. Jacobo señaló la utilidad de conocer los eclipses de los satélites de Júpiter para medir las distancias en la Tierra y, en consecuencia, para la reforma de los mapas geográficos. Seguían las comparaciones acerca de los diversos sistemas para medir el movimiento planetario discutiendo sobre Copérnico, Tycho Brahe y Tolomeo. Aunque también católico, el rey inglés era partidario de Copérnico. Jacobo informaba sobre el pensamiento de Newton y otros de que la forma de la Tierra no era redonda, pero los académicos le aseguraban que el diferente largo de las oscilaciones de los péndulos que se veía en distintas partes del mundo –un conjunto de experimentos hechos por primera vez en Francia–, era el resultado del clima y del “temperamento del aire”. Todos los reunidos declararon estar interesados en máquinas que pudieran levantar objetos pesados. El único lenguaje en juego en esas discusiones era mecánico y experimental: el peso de los cuerpos, las sombras que producía la materia de los cielos, los efectos de los imanes, e incluso la posibilidad de que la Tierra estuviera achatada en los polos debido a la fuerza de gravedad, todo podía discutirse, aunque finalmente fuera rechazado por los académicos. La conversación con Jacobo II nos dice que a ambos lados del canal los filósofos de la naturaleza habían llegado de manera en cierto modo independiente a un consenso acerca de un discurso común sobre la naturaleza, que sería mecánico y experimental. Era

⁶⁰ Douglas McKie, “James, Duke of York, F.R.S.,” en *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 13, núm. 1, 1958, pp. 6-18. Para otra breve descripción de la visita, véase John Miller, *James II*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2000, p. 2.

conveniente para las políticas y objetivos del Estado. Y lo que es más importante, no contenía nada de la hipérbole acerca de la reforma y la renovación.

Anteriormente, en la década de 1660, Carlos II tomó el título de fundador de la Royal Society de Londres y luego la abandonó a sus propias donaciones privadas, financieras e intelectuales. En contraste, y en la misma década, la Académie des sciences fue creación de un patrocinio real dependiente directamente de subvenciones de la corona y encargada de la tarea de hacer su propio trabajo. Las máquinas destinadas al uso militar y el conocimiento de la ingeniería militar obtenido en el campo de batalla figuran de manera particular entre los procedimientos de la década de 1690, una época de guerras internacionales detonada por la belicosidad francesa.⁶¹ La presión de la guerra pudo haber revelado también al rey y a sus ministros que la academia era demasiado valiosa para que se le dejara relativamente sin reglamentación. Así, en la década de 1690 se elaboró un conjunto de reglas completamente nuevo que con el tiempo ataría a la academia más fuertemente a las necesidades del Estado, y la haría más noble y militar en su orientación.⁶² Al mismo tiempo, las nuevas regulaciones abrían la academia al mundo exterior y le exigían que publicara procedimientos mensuales, tal como lo hacía la Royal Society de Londres. Puesto que la academia tenía en ese tiempo unos catorce miembros que estaban investigando activamente y por ello tenían la posibilidad de publicar trabajo original, todos tuvieron que ponerse a trabajar o encontrar corresponsales externos para llenar las páginas. Después de una intensa actividad en 1692-1693, los académicos tuvieron que admitir que eran muy pocos y que no tenían mucho contacto con el mundo exterior como para llenar las páginas de una *Mémoire* mensual.

En 1699 la monarquía tomó el asunto en sus manos y el siempre entusiasta secretario de la academia, Fontenelle, dijo que los cambios producirían una compañía totalmente nueva, una que funcionaría más como una república.⁶³ Se hicieron

⁶¹ Stroup, *Royal Funding*, p. 56.

⁶² James D. McClellan III, "The Académie Royale des Sciences, 1699-1793: A Statistical Portrait", en *Isis*, vol. 72, 1981, p. 566.

⁶³ Citado en Elmo Stewart Saunders, "The Decline and Reform of the *Académie des sciences à Paris*, 1676-1699", en disertación de Ph.D., The Ohio State University, 1980, p. 177. El Apéndice B contiene una transcripción de las reglas de 1699.

esfuerzos para conducir a la academia en una dirección más tecnológica con *mécaniciens* que trabajaban directamente con máquinas para la manufactura como parte de los procedimientos. También se necesitaban para trabajar en los ríos y puertos del país.⁶⁴ Fatalmente, la academia obtuvo el poder para probar todos los inventos y asesorar a la corona sobre su utilidad y rentabilidad. Para la década de 1760 los inventores habían llegado a aborrecerla, ya que veían a los académicos como filósofos de sillón, con escaso entendimiento de los ensayos y errores de la invención.⁶⁵ No se extendió poder tal a las academias científicas en Inglaterra o en la república holandesa. Podemos ver el renovado énfasis en la tecnología en Francia desde un ángulo diferente, desde la presión, debida en parte a las necesidades bélicas del Estado, para averiguar cómo se hacían las cosas en otras partes. En la década de 1690, unos cuantos de los académicos empezaron a recopilar notas de lo que sólo puede describirse como una enciclopedia proyectada de *arts et métiers*. En ellas se ve un primer resquicio de un interés por averiguar algo acerca de inventos extranjeros, y ese interés crecería con la década.⁶⁶

A finales del siglo XVII, las nuevas reglas francesas reconocen lo que se había estado desarrollando en las comunidades de filósofos de la naturaleza en otros lugares: partidos y paradigmas rivales, la experimentación individual en oposición a la grupal, y la necesidad del arbitraje para dirimir las disputas con civilidad. A todas esas nuevas realidades había que dirigirse por una vasta expansión de la membresía de la academia, tanto doméstica como extranjera. Se suman 41 miembros, seis de los cuales eran extranjeros. Las nuevas reglas demandaban urgentemente que los académicos “emprendieran el comercio con diversos *savants*, que se encontraban en París y en las provincias del reino, que se encontraban también en países extranjeros”. Las elecciones para las membresías deberían tomar en cuenta si los solicitantes habían sido “les plus exacts à cette espèce de commerce”.⁶⁷ Y debían leer trabajos de matemáticas y física publicados en cualquier par-

⁶⁴ AdS, dossier Truchet, *Éloge du P. Sébastien Truchet, Carme, Histoire de l'Académie des Sciences, 1729*.

⁶⁵ Véase Margaret C. Jacob, *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, pp. 169-170.

⁶⁶ AdS, dossier Des Billettes, notas que comienzan con Agriculture; véase *cuirs dorés Invention d'Espagne... Canons [?] par un Allemand en 1378*.

⁶⁷ Encontrado en el apéndice en Saunders, p. 267. Sobre la expansión y la lista de los miembros nuevos, véase Sturdy, *Science and Social Status*.

te y repetir los experimentos de cualquier parte. El rey y sus ministros querían productividad y necesitaban que la academia fuera sus ojos y oídos con respecto a las evoluciones de la ciencia a través de Europa. Desde 1699, la *Histoire et Mémoires* imita las *Philosophical Transactions of the Royal Society*, y uno o más de los aburridísimos académicos recibió el encargo de transcribir literalmente y de traducir la *Phiosophical...* durante sus dos primeros años.⁶⁸ El impulso aquí era imperial en primera instancia, no cosmopolita. No obstante, debe decirse que cuando el Estado vio su posición en términos de la competencia global, con la ciencia y la tecnología como partes del reto, lo cosmopolita podría convertirse en un beneficio involuntario. Para el rey, sin embargo, el tema era el poder del Estado en la medida en que se incrementaba con el conocimiento. La reforma de la academia se emprendió precisamente en el mismo momento en que Luis XIV puso un nuevo impuesto a todos los extranjeros residentes en Francia desde 1600.⁶⁹ Además, concentró esfuerzos para detener la publicación de evidencias que se opusieran a la política.⁷⁰ En la década de 1750, Luis XV incrementó las obligaciones internacionales de la academia e insistió en que solicitara y publicara trabajos hechos por extranjeros. En esta misma década los ministros de la corona empezaron a preocuparse por la inventiva extranjera y veían con creciente alarma *hacia atrás* las evoluciones en Gran Bretaña.⁷¹ La consecuencia cosmopolita del creciente interés del Estado en los extranjeros no debe confundirse con sus intenciones pueblerinas.

Para ilustrar el alcance de la experiencia cosmopolita que podía ofrecer la ciencia, una vida –vivida tal vez más plenamente que la mayoría– bastará. Ehrenfried Walther von Tschirnhaus venía de la nobleza sajona, tenía un padre que había estudiado en Italia y una madre de orígenes alemán y escocés. Esa suerte de cosmopolitismo podía encontrarse en muchas familias nobles de principios del periodo moderno, pero en la vida de Tschirnhaus el estudio de la natu-

⁶⁸ Ver AdS, *Journal d'Angleterre*, 1668-1670.

⁶⁹ Jean-Francois Dubost & Peter Sahlins, *Et si on faisait payer les étrangers? Louis XIV, les immigrés et quelques autres*, París, Flammarion, 1999

⁷⁰ Archivos nacionales, f. 190.

⁷¹ Philippe Minard, *La fortune du colbertisme. État et industrie dan la France des Lumières*, París, Fayard, 1998, pp. 218-224.

raleza se expandió por encima de todo lo que su familia habría imaginado como posible. Sus padres lo enviaron a la universidad de Leiden, en la república holandesa en 1668, cuando ésta se había convertido en un centro donde se estudiaban las ideas cartesianas y las matemáticas. Después de varias interrupciones, Tschirnhaus se abrió paso hasta Londres y cayó inmediatamente en la compañía de la Royal Society, donde se relacionó con Henry Oldenburg, su secretario. En París, sus cartas de presentación le permitieron entrar en contacto con Huygens y con Leibniz, quienes trabajaban juntos en problemas matemáticos. Luego Tschirnhaus decidió pasar tres años en Italia, donde trabajó con el filósofo de la naturaleza y alguna vez alquimista Athanasius Kircher. En su viaje de regreso a Ámsterdam, ayudó a preparar para su publicación los trabajos de su amigo, el filósofo herético Spinoza. Tal vez París y su academia le dieron su hogar más seguro. Después de haber sido hecho miembro en 1682, continuó publicando artículos importantes sobre matemáticas y un tratado de medicina. Terminó su vida de vuelta en Sajonia, donde desarrolló fábricas de porcelana, industria de la cual fue fundador en Europa.⁷² Sin abundar en el tema de la originalidad del trabajo, la vida de Tschirnhaus puede decirnos mucho acerca del nuevo cosmopolitismo. Requería estar familiarizado con el lenguaje de la filosofía de la naturaleza, de lo mecánico –tener las nuevas matemáticas provenientes de Descartes, y posteriormente de Newton y Leibniz, era deseable, pero no esencial–, y dependía de los enclaves sociales de la ciencia en las principales ciudades europeas. Requería también estar familiarizado con la práctica y los lenguajes alquímicos. Con todo en su sitio y con dinero en la bolsa, el filósofo de la naturaleza que hablaba francés o latín tenía un ancho mundo donde desenvolverse.

A manera de conclusión, quiero insistir en la importancia de la respuesta lingüística que yacía en el centro de la ciencia del siglo XVII. En resumen, el alquímico ofrecía una opción tan viable como el mecánico. Efectivamente, de manera distintiva, lo dijera Hartlib y sus socios, o Du Clos y compañía, el alquímico prometía reforma y renovación, una vida mejorada, tal vez incluso, en el milenio, transformada. Mientras que todos los lenguajes en competencia del orden natural

⁷² Resumen sacado de Manfred Kracht y Erwin Kreyszig, "E.W. von Tschirnhaus: His Role in Early Calculus and His Work and Impact on Algebra", en *Historia Mathematica*, vol. 17, 1990, pp. 16-35.

podían trabajar al servicio de los príncipes, el alquímico poseía las asociaciones más subversivas. Las personas que trataban de transmutar metales en oro se relacionaban con poderes más altos que los que ofrecían los simples títulos y los mecenas. No es accidental que Du Clos mantuviera la discusión de la transmutación completamente fuera de sus procedimientos en la Biblioteca Real. Ni es accidental que nos haya tomado casi trescientos años redescubrir la alquimia de Boyle y Newton. Y apenas hemos empezado a ver, a partir del trabajo de Lisa Jardine, que Francis Bacon también practicaba la alquimia. El idealismo asociado con la tradición alquímica trabajaba en los primeros tiempos de la nueva ciencia para promover la búsqueda de los ideales universalistas, de nociones acerca del mejoramiento del estado del hombre que con el tiempo se conoció como baconiano más que como alquímico. El triunfo de la filosofía mecánica finalmente barrió con todo lo anterior, y junto con los escolásticos, los textos alquímicos se abrieron camino hacia el bote de la basura. Pero antes de que encontrarán tal suerte, los escritos alquímicos dieron un impulso humanístico y reformador a las nuevas ciencias, y otro enfoque a lo cosmopolita. La alquimia pudo no haber servido a las necesidades del Estado tan prontamente como lo mecánico, ni probó ser tan fácil de dominar con sus indicios, metáforas y secretos, como las fuerzas, los átomos y los pesos. Pero sería difícil imaginar cualquier idealismo que aún ronde la empresa de la nueva ciencia sin el conocimiento de que una vez floreció a partir de sus orígenes alquímicos. ❧

Las Luces a prueba

Michael J. Sauter*

El 9 de julio de 1788 el gobierno de Prusia promulgó el tristemente famoso edicto sobre religión que prohibía la propagación desde el púlpito de ideas religiosas heterodoxas, como el unitarianismo. La élite ilustrada de Prusia y Alemania respondió con un aluvión de panfletos que consideraban el edicto como un ataque contra la ilustración.¹ Los historiadores han analizado el edicto en términos normativos originarios de finales del siglo XVIII,² pero el edicto entendido como representante de la reacción es un mito, que persiste porque los historiadores ven la ilustración alemana como un movimiento progresista y racional en dirección de libertades individuales aún mayores.³ Con este telón de fondo, inevitablemente el edicto se convirtió en ejemplo del conflicto entre la autonomía ilustrada y el control social anti-ilustrado.

En este ensayo abordo la oposición de la ilustración al decreto en referencia a su creencia en la autonomía. El enfoque de los historiadores sobre la autonomía ha carecido de crítica, asumiendo en los opositores al decreto un benevolente de-

* Traducción de Leandro Sanz.

¹ Un gran número de los textos de fuentes primarias se encuentra en Dirk Kemper, *Missbrauchte Aufklärung? Schriften zum preussischen Religionsedikt vom 9. Juli 1788*, Hildesheim, 1996.

² Por ejemplo, Paul Schwartz, *Der erste Kulturkampf in Preussen um Kirche und Schule (1788-1798)*, Berlín, 1925; Franz Mehring, *Zur deutschen Geschichte von der Zeit der Französischen Revolution bis zum Vormärz (1789-bis 1847)*, Berlín, Dietz, 1976, pp. 424-428; Karl A. Schleunes, "Enlightenment, Reform, Reaction: The Schooling Revolution in Prussia", en *Central European History* XII, 4, 1979, pp. 315-342; Thomas P. Saine, *The Problem of Being Modern, or the German Pursuit of Enlightenment from Leibniz to the French Revolution*, Detroit, 1997, pp. 280-309.

³ En esta tradición son clásicos Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, 1968; Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation*, 2 vols., Nueva York, 1968, y Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing*, Gloucester, 1973.

seo de expandir la libertad humana, y un conservadurismo obstinado en sus defensores.⁴ Pero los historiadores, al incorporar a los críticos del edicto a un debate abstracto sobre la autonomía, han olvidado los intereses sociales y políticos concretos que animaban a la élite.⁵ Los ilustrados alemanes a menudo eran empleados del Estado, atrapados en medio del poder estatal y de las grandes masas alejadas de las luces.⁶ Las tensiones resultantes se manifestaban en el trabajo diario de la burocracia: sintiendo a la vez la amenaza del Estado y la de la población, los servidores públicos de la élite intentaron controlar ambos sectores. Así, la lucha por la autonomía fue también una lucha por el poder político y social.⁷

Prusia es el mejor ejemplo de cómo el énfasis exagerado en el discurso de la autonomía ha oscurecido la complejidad de la vida pública en el siglo XVIII. La élite prusiana estaba en una posición delicada: sus miembros querían “iluminar” al Estado, pero manteniendo al mismo tiempo el control sobre la población. (Esto es una vuelta de tuerca al concepto de Stein y Hardenberg de la “revolución desde arriba”, porque, en varios sentidos, fue una “revolución desde el medio”).⁸ Las tensiones y las contradicciones recorrieron la Alemania del siglo XVIII, pero

⁴ Especialmente, véase Steven Lestition, “Kant and the End of Enlightenment in Prussia”, en *Journal of Modern History* 65, 1993, pp. 57-112; Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, 1987; John Christian Laursen, “Kantian Politics 3: The Subversive Kant-the Vocabulary of Public and Publicity”, en *Political Theory* 14, 1986, pp. 584-603, y Saine, *Problem*.

⁵ Henri Brunschwig, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth-Century Prussia*, Chicago, 1974; Jonathan B. Knudsen, *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge, 1986, y Hans Gerth, *Bürgerliche Intelligenz um 1800. Zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus*, Göttingen, 1976, son mis modelos en cuanto a cómo tomar en cuenta el interés social cuando se discute sobre la vida intelectual.

⁶ Hermann Beck, “The Social Policies of Prussian Officials: The Bureaucracy in a New Light”, en *Journal of Modern History* 64, 1992; Hermann Beck, *The Origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia: Conservatives, Bureaucracy, and the Social Question, 1815-1870*, Ann Arbor, 1995; Günter Birtsch, “Der preussische Staat unter dem Reformabsolutismus Friedrichs II. Seine Verwaltung und Rechtsverfassung”, en *Friedrich der Grosse: Herrscher zwischen Tradition und Fortschritt*, Karl Otmar von Aretin (ed.), Gütersloh, 1985; T. C. W. Blanning, “Frederick the Great and Enlightened Absolutism”, en *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, H. M. Scott (ed.), Ann Arbor, 1990, y Hubert C. Johnson, *Frederick the Great and His Officials*, New Haven, 1975.

⁷ Véase Hans Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy; the Prussian Experience, 1660-1815*, Cambridge, 1958.

⁸ Otto Büsch, *Military System and Social Life in Old Regime Prussia, 1713-1807: The Beginning of the Social Militarization of Prusso-German Society*, Atlantic Highlands, 1997; Reinhart Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791-1848*, Stuttgart, 1967.

fueron especialmente evidentes en Prusia, donde la ilustración estaba fuertemente integrada al aparato estatal.⁹ En Prusia, tanto los liberales como los conservadores compartieron la preocupación por el orden, y la discusión principal no era si todos los prusianos debían ser autónomos –libres de toda disciplina exterior–, sino quién debía disciplinar a quién.

EL ESTADO, LA ÉLITE Y LA ILUSTRACIÓN EN PRUSIA

Los historiadores han pasado por alto mucho del contexto, pero la oposición prusiana al edicto tiene un fondo y una identidad complicados. En Prusia, más que en cualquier parte de Alemania, el poder del Estado envolvió el mundo intelectual de la élite, convirtiendo todo debate público en un difícil juego que definía qué era la libertad ilustrada y establecía quiénes podían gozarla.¹⁰ Sin embargo, si uno se dejara llevar por la historiografía del famoso debate “¿Qué es la ilustración?”, parecería que los ilustrados alemanes estaban unidos en el deseo de expandir la libertad humana.¹¹ La realidad es más compleja. Moses Mendelssohn, el célebre *Aufklärer* (literalmente: iluminador) de Berlín y gran participante del debate, puso una nota sorprendentemente conservadora en su enfoque de la ilustración. En su “¿Qué es la ilustración?”, luego de señalar que el rango social (*Stand*) y la profesión (*Beruf*) determinaban los deberes y derechos de las personas, escribió: “Pero requieren de cada individuo –según su lugar social y profesión, reflexiones teóricas y las habilidades necesarias para alcanzar las mismas– un nivel diferente de ilustración.”¹²

⁹ Brunschwig, *Enlightenment*; Anthony J. LaVopa, *Grace, Talent, and Merit: Poor Students, Clerical Careers, and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany*, Cambridge, 1988, y Anthony J. LaVopa, “The Politics of Enlightenment: Friedrich Gedike and German Professional Ideology”, en *The Journal of Modern History* 62, 1990, pp. 34-56.

¹⁰ Los argumentos clásicos sobre las promesas y límites de la ilustración están en Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Berlinische Monatschrift* 2, 1784, pp. 481-494, y Moses Mendelssohn, “Ueber Die Frage: Was heißt Aufklären?”, en *Berlinische Monatschrift* 2, 1784, pp. 193-200.

¹¹ Por ejemplo, H.B. Nisbet, “*Was Ist Aufklärung?* The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany”, en *Journal of European Ideas* 12, 1982, pp. 77-95, y James Schmidt, “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft”, en *Journal of the History of Ideas*, 1989, pp. 269-291.

¹² Moses Mendelssohn, “Ueber die Frage”, p. 196.

Con estas palabras, Mendelssohn habló por muchos *Aufklärer*, pero de ninguna manera por todos.¹³ Sin embargo, los ilustrados alemanes en general percibieron la ilustración como un derecho natural del hombre, mientras que también creían que debía limitarse de acuerdo con la posición social y las habilidades naturales de cada individuo.¹⁴ El aspecto crucial –aunque no muy mencionado– de esta posición era que el nivel de ilustración de una persona determinaba su nivel de participación pública y de libertad.

Los debates públicos ilustrados eran para la élite que buscaba el control sobre el gobierno y el pueblo. Esto destaca uno de los aspectos más peculiares de la ilustración prusiana: fue a la vez tan conservadora como liberal. Mientras que Immanuel Kant exhortó a todas las personas a ilustrarse a sí mismas sin temor al conocimiento, el reformista de la educación Johann Stuve le reclamó al Estado que asegurara la ilustración mediante un sistema de enseñanza pública.¹⁵ La libertad kantiana estaba después de la inculcación de virtudes estabilizadoras.

Karl Leonhard Reinhold da otro ejemplo de las tensiones que surgen incluso en una sola mente. En su “Thoughts on Enlightenment”, Reinhold argumentó que eran muchos entre la plebe (*Pöbel*) los que no estaban ilustrados, porque carecían de acceso a la educación y a la instrucción, pero también señaló que una persona de las Luces era aquella “cuya razón (*Vernunft*) se eleva por encima del promedio”.¹⁶ Esto tenía implicancias políticas conservadoras, porque sólo la élite –aquellos por encima del promedio– podía enseñar responsablemente a las masas; como lo dijo Reinhold, “el filósofo enseña; la chusma aprende”.¹⁷ Así, la ilustración alemana presenta una relación conflictiva entre el humanismo liberal y

¹³ G.N. Fischer, “Über die Grenzen der Aufklärung”, en *Deutsche Monatsschrift* 3, 1791, pp. 62-74.

¹⁴ Uso el pronombre masculino deliberadamente. Sobre Mendelssohn, David Sorkin también indicó: “El pensamiento político dependía de las circunstancias: el tipo de gobierno y el status político del individuo condicionaban, cuando no determinaban, la habilidad del individuo para pensar o escribir sobre política”, en Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley, 1996, p. 109.

¹⁵ “...und der Staat sollte kein Mittel unversucht und unangewandt lassen, den erhabenen Zweck der gesellschaftlichen Verbindung: die Verdelung und Beglückseligung der menschen, zu befördern”. Johann Stuve, “Ein Vorschlag zur Verbreitung wahrer Aufklärung unter allen Ständen”, en *Berlinische Monatsschrift*, 1785, p. 474.

¹⁶ Karl Leonhard Reinhold, “Gedanken über Aufklärung”, en *Der Teutsche Merkur* 3, 1784, p. 124.

¹⁷ Reinhold, “Gedanken”, p. 128.

optimista y el conservadurismo de la habilidad y el mérito.¹⁸ El resultado, en efecto, fue un intento de autonomía controlada, algo muy distinto de lo que una mente moderna puede imaginar del término.

Más adelante considero un caso legal surgido del edicto sobre religión para destacar las ambigüedades creadas por la integración de la ilustración prusiana al Estado. El caso involucra al autor de un libro crítico sobre el edicto, y que provocó el enojo real al enviar su texto directamente al rey. El caso es importante para este ensayo por dos razones. Primero, el sistema judicial refleja las limitaciones y contradicciones de la Prusia del siglo XVIII. La costumbre era que las cortes disciplinaran a la población y establecieran el derecho de la gente frente a la disciplina. Tanto Gerhard Oestreich como Marc Raeff mostraron que disciplinar a la población fue el impulso del Estado moderno temprano, aun cuando el objetivo definitivo no se alcanzó.¹⁹ Para el siglo XVIII, sin embargo, la misión disciplinaria se había transformado mediante la aparición de una vigorosa esfera pública, que representó un nuevo dominio de libertad intelectual al tiempo que proveyó las herramientas para una mayor disciplina, dado que la élite en el Estado ayudaba a determinar qué podían leer y decir en público las masas.²⁰

Esto conduce al segundo punto: como una entidad tanto pública como estatal, el sistema judicial combinaba el poder disciplinario con el de la publicidad. David Bell argumentó que el sistema legal francés del siglo XVIII competía con la corona por influencia, y apoyaba el desarrollo de formas nuevas (modernas) de autoridad que quitaran legitimidad al Estado.²¹ Prusia siguió un camino diferente.²² La ley no era menos importante para la articulación de la esfera pública, pero para los ojos prusianos la ley proveía el orden que hacía posible la vida coti-

¹⁸ Sobre la meritocracia, LaVopa, *Grace...*, y LaVopa, "Politics".

¹⁹ Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, 1982; Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800*, New Haven, 1983.

²⁰ Michael J. Sauter, "Preaching, a Ponytail, and an Enthusiast: Rethinking the Public Sphere's Subversiveness in Eighteenth-Century Prussia", en *Central European History* (de próxima publicación).

²¹ David A. Bell, "The Public-Sphere, the State, and the World of Law in 18th-Century France", *French Historical Studies* 17, 1992, pp. 912-934; David A. Bell, *Lawyers and Citizens: The Making of a Political Élite in Old Regime France*, Nueva York, 1994.

²² Andreas Gestrich, *Absolutismus und Öffentlichkeit: Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, 1994.

diana. Como dijo el escritor ilustrado Ernst Klein: “No creo equivocarme si presumo que, hasta ahora, el carácter del gobierno de Prusia ha consistido en el desarrollo y la guía de una naturaleza activa y en el amor al orden para [beneficio de] el bien común, al tiempo que ha evitado una coacción que no es en absoluto necesaria para cada persona.”²³

La ley vigilaba a quienes necesitaban su guía, mientras que los ilustrados, más allá de tal necesidad, sólo aceptaban la coacción que era absolutamente necesaria para mantener el orden. Así, los juristas prusianos se mantenían entre el Estado y el pueblo, intentando crear un público estable y disciplinado bajo un Estado estable y disciplinado.

Puede parecer raro que caracterice al público prusiano por la estabilidad, dado que los historiadores han visto la esfera pública como un elemento subversivo en la Europa moderna temprana.²⁴ Lo público, según dice el argumento, subvirtió las autoridades tradicionales al poner al pueblo en la posición de autoridad alternativa. Pero el caso que discuto más adelante sugiere otra cosa. Los casos judiciales eran asunto público, sus resultados se publicaban para que todo el mundo pudiera leerlos. Un buen ejemplo es la obra de Ernst Klein *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrtsamkeit* [Anales de legislación y erudición legal], que apareció entre 1788 y 1809. Klein, durante más de dos décadas, revisó algunas de las principales decisiones judiciales, la aprobación de nuevas leyes e importantes textos legales.

Las implicaciones políticas de considerar la esfera pública legal desde un punto de vista académico son de largo alcance. Éste se volvió la forma tanto de proyectar el poder estatal como de integrar la ilustración al Estado. Los *Annalen* de Klein, por ejemplo, criticaban algunas leyes y justificaban otras, incluyendo en el proceso la tradición prusiana del comentario público, al tiempo que favorecían

²³ Ernst F. Klein, “Ueber die Ausbildung des National-Geistes durch Gesetze”, en *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrtsamkeit* 21, 1801, p. 327.

²⁴ Dena Goodman, “Public Sphere and Private Life-toward a Synthesis of Current Historiographical Approaches to the Old Regime”, en *History and Theory* 31, 1992, pp. 1-20; Margaret C. Jacob, “The Enlightenment Redefined: The Formation of Modern Civil Society”, en *Social Research* 58, 1991, pp. 475-495; Anthony J. LaVopa, “Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe”, en *Journal of Modern History* 64, 1992, pp. 98-115; Benjamin Nathans, “Habermas’ Public-Sphere in the Era of the French-Revolution”, en *French Historical Studies* 16, 1990, pp. 620-644.

a un grupo de lectores cultos que disfrutaba del privilegio de la discusión pública. No hay nada que ilustre mejor esta relación entre el Estado y las clases educadas que el título de la publicación más venerable de la élite de Berlín: *Königlich privilegierte Zeitung von staats-und gelehrten Sachen* [Periódico privilegiado por la realeza sobre el estado y asuntos ilustrados], que apareció bajo ese nombre de 1785 a 1911. Con la unión de poder y razón, los servidores públicos ilustrados justificaron el uso del poder estatal y a la vez crearon para sí mismos un clima de grupo intelectual y social definido.

Si miramos lo público desde esta perspectiva, podemos identificar un aspecto crucial del sistema legal prusiano: era tanto parte del Estado como componente esencial de la creciente esfera pública. Los administradores prusianos usaron las cortes para disciplinar a los que quebraban la ley y para establecer los límites de la vida pública. En este sentido, la ley hizo posible la vida pública porque puso a la gente en el lugar que le correspondía, mientras que también facilitó el marco racional para la esfera pública prusiana, dado que los autores ilustrados comentaban las decisiones públicas en nombre del crecimiento crítico. Por lo tanto, la ley fue un elemento crucial en el proceso de la disciplina ilustrada. El análisis de la relación entre la ilustración y la disciplina requiere un estudio cuidadoso del sistema legal en acción.

DISCIPLINA JUDICIAL

El 13 de noviembre de 1788, seis meses después de su llegada a Berlín, la policía arrestó a Johann Heinrich Würzer por criticar abiertamente el edicto sobre religión en su libro *Comentarios al edicto prusiano sobre religión, con un apéndice sobre la libertad de prensa*.²⁵ Luego de cuatro semanas de investigación y juicio, la corte áulica lo sentenció a seis semanas de prisión y a pagar las costas. El intento de silenciar otra voz en defensa de la libertad parece confirmar la citada sentencia de Lessing de que Prusia era el país más servil de Europa. Un comentarista anónimo, sin embargo, nos da elementos para reconsiderar el veredicto de Lessing. En

²⁵ Johann Heinrich Würzer, *Bemerkungen über das preussische Religionsedikt vom 9ten Julius, nebst einem Anhang über die Pressfreyheit von Heinrich Würtzer; Doctor der Philosophie*, Leipzig, 1788.

1789, el autor desconocido escribió: “Todo el mundo coincide en dos cosas: primero, desean que las decisiones que el gobierno tomó respecto al autor de *Comentarios al edicto* nunca hubieran sucedido. Segundo, al mismo tiempo entienden que la sentencia de la corte áulica [*Kammergericht*] fue una obra maestra...”²⁶

Que el autor exprese su rechazo al juicio es comprensible; que lo llame obra maestra es sorprendente. ¿Cómo resolveremos esta contradicción aparente? Una explicación es que el comentador admiraba la forma en que el veredicto final lograba un compromiso entre imperativos rivales, casi mutuamente excluyentes. La peculiar posición del autor, que llama infortunado al incidente pero a su resultado –un veredicto de culpable– satisfactorio, sugiere que en el juicio se desarrolló un conflicto fundamental. Es decir: las tensiones de la ilustración alemana provocadas por la asociación de la autonomía con el orden público afloraron tanto en el juicio como en la reacción posterior. La decisión misma es, por lo tanto, una excelente oportunidad para considerar los conceptos de poder y autonomía.

Würzer había llegado a Berlín el 10 de mayo de 1788 con la voluntad de forjarse un nombre. Dos meses más tarde, el ministro conservador Johann Christoph Woellner promulgó el edicto sobre religión que prohibía los sermones que minaran la creencia popular en la Santísima Trinidad y en las verdades bíblicas. La re-friega literaria comenzó de inmediato, y Würzer se sumó con sus *Comentarios al edicto prusiano sobre religión*.²⁷ Las autoridades le negaron el permiso de impresión, por lo que tuvo que buscar editor en otros principados alemanes. Tras un rechazo en Wittenberg, el texto fue aprobado en Leipzig, donde el censor sólo exigió cambios menores para la publicación.

Las actividades de Würzer no diferían de las de cualquier otro escritor novel. El editor de Leipzig, Ernst Martin Gräff, le pagó un honorario de 50 táleros y 21 copias del libro. Si nada más hubiera ocurrido, Würzer sería uno más de los comentaristas del edicto. Sin embargo, se distinguió al mandar por correo una copia de su texto directamente a Federico Guillermo II. La gentileza no fue bien recibida. En una carta a Johann von Carmer, presidente de la corte áulica, Federico

²⁶ Anónimo, *Erkenntnis des Königl. Kammer-Gerichts zu Berlin in der Bekannten Sache des D. der Philos. Heinrich Würtzer; Mit Anmerkungen. Als ein Beytrag zu den Merkwürdigen Rechtsfällen*, Frankfurt, 1789, p. 4.

²⁷ Würzer, *Bemerkungen*.

Guillermo escribió: “El desvergonzado autor, en su frenesí, se atreve a dedicarme el libro públicamente, y a enviármelo por correo. Debo, enfáticamente, tomar una medida ejemplar.”²⁸

Federico Guillermo ordenó una investigación y envió agentes a Leipzig para buscar al acusado. Tras la búsqueda en Leipzig, el gobierno halló al ofensor viviendo en Berlín, y Von Carmer dispuso su arresto. La investigación estatal fue minuciosa. Los agentes hicieron un inventario del departamento de Würzer y entrevistaron a todos los que habían hablado con él. Entre los interrogados estaban Jacques Wirth, el casero de Würzer, J.H.W. Würzer, su tío, Ernst Wilhelm Würzer, su primo, y Erich Biester y Marcus Herz, los famosos literatos berlineses. Al terminar la investigación, el gobierno lo acusó de ataque al rey (*lèse majesté*), de perjuicio a la seguridad del Estado y de injurias a los ministros del rey.

Estos cargos nos señalan uno de los problemas fundamentales de la ilustración prusiana, la relación conflictiva entre la esfera pública y la autoridad soberana. Este era un legado del absolutismo prusiano, y la ambivalencia de los intelectuales prusianos ante el poder político abarcó todo el siglo XVIII.²⁹ Federico Guillermo I (1711-1740) no sentía mucho respeto por los académicos, y Federico II, a pesar de su interés en la ilustración francesa, permaneció apartado de los debates alemanes, dejando la escena intelectual berlinesa a burgueses como Friedrich Nicolai y Moses Mendelssohn. Federico Guillermo no toleraba el debate político fuera del palacio; su respuesta favorita a los que lo contradecían era “¡No discuta!”.³⁰

Aunque los prusianos ilustrados se enorgullecían del alto nivel de debate *académico* en su país, no había la tradición de debatir sobre el soberano (o de criticarlo). No hay mejor ejemplo de la relación ambivalente entre el debate público y el poder político que la tortuosa lógica que utilizó Kant en “¿Qué es la ilustra-

²⁸ GStA PK, “I. HA Rep. 96, Nr 222b Eigenhändiger Schriften Woellners in geistlichen Angelegenheiten, vol. I, 1788-1796 (M)”.

²⁹ Para un panorama del sudeste alemán que tiene importancia para mi posición sobre Prusia, véase Karl Wegert, “Contention with Civility: The State and Social Control in the German Southwest, 1760-1850”, en *The Historical Journal* 34, 1991, pp. 349-369; Karl Wegert, “Patrimonial Rule, Popular Self-Interest, and Jacobinism in Germany, 1763-1800”, en *The Journal of Modern History* 53, 1981, pp. 440-467.

³⁰ Theodor Schieder, *Frederick the Great*, trad. Sabina Berkeley y H. M. Scott, Londres, 2000.

ción?” , invirtiendo las definiciones tradicionales de lo público y lo privado para dejar lugar al debate público libre entre los ilustrados.³¹ En este contexto, el caso Würzer desafió una de las bases de la esfera pública: un escritor iluminista había impugnado al soberano y, por lo tanto, había puesto en riesgo toda la empresa. Gente de todas las orientaciones políticas estaba atenta a ver si el resultado era el caos público o la represión.

Würzer colaboró completamente con la investigación estatal. En una serie de declaraciones juradas admitió haber escrito el libro en cuestión y haberlo enviado al rey.³² Pero negó el fundamento de los cargos que se le imputaban, afirmando que el gobierno había malinterpretado su trabajo. Este era un recurso retórico que muchos escritores empleaban para defenderse de personas de su posición social o superior. La táctica, basada en el concepto tradicional del honor individual, les permitía a los escritores debatir con sus críticos sin atacarlos personalmente.³³ De todas formas, cuando Würzer recurrió a un modo tradicional del discurso académico, destacó dos temas de interés general. Primero, ¿hasta dónde podría regular el gobierno el debate académico? Segundo, ¿qué respeto debían los académicos al sistema, además del que guardaban entre ellos?

Estos interrogantes refieren directamente a nuestro problema de entender por qué la condena fue comprendida como una obra maestra. Johann von Carmer, el presidente de la corte áulica, escribió la decisión, y la condena de Würzer “por comentarios contra el edicto sobre religión [...] hechos en un tono irrespetuoso y desdeñoso” es una maniobra complicada en la que la acusación y el perdón fluyen simultáneamente.³⁴ Es cierto que Von Carmer condena a Würzer por falta de respeto, pero si consideramos la decisión respecto de los cargos presentados, notamos que condenar al escritor por un cargo menor —cargo que ni siquiera había sido presentado—, es absolverlo del crimen mucho más serio de *lèse majesté*. Todo

³¹ Kant, “Beantwortung”.

³² Johann Heinrich Würzer, *Würzers Prozess von dem Königlichen Kammergerichte zu Berlin, nebst desselbigen Appellation an das Aufgeklärte Publikum. Von Ihm selbst herausgegeben, und auf eigne Kosten gedruckt*, Altona, 1793.

³³ Martin Gierl, *Pietismus und Aufklärung: Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen, 1997.

³⁴ *Vollständige Sammlung aller bisher ergangenen Entscheidungen der Königl. Preussischen Gesetz Commission*, 1794, pp. 134-158; *Vollständige Sammlung*, pp. 60-81.

esto sirve de ejemplo de la tensión en que vivía la élite prusiana. Würzer había cometido un delito, pero resultó diferente del que el gobierno lo acusaba.

Los antecedentes personales de Von Carmer ofrecen nuevos ángulos. Era, en muchos aspectos, un típico funcionario prusiano.³⁵ Noble de nacimiento, estudió leyes en Iena y Halle entre 1739 y 1743. Luego inició una carrera en el servicio público que abarcaría tres reyes. Se distinguió mientras estuvo en la capital prusiana de Breslau, donde llamó la atención del reformista Samuel Cocceji, quien apoyaría su ascenso en las filas del Estado.³⁶ También fue amigo íntimo de otro gran reformista, Karl Gottlieb Svarez, con quien trabajó en los *Allgemeine Landrecht* (1794), famosos por constituir un híbrido que racionalizó la ley prusiana sin quitar beneficios a la nobleza. Así, si la decisión de Von Carmer intentó un compromiso incómodo entre las fuerzas contradictorias de la vida prusiana, su propia vida encarnó muchas de las mismas contradicciones.

La combinación de absolución y condena también nos da una pista sobre los fundamentos del idioma político prusiano. Actualmente estamos acostumbrados a pensar en términos de un individuo abstracto con derechos particulares que no pueden infringirse, pero en la Prusia de principios de la era moderna la individualidad estaba basada en la conciencia.³⁷ La distinción es significativa. Originaria de la Alemania protestante contraria al papado y a la inquisición, esta idea sostenía que todos tenían el derecho a *creencias* religiosas distintas, más allá de lo que opinara el Estado. Esta trayectoria intelectual fue fundamental para las Luces alemanas; muchos de sus *Aufklärer* más prominentes definieron el progreso en relación con el alejamiento gradual entre el Estado y la religión.³⁸ La élite, por supuesto, tenía el papel de vigilar el reino de la nueva libertad.

El sistema de instrucción religiosa en Prusia hacía énfasis en el cultivo de la conciencia y en el equilibrio entre el derecho a la libertad de creencia y el derecho del Estado a mantener el orden. El sistema le enseñaba a la gente a ser me-

³⁵ Rochus Wilhelm Liliencron *et al.*, *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1875. Schieder, *Frederick*, pp. 186-187.

³⁶ Johnson, *Frederick*.

³⁷ Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt, 1992; Heinz D. Kittsteiner, *Gewissen und Geschichte: Studien zur Entstehung des moralischen Bewusstseins*, Heidelberg, 1990.

³⁸ Wilhelm von Humboldt, "Über Religion", en *Wilhelm Von Humboldt: Werke in Fünf Bänden*, Andreas Flitner and Klaus Giel (eds.), Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 1960, vol. I, pp. 1-32.

jores y más felices. La felicidad paternalista, de todas maneras, no significaba autonomía, y las personas podían disfrutar la autonomía dentro de límites estrictos.³⁹ Primero el Estado, y después los ilustrados, controlaron que el comportamiento público permaneciera dentro de lo aceptable. El concepto de conciencia cumplió la función de límite tanto para los individuos como para el Estado, uniéndolos en una incómoda relación mediada por la esfera pública prusiana.⁴⁰

Encargado de este caso, Von Carmer tuvo acceso a un lenguaje político poderoso, aunque limitado. La tradición prusiana de oposición a la tiranía papal le permitió definir un campo de pensamiento libre, al tiempo que las distinciones sociales de las Luces prusianas servían como reglas para mantener el orden. En este contexto, Würzer tenía que ser condenado y absuelto a la vez. Así, Von Carmer comenzó su veredicto con una refutación de los dos primeros –y más serios– cargos, exonerando al acusado y enfatizando la pureza de sus intenciones: “De todas maneras, el acusado insiste en que el beneficio de la humanidad en general, y de los Estados prusianos en particular, fue el impulso que lo llevó no sólo a escribir este panfleto, sino también a dedicarlo y a enviarlo al rey.”⁴¹

El hipotético deseo de Würzer de beneficiar a la humanidad era una forma de aislamiento retórico. Si su programa reformista era abstracto y general, no había forma de que el soberano hubiera sido insultado. Además, Von Carmer también señaló que Würzer exhortaba a los súbditos prusianos a obedecer a la autoridad: “De hecho, debe asumirse que no era su intención atentar contra el honor real, dado que creía que era posible que el rey se equivocara respecto de la controversia académica sobre el valor de los libros simbólicos, sin desmedro de sus virtudes soberanas.”⁴²

Este es un momento importante, porque Von Carmer utilizó la conciencia de Würzer tanto para defender al acusado como para definir los límites apropiados del debate público. Creer que el rey podía equivocarse en una discusión culta no era un ataque al honor real, sino un intento de ver el problema desde todos los án-

³⁹ James van Horn Melton, *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria*, Cambridge, 1988.

⁴⁰ Wilhelm von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government*, Joseph Coulthard (trad.), Londres, 1854.

⁴¹ *Vollständige Sammlung*, p. 138.

⁴² *Ibid.*, p. 144.

gulos, un proceso que sólo podía beneficiar al Estado. Por lo tanto, Würzer no era culpable, ya que su interés era el bien de Prusia y había recomendado que la gente obedeciera la autoridad política. (Si hubiera abogado por la caída del rey, otra hubiera sido la historia.)

Tras haber refutado los cargos más perjudiciales para Würzer, Von Carmer tenía dos tareas adicionales que cumplir. Primero, tenía que absolver a Würzer del último cargo, el de insultar a los ministros del rey. Segundo, tenía que justificar una condena por un cargo completamente diferente. Von Carmer comenzó apuntando que la contribución de Würzer era formalmente legal.⁴³ Juzgar los edictos del Estado y evaluar el razonamiento que los sostenía era un principio bien establecido de la ley prusiana, insistió Von Carmer (con razón). Así, pudo aducir que Würzer no había insultado a los ministros del rey, dado que había seguido una práctica académica estándar. El problema residía en el peligro de que el *tono* de Würzer socavara el debate civilizado. Como Von Carmer escribió: “En su crítica al edicto, el acusado empleó términos no sólo desdeñosos sino también fuertes. Por términos fuertes entendemos que son los que o expresan la indignación del crítico respecto de lo que critica, o bien intentan provocar indignación en el profesor u oyente contra el objeto de la crítica. De todas formas, no puede establecerse que el acusado se haya aventurado a expresar indignación contra Su majestad real personalmente.”⁴⁴

La obra de Würzer no era intrínsecamente peligrosa, ya que sólo amenazaba con animar a otros a no respetar la autoridad, pero aun la amenaza de irrespetuosidad contenía el peligro. Prusia era una sociedad mayormente agraria y no había desarrollado una fuerza policial que pudiera mantener el orden, especialmente en el campo.⁴⁵ Por lo tanto, como la élite formaba parte de la autoridad estatal, Von Carmer tenía un interés directo en mantener el respeto público a los legisladores en general tanto como fuera posible.

Aquí es donde podemos ver la complejidad de la política prusiana. La decisión de Von Carmer imponía disciplina sobre Würzer al tiempo que establecía

⁴³ *Vollständige Sammlung*, p. 141.

⁴⁴ *Ibid.*, 144.

⁴⁵ Alf Lüdtke, “Gemeinwohl”, en *Polizei und “Festungspraxis”. Staatliche Gewaltsamkeit und innere Verwaltung in Preussen, 1815-1850*, Göttingen, 1982.

los límites apropiados de la libertad. Esto era posible porque la condena era más social que legal: uno de los ilustrados (*Gebildeten*) que acusaba a otro de atrevimiento. La posición de Von Carmer también evidencia el intento de aislar a la ilustración del asunto. El veredicto señala que Würzer escribió el libro solo, sin ayuda externa, citando expresamente los testimonios de Johann Erich Biester y Marcus Herz, miembros del círculo ilustrado de Berlín, quienes habían negado todo conocimiento del libro. Al argumentar que Würzer había trabajado sin ayuda ni consejo, Von Carmer exoneraba a la vez al autor y a la élite berlinesa.

La conclusión inevitable fue que Würzer era culpable de no haber aprendido lo suficiente de las Luces. Le había enviado el libro al rey irresponsablemente, por ignorancia, y Von Carmer agregaba: “Por cierto, esta irresponsabilidad era más merecedora de castigo por la dedicatoria al Rey y por hablarle al monarca directamente. Cualquiera que se dirija a otra persona debe mostrar en su forma de hablar mayor respeto del que usaría en otro caso.”⁴⁶

Con esta cita retorno a mis comentarios anteriores sobre la ambivalencia de la esfera pública prusiana respecto del poder. La relación del poder con lo público era un tema delicado, dado que el rey podía, si lo deseaba, limitar la libertad de prensa. De todas maneras, al hacer notar que el acusado ignoraba la enorme responsabilidad que acompañaba al derecho de debatir libre y abiertamente, Von Carmer también preparaba la siguiente parte de su dictamen.

La decisión de Von Carmer fue, en varios aspectos, una defensa de la idea prusiana de la ilustración cortés.⁴⁷ Este enfoque prusiano es distintivo, porque era liberal y conservador al mismo tiempo. Por un lado, Von Carmer dejó claro que el rey era inaccesible para la esfera pública. Esta era una posición ilustrada conservadora. La esfera pública nunca había sido un lugar para palabras fuertes, ni dirigidas al rey ni a otra persona educada (*Gebildeter*), porque había que mantener al pueblo calmo y pacífico. Por otro lado, haciendo énfasis en la cortesía, la

⁴⁶ *Vollständige Sammlung*, p. 155.

⁴⁷ Para otras concepciones de la ilustración cortés véanse: Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, 1994, y J.G.A. Pocock, “Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England”, en *Leta Dei Lumi*, Nápoles, 1985. También, Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, Princeton, 1985.

atención se alejaba del insulto al honor real y la ofensa pasaba a ser una falta a las reglas de la cortesía. El lado liberal de las Luces quería mayor espacio para el debate libre, pero aborrecía el debate que no estaba sujeto por reglas racionales. Así, el rey dejó de ser el acusador, sólo para ser reemplazado por una élite ofendida.

Von Carmer completó su argumento al acusar a Würzer de ignorancia de las reglas. El escritor no podía albergar las malignas intenciones de que lo acusaban los cargos originales, porque nadie le había enseñado cómo comportarse. Como sus hermanos, Von Carmer sostenía que los participantes del debate público debían aprender a debatir civilizadamente.⁴⁸ Las bases sociales de esta posición quedaron claras en la respuesta de Von Carmer ante un obstáculo potencial: el tío de Würzer le había advertido que no le enviara el libro al rey. Este hecho inconveniente amenazaba con sacudir el artificio legal de Von Carmer, pero respondió con la marginalización social. Escribió: “El hecho de que [Würzer] ignorara las advertencias del inculco jardinero Würzer [el tío] no puede hacer sus acciones más mercedoras de castigo.”⁴⁹

Así, Von Carmer revelaba cuán exclusivo era el club ilustrado en Alemania. Es razonable asumir que hacer caso omiso de una advertencia evidencia conocimiento e intención, lo cual justifica una sentencia más dura, pero en este caso la advertencia provenía de un jardinero —claramente lejos del club de los ilustrados—, lo que permitía que Von Carmer no la tomara en cuenta. De hecho, Würzer fue absuelto por no escuchar el consejo de un jardinero, dado que una persona así no tenía validez ante una corte ilustrada.

Considerando la difícil posición de Von Carmer, su decisión en el caso Würzer es una obra maestra. Von Carmer no podía absolver al acusado porque el rey vigilaba de cerca. Tampoco podía castigarlo duramente porque los iluministas vigilaban con igual celo. Condenar a Würzer por cargos menores, y por razones sociales, fue el golpe maestro. Von Carmer logró condenar y no condenar al mismo

⁴⁸ Eckhart Hellmuth, “Aufklärung und Pressefreiheit: Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784”, en *Zeitschrift für Historische Forschung* 9, 1982, pp. 315-345. Para tener una perspectiva contemporánea, véase Wilhelm Abraham Teller, *Wohlgemeinte Erinnerungen an Ausgemachte aber doch leicht zu vergessende Wahrheiten auf Veranlassung des Königl. Edicts die Religionsverfassung in den preussischen Staaten betreffend und bey Gelegenheit einer Introductionspredigt von D. Wilhelm Abraham Teller*, Berlín, 1788.

⁴⁹ *Vollständige Sammlung*, p. 155.

tiempo al darles oportunidad a todas las partes de que interpretaran la decisión como una victoria propia. La belleza de esta deliberada vaguedad es evidente en la sentencia de seis semanas de cárcel y una multa de 50 táleros. La multa cubría los honorarios que Würzer había recibido por su libro, evitando cualquier ganancia producto de su desvergüenza. Incluso, como Würzer ya había pasado seis semanas en prisión, la sentencia era aun más conveniente. Würzer fue inmediatamente liberado.

Miembro de la ilustración y funcionario, Von Carmer tuvo que conciliar dos objetivos rivales y, en un punto, incompatibles. La ilustración prusiana reclamaba mayor autonomía, pero la autonomía iba acompañada del orden. Es así que el texto de Von Carmer representa un intento de garantizar la libertad de los individuos *educados* para debatir *responsablemente*. Esta es la verdadera importancia del uso que Von Carmer hace del concepto de conciencia. Würzer tenía la libertad de mantener creencias distintas a las de cualquier otro, pero el Estado (y la ilustración) tenía derecho a asegurar que el tono de su disenso fuera el apropiado en el contexto social y político. En este caso, la estructura de la esfera pública prusiana ordenó una absolución legal que fue apoyada por una condena social.

CONCLUSIONES

En este ensayo he intentado demostrar que la autonomía era un concepto que implicaba otros en la Prusia del siglo XVIII. Cuando Kant, por ejemplo, reclamó mayor libertad para los hombres, quería decir para los hombres con educación. El Estado se apartaría de un área particular de la esfera pública sólo si la gente de esa área demostraba que eran capaces de mantener el orden sin la interferencia estatal. Pero hasta que ese tiempo llegara, la interferencia del Estado no sólo sería una necesidad desafortunada, sino también un componente necesario de las Luces. El famoso argumento de Kant en “¿Qué es la ilustración?”, es que Federico II toleraba el debate libre sobre religión basándose en el conocimiento certero de que tal debate estaba controlado por la élite a través de un ejército de predicadores y filósofos que mantenían al pueblo bajo control. Así, el didacticismo (por no mencionar la pedantería) de la ilustración alemana fue una derivación de la asociación entre libertad y control social de Alemania en el siglo XVIII. El Estado

proveería a las Luces de las herramientas para mantener el orden. En retribución, la ilustración proveería al Estado de gente ilustrada y amante del orden.

La élite prusiana no era intrínsecamente opuesta a la interferencia del Estado en la vida pública; solamente insistía en que no interfiriera con la gente que *merecía* la libertad. Como Wilhelm von Humboldt escribió en *Sobre la religión*: “No debería juzgarse una acción antes de examinar las capacidades físicas, intelectuales y morales del actor.”⁵⁰ El énfasis de Humboldt en la capacidad moral del actor revela una vez más la manera en que el antiguo encuentro de Alemania con la conciencia moldeó su idioma político: la defensa del individuo contra el control estatal está formulada en términos tomados del debate religioso.⁵¹ Esto significa que cuando un individuo se enfrentaba al Estado, su nivel de mérito determinaba sus derechos y libertades. Cuanto más meritosa fuera una persona —o un pueblo—, menos necesaria sería la intervención del Estado en lo que se habría convertido en un asunto interno.

El Estado prusiano y su público establecieron una relación complicada y simbiótica. En un momento dado, los más ilustrados podían reclamar disciplina para aquellos que amenazaban la libertad de la élite, y en otro podían favorecer mayores libertades para ellos mismos. Johann Fichte constituye un buen ejemplo. En 1788 escribió un texto en apoyo al edicto sobre religión, en el que argumentaba que Federico Guillermo II estaba actuando como un padre para su pueblo.⁵² Fichte nunca publicó el texto original, pero tres años más tarde dio a la prensa una versión revisada donde tomó la posición contraria, sosteniendo que los príncipes europeos estaban coartando la libertad de pensamiento.⁵³ ¿Qué había sucedido? Anthony LaVopa sugirió que Fichte estaba disgustado porque el Estado sajón había censurado una de sus obras.⁵⁴ Una cosa era poner en su lugar al pue-

⁵⁰ Humboldt, *Werke*, vol. I, p. 16.

⁵¹ Kittsteiner, *Entstehung*.

⁵² Johann Gottlieb Fichte, “Zuruf an die Bewohner der preussischen Staaten veranlasst durch die freimüthigen Betrachtungen und ehrerbietigen Vorstellungen über die neuen preussischen Anordnungen in geistlichen Sachen”, en Johann Gottlieb Fichte, *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reinharth y Hans Jacob Lauth (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, vol. II, pp. 186-197. (GA.)

⁵³ Johann Gottlieb Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*, Heliopolis, s.f. Reimpresión en GA, vol. I.

⁵⁴ Anthony J. LaVopa, *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, 2001.

blo y otra muy diferente meterse con el honor de un *Gebildeter*. Así, al menos un caso, el elitismo social de la ilustración prusiana había sido transformado en una ideología revolucionaria.

El cambio de postura de Fichte denuncia las profundas tensiones que existían en todo el proyecto de la ilustración prusiana. La autonomía y el control estatal iban de la mano en Prusia en el siglo XVIII, y el debate público era sobre cuán estrecha debía ser la relación, no sobre si debía existir. Respecto de los temas historiográficos más amplios con que comienza este artículo, la contextualización de la autonomía sugiere dos implicaciones. Primero, el edicto sobre religión no representó *el fin* de las Luces, sino que fue *un fin* en sí mismo.⁵⁵ Es decir, el control de la población por medio de edictos estatales era un resultado legítimo de conceptos profundamente enraizados en la visión del mundo “ilustrado”. Segundo, aquellos que criticaron el edicto no reaccionaban en oposición al contra-iluminismo, sino más bien rompían con la corriente principal de la ilustración prusiana. El romance entre la autonomía y el orden había terminado, y la ilustración misma era la culpable. ❧

⁵⁵ Sobre el fin de la ilustración, véase Lestition, “Kant”.

Orígenes revolucionarios de los derechos humanos

Lynn Hunt*

Los derechos humanos son la *lingua franca* de la discusión política moderna actual. Constituyen uno de los pocos fundamentos morales y políticos ampliamente compartidos por la autoridad secular. Pero, ¿qué clase de reclamación representan precisamente? Cuando la Comisión para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas preparó la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, los delegados sabiamente evitaron abundar en reclamaciones filosóficas acerca de la fundamentación de los derechos humanos. Según explicó Jacques Maritain, uno de los líderes del Comité sobre las Bases Teóricas de los Derechos Humanos de la UNESCO, “estamos de acuerdo acerca de los derechos, pero con la condición de que nadie nos pregunte por qué”.¹

En el siglo XVIII, cuando la concepción de los derechos humanos adoptó por primera vez su forma moderna, los exponentes de los derechos humanos hablaron más resueltamente. Como proclamó la Declaración de Independencia norteamericana de 1776, “Sostenemos como evidentes estas verdades, que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables”. Quiero enfocarme aquí en la reclamación de lo evidente, en parte porque creo que continúa proporcionando los fundamentos implícitos en la reclamación de los derechos.

El preámbulo de la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas comienza con las siguientes palabras: “Considerando que la libertad, la

* Traducción de Marta Gegúndez.

¹ Según se cita en Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Nueva York, Random House, 2001, p. 77.

justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. ¿No es también esta aseveración una reclamación que parte de la evidencia? Podríamos recordar que la locución legal “Considerando” significa literalmente “Siendo un hecho que”. En consecuencia, el “considerando” que aparece en la Declaración de 1948 constituye asimismo una reclamación de la evidencia.

Mi discurso debe por necesidad repasar rápidamente algunos temas históricos y filosóficos de peso. No me es posible hacer justicia a la larga historia de los derechos legales y políticos en Occidente que se remonta a fuentes griegas y romanas y continúa desarrollándose a través de la edad media hasta los albores de la Europa moderna. Aunque reconozco la importancia de dichas fuentes, quiero argüir que los “derechos humanos” son una invención relativamente reciente (datan de la segunda mitad del siglo XVIII) y que su invención depende de las revoluciones. Puesto que se piensa que los derechos humanos son la piedra angular del liberalismo y del gobierno constitucional, es importante que nos acordemos de que tienen orígenes revolucionarios. Muchos investigadores convienen en que, por ejemplo, un primer paso importante para el desarrollo de un concepto de los derechos humanos lo dio a principios del siglo XVII el filósofo holandés Hugo Grocio cuando definió los “derechos naturales” como algo que se autoposee y que es concebible separadamente de la voluntad de Dios. Sugirió que la gente podía usar sus derechos –sin la ayuda de la religión– para establecer los fundamentos contractuales de la vida social.² Grocio desarrolló sus ideas en medio de la revolución holandesa para independizarse de los españoles. Otros pasos importantes se dieron durante la revolución inglesa de los años 1640 por los niveladores, y durante la Revolución Gloriosa de 1688.

Pero los “derechos naturales” no se convirtieron en los “derechos del hombre” (es decir, en los verdaderos derechos humanos) sino hasta que se universa-

² En cuanto a la autoposesión, véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Para una discusión especialmente clara de la secularización de la ley natural, véase Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1996, p. 29. También Léon Ingber, “La Tradition de Grotius. Les Droits de l’homme et le droit naturel à l’époque contemporaine”, en *Cahiers de philosophie politique et juridique*, núm. 11, “Des Théories du droit naturel”, Caen, 1988, pp. 43-73.

lizaron.³ La Declaración de Derechos inglesa de 1689 hacía referencia a los “antiguos derechos y libertades” establecidos por la ley inglesa, que se derivaron de la historia inglesa. Ésta no declaró la *igualdad*, *universalidad* o *naturalidad* de los derechos, requisitos esenciales todos para un concepto de “derechos humanos”. En contraste, la Declaración de Independencia norteamericana de 1776 y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa de 1789, reclamaban un derecho de la revolución para establecer o restablecer los derechos naturales, iguales y universales de los individuos, y ambas vinculaban la legitimidad del gobierno a la garantía de los derechos naturales individuales.⁴ En otras palabras, en algún momento entre 1689 y 1776 los derechos que habían sido vistos como los derechos de algunas personas en particular –los ingleses nacidos libres– se transformaron en derechos naturales universales, los “droits de l’homme” franceses, o “derechos del hombre”.

El reclamo de la evidencia de los “derechos naturales” se hizo en términos particularmente contundentes en el artículo de Diderot de 1755 sobre el *droit naturel* en la *Encyclopédie*: “LEY NATURAL (DERECHO). El uso de este término es tan familiar que casi no hay nadie que no estuviera convencido en su interior de que la cosa le es obviamente conocida. Ese sentimiento interior es común tanto al filósofo como al hombre que no ha reflexionado en lo absoluto.”⁵

Esta breve cita va al centro de la principal paradoja de los derechos humanos: la creencia en ellos reside en su evidencia, que sólo puede probarse al creer en ellos. La creencia es no obstante poderosa por su fundamento tautológico: “casi no hay nadie que no estuviera convencido en su interior de que la cosa le es obviamente conocida”. O “sostenemos como evidentes estas verdades”. La eviden-

³ Mis incursiones narrativas se oponen a la sugerida por David Armitage, quien arguye que los derechos naturales individuales adquirieron prominencia política en las revoluciones norteamericana y francesa precisamente a medida que sus “apuntalamientos filosóficos” en la filosofía de la ley natural se derrumbaban. “The Declaration of Independence and International Law”, en *The William and Mary Quarterly*, 3ª serie, 59, 2002, pp. 39-64, especialmente las páginas 54-55. Yo arguyo que los derechos naturales se convierten en derechos humanos, y que los derechos humanos se justifican por los sentimientos internos más que por la ley natural.

⁴ Sobre la diferencia entre la Declaración de Independencia norteamericana y la Declaración de Derechos inglesa de 1689 véase Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, especialmente las páginas 3-25.

⁵ Denis Diderot y Jean Le Rond d’Alembert (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts, et des métiers*, 17 vols. (1751-1780), vol. 5, París, 1755, pp. 115-116.

cia de los derechos naturales explica por qué dependen de las revoluciones más que del desarrollo continuo. Debían ser descubiertos, pero tenían que estar ya presentes. Su existencia no se prueba o refuta por su formulación explícita en la tradición legal, sino por su consonancia con el “sentimiento interior” de cada individuo, como lo planteó Diderot. Thomas Jefferson nunca ofreció una justificación para su reclamación de la evidencia; si lo hubiera hecho, habría admitido implícitamente que los derechos no eran, de hecho, evidentes.⁶

Voy a argüir que la credibilidad de los derechos humanos (su evidencia) fluye a partir de nuevas concepciones y prácticas de lo que significa ser una persona en el siglo XVIII. Sólo este nuevo sentido de condición de persona puede explicar lo que Diderot llamó “ese sentimiento interior” que “es común tanto al filósofo como al hombre que no ha reflexionado en lo absoluto”. Este nuevo sentido de la condición de persona explica por qué Jefferson pudo decir “Sostenemos como evidentes estas verdades” sin provocar desacuerdos ni en el Comité de los Cinco, encargado de redactar la Declaración, ni con los delegados al Segundo Congreso Continental que revisaron extensivamente su redacción. Su reclamación de evidencia aparentemente resonó en cada pecho.⁷

Puesto que mi formación es de historiadora, quizá no les sorprenda que mi argumento dependa de fijar un momento relativamente preciso para el surgimiento de los derechos humanos. Diderot evocó la evidencia de los “derechos naturales” en 1755, pero no hizo la reclamación en cuanto a la igualdad y la universalidad de los derechos. La reclamación en este sentido –que los derechos resultan de la humanidad inherente e inalienable del hombre (no de la condición social, la religión o la nacionalidad)–, sólo llegó con los “derechos del hombre”, *les droits de l’homme*. El primer uso que he encontrado del término “derechos del hombre” aparece en *El contrato social*, de Rousseau, de 1762.⁸ Sea o no Rousseau

⁶ E impresionantemente, los oponentes al reclamo de la evidencia, como Bentham, sólo se precipitaron para señalar sus opiniones en reacción con las revoluciones norteamericana y francesa. Bentham reaccionó en contra de ambas. Armitage, pp. 53-54.

⁷ El borrador y sus enmiendas están reimpresas en Pauline Maier, *American Scripture: Making the Declaration of Independence*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1997, pp. 236-241.

⁸ <http://humanities.uchicago.edu/ARTFL/ARTFL.html>. ARTFL incluye una selección de textos mayoritariamente canónicos desde la edad media hasta el presente; no tiene todos los textos en lengua francesa. No obstante, puesto que incluye textos completos, es un maravilloso recurso para rastrear los cambios en la lengua.

el único creador (y Rousseau no fue conocido por hacer de los derechos individuales la piedra angular de su política), la frase parece entrar en el discurso intelectual alrededor de ese momento preciso. Las *Mémoires secrets* de Bachaumont tienen la siguiente entrada para el 13 de junio de 1763:

Los actores de la *Comédie française* representaron hoy, por primera vez, *Manco*, de la que hablamos previamente [una obra sobre los incas del Perú]. Es una de las tragedias peor construidas. Hay un papel en ella para un salvaje que podría ser muy bello; el personaje recita en verso todo lo que hemos leído disperso por ahí sobre los reyes, la libertad, los derechos del hombre, en *The Inequality of Conditions*, en *Émile*, en *El contrato social*.⁹

Aunque la obra no usa la frase “derechos del hombre” (*Manco*, jefe de los incas, hace referencia a *le titre et les droits de notre être* [el título y los derechos de nuestro ser], ésta ya había entrado en el discurso. Y sí parece ser el caso que “derechos del hombre” haya aparecido súbitamente y con poca definición de su contenido real (Rousseau no ofrece una definición). La mayoría de los que usaban la frase entre los años 1770 y 1780, como d’Holbach o Mirabeau, hacían referencia a los derechos del hombre como si fueran obvios y no necesitaran justificación o definición (en otras palabras, eran evidentes). D’Holbach argüía, por ejemplo, que si los hombres temieran menos a la muerte, “los derechos del hombre se defenderían con mayor valentía”. Mirabeau denunció a sus perseguidores, quienes no tenían “ni carácter ni alma, porque no tenían idea alguna de los derechos de los hombres”.¹⁰ Desde luego, ni d’Holbach ni Mirabeau –ni nadie más al respecto–, ofreció una lista precisa de esos derechos antes de 1776 (la fecha de la Declaración de Derechos de Virginia, de George Mason) y 1789 (la Declaración francesa).

Así que en algún momento alrededor de los años 1750 y 1760, los “derechos del hombre” empezaron a parecer evidentes. ¿Qué había pasado? Aquí es donde entran en mi exposición las cambiantes concepciones y prácticas de la condición

⁹ *Mémoires secrets pour servir à l’histoire de la République des lettres en France, depuis MDCCCLXII jusqu’à nos jours*, Londres, 1780, reimp. 1970, vol. 1, p. 230.

¹⁰ P.H. D’Holbach, *Système de la Nature*, 1770, Londres, 1771, p. 336, y H. Comte de Mirabeau, *Lettres écrites du donjon*, 1780, París, 1792, p. 41.

de persona. Los filósofos morales han reconocido por mucho tiempo que los derechos dependen de una noción de autonomía moral. De acuerdo con lo que sostiene el filósofo Charles Taylor, “Hablar de derechos universales, naturales o humanos es conectar el respeto a la vida y a la integridad humanas con la noción de autonomía. Es concebir a la gente como cooperadores activos en el establecimiento y el aseguramiento del respeto que se les debe”.¹¹ El filósofo moral J.B. Schneewind ha rastreado lo que llama *The Invention of Autonomy* [La invención de la autonomía]: “La nueva perspectiva que surgió a finales del siglo XVIII –afirma Schneewind– se centró en la creencia de que todos los individuos normales son igualmente capaces de vivir juntos en una moralidad de autogobierno.”¹² Lo abstracto de estas afirmaciones oculta la paradoja más perturbadora de los derechos humanos: en el siglo XVIII (y en realidad hasta el presente) no se imaginaba a toda la “gente” como igualmente capaz de autonomía moral. Si los que proponían los derechos humanos universales, iguales y naturales excluían no obstante a algunas categorías de gente del ejercicio de esos derechos, era principalmente porque los veían como no completamente autónomos: los esclavos, los niños y los enfermos mentales más obviamente, pero casi igualmente obvio para la gente del siglo XVIII, los sirvientes, los que no tenían propiedades y las mujeres.

Los historiadores, los estudiosos de las ciencias políticas y los críticos literarios han dedicado tiempo y energía considerables a exponer las maneras en que la gente del siglo XVIII (tanto mujeres como hombres) podían pasar por alto las contradicciones entre la supuesta universalidad de los derechos y las prácticas excluyentes que seguían en vigor. Aunque esto es sin duda saludable, el proceso general de desenmascaramiento ha oscurecido el radicalismo fundamental de la concepción en primer lugar. ¿Cómo se arraigó esta noción de autonomía en el siglo XVIII y cobró tanta fuerza que los revolucionarios franceses encontraron finalmente imposible, por ejemplo, negar los derechos a los judíos o a los esclavos? En 1791 el gobierno revolucionario francés otorgó derechos iguales a los judíos, y en 1794 abolió oficialmente la esclavitud. Sin una concepción de los derechos na-

¹¹ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 12.

¹² J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 4.

turales, iguales y universales, tales decisiones nunca se habrían tomado; en efecto, las cuestiones nunca se habrían planteado en primer lugar.

La creencia en la evidencia de los derechos humanos de los individuos autónomos dependía no sólo de los cambios en la filosofía moral en los siglos XVII y XVIII, sino también de cambios más sutiles en la percepción de los cuerpos y los egos. Una noción de la autonomía moral individual requiere dos conjuntos de desarrollo relacionados: un creciente sentido de la separación y del carácter sagrado de los cuerpos humanos (tu cuerpo es tuyo y mi cuerpo es mío por autoposesión y ambos debemos respetar el espacio delimitado de los cuerpos del otro), y un creciente sentido de empatía entre las psiques a través del espacio (somos iguales de alguna manera fundamental). Para ser autónoma, una persona tiene que estar legítimamente separada y protegida en su separación, pero para que los derechos vayan junto con esa separación corporal, la mismidad de una persona debe ser apreciada de alguna manera más afectiva o emocional. Los derechos humanos dependen tanto de la autoposesión como del reconocimiento de que todos los demás se autoposeen igualmente; el desarrollo incompleto de esto último, desde luego, es lo que da lugar a todas las desigualdades de los derechos que nos han preocupado desde el siglo XVIII.

Algunos de los desarrollos que contribuyen a crear la separación y la empatía son indudablemente de largo plazo: la separación del individuo de las redes de la comunidad de modo que se convierta en un agente independiente de su propio destino, incluso las mujeres; el surgimiento del umbral de la vergüenza en lo relacionado con las funciones corporales y el creciente sentido del decoro corporal (dormir solo o sólo con el cónyuge en la cama, usar utensilios, no tirar la comida en el piso o limpiar las excreciones corporales en la ropa); el desarrollo de las nociones de interioridad y profundidad de la psique del alma cristiana a la conciencia protestante, a las nociones del siglo XVIII de *sensibilité*—todas tienen lugar a lo largo de varios siglos—.

Pero algunas cosas suceden con bastante rapidez en el siglo XVIII: las audiencias empiezan a ver representaciones teatrales o a escuchar música en silencio; la pintura de género y los retratos empiezan a desplazar a los grandes lienzos mitológicos e históricos de la pintura académica; la tortura como parte del proceso judicial y las formas de castigo corporal más extremas llegan a parecer incepta-

bles; la autoridad absoluta de los padres sobre los hijos cae bajo intenso escrutinio; las novelas y los periódicos proliferan. Todos estos elementos contribuyen de una manera u otra a crear un sentido de la separación y de la autoposición de los propios cuerpos individuales, y a la posibilidad de la empatía entre psiques separadas que se consideraban como semejantes de alguna manera fundamental.

Unos cuantos ejemplos de la historia francesa tendrán que ser suficientes para subrayar la magnitud del cambio en las experiencias de los cuerpos y los egos en el siglo XVIII. La tortura para extraer la confesión de culpabilidad (la *question préparatoire*), aunque no muy usada en el siglo XVIII, persistió como parte del código penal hasta 1780; la tortura inmediatamente previa a la ejecución para extraer los nombres de los cómplices (la *question préalable*) se usaba más frecuentemente y no se abolió hasta 1788.¹³ Bajo la ley del Antiguo Régimen, la pena de muerte podía infligirse de cinco maneras diferentes: por extracción y descuartizamiento, por quema en la hoguera, por la rueda de despedazar, por ahorcamiento y por decapitación. La extracción y la quema en la hoguera cayeron en desuso en el siglo XVIII, excepto en algunos casos notorios, pero lo que los reformadores llamaban formas crueles de castigo persistieron hasta que los revolucionarios las reemplazaron todas con una forma de pena de muerte, la guillotina.¹⁴ La tortura y el castigo cruel llegaron a parecer incompatibles con los individuos dueños de su persona y poseedores de derechos.

Si la cuestión de la tortura corresponde directamente al estatus de los cuerpos, entonces la cuestión de la autoridad paterna corresponde al estatus de la autonomía de los egos en cuanto a la toma de decisiones. Las leyes revolucionarias francesas sobre la paternidad demuestran la profundidad de la preocupación que se sentía acerca de la violación de la autonomía. Los revolucionarios abolieron tanto

¹³ John H. Langbein ha rebatido el “cuento de hadas” que atribuye la abolición de la tortura a la influencia de los escritos de la ilustración en su contra. Aunque su exposición amerita que se le recomiende, ignora el hecho de que la tortura todavía se usaba, particularmente en los casos que captaban más la imaginación de los franceses y los europeos. Es significativo, entonces, que este libro no incluya referencia alguna a los casos que Voltaire hizo famosos, los de Calas y el caballero de la Bare. John H. Langbein, *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Régime*, Chicago, 1976.

¹⁴ Puede encontrarse información útil sobre el uso real de la tortura y las formas de la pena de muerte en Julius R. Ruff, *Crime, Justice and Public Order in Old Regime France; The Sénéchaussées of Libourne and Bazas, 1696-1789*, Londres, 1984.

la primogenitura como las infames *lettres de cachet* en marzo de 1790. En agosto del mismo año, la Asamblea Nacional estableció consejos de familia para oír disputas entre padres e hijos hasta la edad de veinte años, en vez de permitir a los padres el control exclusivo. En abril de 1791 la asamblea decretó que todos los hijos, tanto hombres como mujeres, deberían heredar por igual. En abril de 1792, para citar sólo un ejemplo más, los diputados rebajaron la mayoría de edad a los 21 años y declararon que los adultos ya no podrían estar sujetos a la autoridad paterna.¹⁵ En resumen, los revolucionarios consideraban la autoridad paterna excesiva uno de los temas más importantes que enfrentaban; sentían que era necesario definir y defender cuidadosamente los límites de la autonomía, porque la autonomía individual había llegado a convertirse en materia de controversia a finales del siglo XVIII.

Las nociones de integridad corporal, que hace que la tortura parezca inaceptable, y de la mismidad autónoma, que hace que la autoridad paterna parezca no considerar que los hijos ya no son unos niños, tienen historias que no se diferencian de las de los derechos humanos, con las cuales están tan íntimamente relacionadas. Es decir, los cambios en las perspectivas parecen ocurrir todos a la vez. Véase el ejemplo de la tortura. Entre 1700 y 1750, la mayoría de los usos de la palabra “tortura” en francés se refieren a las dificultades que tiene un escritor para encontrar una expresión afortunada. De este modo, en 1724, Marivaux se refiere a “torturarse la mente para sacar reflexiones”. Esto cambia después de que Montesquieu ataca el uso judicial de la tortura en su obra *El espíritu de las leyes* (1748). En la parte I, libro 6, capítulo 17, Montesquieu anuncia que “Tanta gente inteligente y tantos hombres de ingenio han escrito en contra de esta práctica [la *question*] que no me atrevo a hablar después de ellos”. Luego continúa de una manera un tanto enigmática: “Iba yo a decir que podría ser conveniente para el gobierno despótico, en el cual todo lo que inspire miedo entra más en los resortes del gobierno; iba yo a decir que los esclavos entre los griegos y los romanos [...] Pero escucho la voz de la naturaleza clamando contra mí”.¹⁶ Así que una vez más vemos cuán fundamental es el llamamiento a la evidencia. Después de Mon-

¹⁵ Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, Berkeley, 1992, pp. 40-41.

¹⁶ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, tr. y ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller y Harold Samuel Stone, Cambridge, 1989, pp. 92-93.

tesquieu, Voltaire y muchos otros –especialmente el italiano Beccaria– se alzarían para el ataque. En el curso de la segunda mitad del siglo XVIII la eliminación de la tortura llegó a parecer evidentemente relacionada con los derechos humanos.

Tanto los cuerpos como los egos fueron el sujeto de nuevas disposiciones legales, que han sido interpretadas por el filósofo francés Michel Foucault como que simplemente reemplazan el castigo corporal y la ley jurídica del padre con nuevas y más insidiosas tecnologías psicosociales para producir y controlar simultáneamente a los individuos. Quiero desarrollar un modelo psicocultural menos pesimista que enfatizaría los efectos positivos del descubrimiento de la profundidad psicológica, subrayaría la naturaleza radical del cambio de una legitimidad gubernamental que depende de la validación trascendental proveniente de Dios y de la religión, a una que derive su justificación de la naturaleza interna de los individuos y de su habilidad para crear una comunidad a través del consentimiento, y que resaltaría la fragilidad, la vulnerabilidad y la explosividad de estos nuevos arreglos más que asignarles el papel de poleas en una gran máquina disciplinaria que seguirá trabajando sin importar las intenciones de los individuos.

Mi modelo psicocultural concede mucha importancia a las nuevas formas de la cultura impresa –y especialmente a la novela–, porque hicieron posibles nuevos tipos de identificación psicológica. Benedict Anderson ha dicho que los periódicos y las novelas crearon una “comunidad imaginada” de la cual requiere el nacionalismo para florecer.¹⁷ Estoy más interesada en cómo las novelas, en particular, generaron un nuevo sentido del ego y la empatía entre egos separados a través del espacio. En consecuencia, enfatizo el desarrollo de la “empatía imaginada”, que sirve como fundamento de los derechos humanos más que del nacionalismo.

Los derechos humanos como noción dependen de la identificación empática con los individuos, que ahora se considera que son como *uno* de alguna manera fundamental. Al leer una novela (en el siglo XVIII y no antes), el lector se identificaba con una persona común que le era personalmente desconocida, pero con la cual el lector experimentaba empatía gracias a la forma narrativa misma. Estoy

¹⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1983, especialmente las páginas 25-36.

arguyendo que la novela diseminaba una nueva psicología y un nuevo orden social y político a través de su forma narrativa. Por sus formas de narración, hacía que sirvientas como Pamela, la heroína de la novela de Richardson que lleva ese nombre, fueran iguales o incluso mejores que hombres ricos como el Sr. B. La novela ponía de manifiesto que todas los egos son fundamentalmente semejantes a causa de sus procesos psíquicos interiores (y también mostraba que los egos estaban hechos de procesos psíquicos interiores, es decir, que tenían profundidad); la lectura de una novela llevaba al lector a adentrarse en esos procesos psíquicos y creaba un sentido de igualdad y empatía a través del involucramiento apasionado en la narrativa. ¿Será una coincidencia que las tres novelas de identificación psicológica más importantes del siglo XVIII –*Pamela* (1740) y *Clarisa* (1748) de Richardson, y *Julie* (1761) de Rousseau–, se publicaran en el periodo que precedió inmediatamente a la aparición del concepto de “los derechos del hombre”?

No hay manera fácil ni obvia en que yo pueda “probar” el efecto de las narrativas epistolares en la gente del siglo XVIII, mucho menos en sus concepciones de los derechos. Sí sabemos que la narrativa se basa en la biología del cerebro y que es crucial para el desarrollo de cualquier noción de mismidad. Los estudios neurocientíficos han mostrado que algunas clases de lesiones cerebrales afectan la comprensión de la narrativa, y los neurocientíficos parecen estar de acuerdo con Freud –aunque inadvertidamente– en que la narrativa es crucial de alguna manera para el sentido del ego. Con frecuencia se afirma que lo que se llama “modelar la mente de otro”, o la “teoría de la mente” –la base necesaria para la empatía–, es una innovación evolutiva en los humanos. Pero la mismidad sigue siendo notablemente recalcitrante al estudio neurocientífico, por la sencilla razón de que, como lo explica un artículo reciente, “el sistema nervioso no es capaz de detectar la activación del modelo del ego como tal”.¹⁸ Entiendo que esto significa que la mismidad está fenomenológicamente presente en la mente, pero que es indetectable como tal en el cerebro. Aunque la mayoría de los psiquiatras e incluso algunos neurocientíficos estarían de acuerdo en que el cerebro se construye tanto social como biológicamente, es decir que la vida familiar y los contextos social y

¹⁸ Kai Voigeley, Martin Curten, Peter Falkai y Wolfgang Maier, “Essential Functions of the Human Self Model are Implemented in the Prefrontal Cortex”, en *Consciousness and Cognition*, 8, 1999, pp. 343-363, cita de la p. 345.

cultural tienen efectos en cómo se desarrolla el cerebro a lo largo del tiempo, todavía sabemos muy poco acerca de la historia de la condición de persona, especialmente en el nivel cultural general. No estoy segura de que sepamos siquiera que podría haber una historia de la condición de persona.

Traigo a colación el controvertido tema de la neurociencia –que puede parecer fuera de lugar en un discurso como el mío–, porque mi argumentación depende, creo, de la noción de que la lectura de novelas epistolares tenía efectos somáticos que se traducían en cambios cerebrales a través de la “plasticidad sináptica” y volvían a salir como conceptos nuevos acerca de la organización de la vida social y política. En otras palabras, la lectura de novelas creaba nuevas experiencias individuales (la empatía) que a su vez hacían posibles nuevos conceptos sociales y políticos (los derechos humanos). Puesto que mi propia disciplina, la historia, ha desdeñado por tanto tiempo cualquier forma de argumento psicológico (nosotros los historiadores hablamos con frecuencia del reduccionismo psicológico, pero jamás del reduccionismo sociológico o cultural), ha pasado por alto en gran parte la posibilidad de esta clase de argumentación que depende de una historia de la condición de persona. Ha dejado el campo a los críticos literarios, muchos de los cuales han sucumbido, ellos mismos, al construccionismo social y cultural que prevalece actualmente en las humanidades.

Mi propia argumentación podría parecer como una especie de construccionismo cultural –después de todo, estoy proponiendo que una nueva forma cultural, la novela, crea una experiencia psicológica nueva, la “empatía imaginada”–. Aunque ustedes deben ser los jueces finales, me veo a mí misma como tratando de desprenderme de las garras de la contextualización social reductiva desviando nuestra atención de lo que tiene lugar en las mentes individuales. El cambio social y político –los derechos humanos– sobreviene porque muchos individuos tienen experiencias similares, no porque todos están en el mismo contexto social, sino porque a través de las interacciones de unos con otros (y con su lectura) crean realmente un nuevo contexto social. En resumen, insisto en que cualquier exposición de cambio histórico debe al final dar cuenta de la alteración de las mentes individuales.

Pero me estoy volviendo abstracta y programática. ¿Qué quiero decir exactamente? Los hombres y las mujeres por separado leían las novelas epistolares, y a

través de su identificación, especialmente con las principales heroínas femeninas de las tres novelas que mencioné, aprendían a experimentar empatía con gente común que no conocían personalmente. Este proceso de aprendizaje se activaba con las sensaciones corporales que obtenían a través de la lectura; aprendieron que la sociedad se construía a través de roles sociales; que la identidad individual no se determinaba completamente por los roles sociales (Pamela podía ser más noble que el Sr. B. a pesar de su estatus de sirvienta); que la mismidad dependía de cualidades de interioridad; que todos los egos tenían interioridad, y consecuentemente, que todos los egos eran iguales en algún sentido por su semejanza en la posesión de la interioridad.

Hay, desde luego, una paradoja importante en las tres novelas que he señalado. En ellas, la obsesión del siglo XVIII con la libertad y la represión —con la autonomía como una nueva característica de la vida social—, gira alrededor de personajes femeninos creados por autores masculinos. Había personajes masculinos importantes, tales como Robinson Crusoe y Tom Jones, y había muchas autoras prolíficas. Pero las figuras icónicas de identificación psicológica intensa eran estos tres personajes femeninos. Los hombres se identificaban con su suerte tanto como las mujeres. Por las cartas a los autores sabemos que los hombres de clase alta, incluso oficiales del ejército, se identificaban intensamente con estas mujeres. Uno llamado Louis François, oficial del ejército retirado, le escribió a Rousseau: “Ha hecho usted que me vuelva loco por ella [Julie]. Imagine usted entonces las lágrimas que su muerte debe de haberme arrancado [...] Nunca había llorado lágrimas tan deliciosas. Esa lectura creó un efecto tan poderoso en mí que creo que habría muerto gustoso durante ese momento supremo”.¹⁹ De manera similar, C. J. Panckoucke, el futuro editor, relató: “Sentí pasar por mi corazón la pureza de las emociones de Julie.”²⁰ Lo que llamo identificación conducente a la empatía tuvo lugar a través de las líneas de género. Los lectores no se identificaban sólo con Saint Preux, mucho menos con Wolmar o con el padre de Julie. Se identificaban, como lo hacían las lectoras, con Julie misma. Aparentemente, las antinomias de

¹⁹ Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, 1948, cita de la p. 243.

²⁰ Claude Labrose, *Lire au XVIII^e siècle: la Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, Lyon, 1985, citas de la p. 96.

autonomía y dependencia, libertad y represión se experimentaban más intensamente por la vía de los personajes que sólo podían aspirar a la autonomía y en realidad nunca lograrla por completo, es decir, las mujeres. En esta paradoja se ocultaba un problema: si se podía demostrar que las mujeres eran tan nobles, tan intensamente humanas, y estaban tan deseosas de la libertad, ¿cómo podían entonces ser privadas de sus derechos? Los hombres, y también las mujeres, dedicarían un gran esfuerzo a dar una respuesta a lo largo del siglo XIX y gran parte del XX.

La gente del siglo XVIII no trazaba una conexión explícita entre la lectura de novelas y los derechos humanos, pero sí ofrecía algunas yuxtaposiciones reveladoras. Diderot, por ejemplo, no dio las fuentes de su referencia a “este sentimiento interior” en su artículo sobre el derecho natural, pero sí escribió un elogio de Richardson a la muerte de éste en 1761.²¹ Aunque Diderot comparaba a Richardson con Moisés, Homero, Eurípides y Sófocles, dedicó la mayor parte del elogio que publicó a enfocarse precisamente en lo que he denominado el proceso de identificación. De acuerdo con Diderot, las novelas de Richardson fuerzan al lector a imaginar que está presente en la acción: “Uno adopta, a pesar de todas las precauciones, un papel en sus obras, lo lanzan a uno a la conversación, uno aprueba, culpa, admira, se irrita, se siente indignado. ¡Cuántas veces no me sorprendí yo mismo, como sucede con los niños a quienes se lleva al teatro por primera vez, gritando: ‘No le vayas a creer, te está engañando... Si vas allá, estarás perdido!’.” La narrativa crea la impresión de que uno está presente, y Diderot prosigue: “éste es mi mundo, no un país lejano, distante, no una localización exótica, no un cuento de hadas [...] Sus personajes están tomados de la sociedad común [...] las pasiones que describe son las que siento en mí mismo.”

Diderot no usa los términos identificación o empatía, pero me parece que proporciona una descripción forzosa de ellos. Uno se reconoce en los personajes, imaginativamente salta en medio de la acción, experimenta los mismos sentimientos que están sintiendo los personajes. En resumen, aprende a sentir empatía con alguien que no es uno mismo y nunca le será directamente accesible (a di-

²¹ No se sabe cuándo leyó Diderot por primera vez a Richardson. Las referencias a él en la correspondencia de Diderot empiezan a aparecer en 1758. Ya en 1753, Grimm se refería a Richardson en su correspondencia. June S. Siegel, “Diderot and Richardson: Manuscripts, Missives, and Mysteries”, en *Diderot Studies*, 18, 1975, pp. 145-167.

ferencia, digamos, de los miembros de su familia), y sin embargo, con alguien que de alguna manera imaginativa también es uno mismo (siendo esto un elemento crucial en la identificación). Esto explica por qué Panckoucke le escribió a Rousseau: “Sentí pasar por *mi* corazón la pureza de las emociones *de Julie*.”

La empatía depende de la identificación (este es un tópico muy amplio tanto intelectual como psicoanalíticamente, pero no puedo extenderme sobre él). Diderot reconoce que la técnica narrativa de Richardson lo arrastra ineluctablemente a esa experiencia. Es una especie de invernadero de aprendizaje emocional: “En el espacio de unas cuantas horas pasé por un gran número de situaciones que la vida más larga difícilmente pueda ofrecer a través de toda su duración [...] Sentí que había adquirido experiencia”. Es tanto lo que Diderot se identifica, que se siente desconsolado al final de la novela: “Sentí la misma sensación que sienten los hombres que han estado cercanamente entrelazados y han vivido juntos durante mucho tiempo, y que están ahora a punto de separarse. Al final, súbitamente me parecía que me había quedado solo.”

Esta percepción de la soledad confirma la existencia de la identificación. Muestra que Diderot se ha perdido a sí mismo en la acción y se ha recuperado simultáneamente en la lectura. Tiene mayor sentido de la separación de su ego que antes –ahora se siente solo–, pero también tiene mayor sentido de que los demás también tienen ego. Experimenta, sostendría yo, ese “sentimiento interior” que es necesario para los derechos humanos.

De más está decir que no todos experimentaron ese proceso de identificación. Horace Walpole, por ejemplo, se burlaba de las “tediosas lamentaciones” de Richardson, “que son pinturas de una vida de lujos como las concibe un vendedor de libros, y de los romances como los habría espiritualizado un maestro metodista”.²² No obstante, muchos lectores sí experimentaban la identificación. Justo un mes antes de la aparición de los volúmenes finales de *Clarissa*, Sarah Fielding, la hermana del gran rival de Richardson, publicó un libro en el cual uno de los personajes, el señor Clark, insiste en que Richardson “ha logrado tan bien” pintar las particularidades de cada uno de sus personajes, “que por mi parte estoy tan ín-

²² Según se cita en W.S. Lewis, *The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence*, vol. 22, New Haven, 1960, p. 271 (carta a sir Horace Mann, 20 de diciembre de 1764).

timamente familiarizada con todos los Harlow, como si los hubiera conocido desde la Infancia”. Otro personaje, la señorita Gibson, escribe en una carta sus propias reacciones ante la novela de Richardson: “En verdad, señor, advierte usted, que una Historia contada de esta Manera no puede sino moverse lentamente, que los Personajes pueden ser vistos sólo por aquello que atiende estrictamente al Conjunto; sin embargo el Autor obtiene esta Ventaja al escribir en Presente, como él mismo lo llama, y en primera Persona, que sus Trazos penetran inmediatamente al Corazón, y sentimos todas las Aflicciones que pinta; no sólo lloramos por *Clarissa*, sino con ella, y la acompañamos, paso a paso, a través de todas sus Aflicciones”.²³ Muchos lectores sentían que esas novelas epistolares despertaban sentimientos inusitadamente fuertes en ellos.

Si ustedes se convencen o no con estas atormentadoras referencias sobre el impacto de las novelas, espero al menos haber planteado un tema de reflexión: ¿qué puede explicar el relativamente súbito surgimiento de los derechos humanos en el siglo XVIII? ¿Por qué esta concepción de derechos universales, naturales e iguales “prende” súbitamente a mediados del siglo XVIII? ¿Qué hace que Diderot esté tan seguro de que puede decir del “derecho natural”: “El uso de este término es tan familiar, que casi no hay nadie que no estuviera convencido en su interior de que la cosa le es obviamente conocida.” ¿Qué hace posible que el pastor calvinista Rabaut Saint-Étienne escriba al gobierno francés en 1787 para quejarse de su propuesto edicto de tolerancia para los protestantes como él mismo? Rabaut insistía: “Sabemos hoy lo que son los derechos naturales, y ciertamente otorgan al hombre mucho más que lo que el edicto otorga a los protestantes [...] Ha llegado el tiempo en que ya no es aceptable que una ley niegue manifiestamente los derechos de la humanidad que son muy bien conocidos en todo el mundo.”²⁴

Me ha fascinado este sentido –reconocidamente tautológico– de convicción; la veracidad de los derechos humanos es evidente porque uno siente su verdad en su interior mismo. He estado arguyendo implícitamente que no basta con re-

²³ *Remarks on Clarissa, Addressed to the Author. Occasioned by some critical Conversations on the Characters and Conduct of that Work. With Some Reflections on the Character and Behaviour of Prior's Emma*, Londres, One Shilling, 1749, citas de las pp. 8 y 51.

²⁴ Según se cita en Lynn Hunt (ed.), *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*, Boston, 1996, p. 46.

latar la historia intelectual del concepto de los derechos: quién dijo qué en la teoría de alto nivel como *El contrato social* de Rousseau. De hecho, he estado sugiriendo que la exitosa novela de Rousseau *Julie o La nueva Eloísa* podría incluso ser más importante para el desarrollo de un concepto de los derechos humanos que su con frecuencia mal entendido ensayo político. Esto significa que estoy diciendo que la historia de Rousseau sobre Julie y su amor prohibido podría ser al menos tan importante para desarrollar una noción de los derechos humanos como cualquier otra cosa que Rousseau haya dicho explícitamente acerca de los derechos humanos. Claro está que ustedes podrían quejarse –con justicia– de que estoy tratando de ganar en dos terrenos a la vez. Por un lado, estoy haciendo mucho énfasis en el uso preciso de los términos: ¿cuándo entraron precisamente los *droits de l’homme*, los derechos humanos, en la lengua hablada? Por otro lado, estoy arguyendo que los efectos psicológicos de una narrativa acerca de una mujer y su búsqueda del amor podrían explicar mejor que cualquier otro factor por sí solo la capacidad de esos términos para “prender”, para tener sentido en la lengua hablada, para tener resonancia emocional.

Y de hecho, sí quiero ganar en los dos terrenos. O quizás en muchos terrenos a la vez: estoy arguyendo que el surgimiento de los derechos humanos depende de una conjunción de la historia de los derechos intelectuales y legales de largo plazo, de un desarrollo de actitudes hacia el cuerpo y de experiencias del ego de largo plazo, de unas ideas de la ilustración acerca de la razón, la humanidad y los derechos de mediano plazo, de nuevas formas impresas con su impacto en esas experiencias del ego y del cuerpo de mediano plazo y de una crisis política y un cambio revolucionario de corto plazo. De la intersección de estos diferentes hilos temporales, de la intersección de las ideas, de las tradiciones legales, de las prácticas sociales y de las formas psicológicas es que surgen los derechos humanos, más o menos con la forma con la que aún los conocemos.

En conclusión, quiero regresar brevemente a una de las paradojas centrales acerca de la aparición de los derechos humanos en el siglo XVIII: ¿por qué son las mujeres el foco de la identificación psicológica si se les va a negar la participación completa como seres humanos? Una respuesta tiene que ver con los requerimientos de la forma narrativa. La mejor manera de resaltar la nueva aspiración de autonomía individual era enfocarse en un personaje que sólo pudiera aspirar a ella sin

lograrla nunca por completo. Las incapacidades legales de las mujeres y su cuasi-dependencia de las relaciones sociales las hacía candidatas ideales para la representación de la imposible (y en consecuencia, trágica), pero no obstante creíble, búsqueda de la autonomía. Casi toda la acción de las novelas que he señalado gira en torno de expresiones de la voluntad femenina. Pamela debe resistirse al Sr. B. para mantener su sentido de la virtud e incluso de mismidad. Clarissa debe oponerse a su familia y después a Lovelace casi por las mismas razones. Julie debe renunciar a St. Preux y aprender a apreciar su vida con Wolmar. En cada novela, todo vuelve al control de la voluntad de los personajes femeninos centrales. Las acciones de los personajes masculinos sólo pueden servir para resaltar esa dimensión central.

Muchos críticos literarios han visto masoquismo o martirio en estas figuras femeninas icónicas, pero yo veo algo diferente. Los lectores –tanto masculinos como femeninos– se identifican con estos personajes por la voluntad, por la personalidad tan marcadas que tienen. Los lectores no sólo quieren salvar a las heroínas, quieren ser como ellas (aunque tanto Clarissa como Julie mueren). Pamela, Clarissa y Julie representan la individualidad única y el individualismo universal a la vez. David Denby ha capturado la importancia de esa identificación del lector:

Este es un espacio en el cual toda una comunidad de lectores participa en la elaboración y la generalización de un conjunto de modelos culturales que conciernen a las aspiraciones emocionales de los individuos [...] los textos sentimentales atestiguan los procesos semipúblicos por medio de los cuales se define un nuevo espacio privado [...] Al hacer visible y por consiguiente verificable la experiencia moral vivida del sujeto, el texto sentimental da de hecho un primer paso hacia un sistema compartido de valores inmanentes.²⁵

Denby no da una definición particular a esos valores inmanentes: yo los llamo autonomía individual e igualdad de derechos.²⁶

²⁵ David Denby, *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, Cambridge, 1994, citas de las pp. 115 y 140.

²⁶ Aunque no he subrayado este punto aquí, merece repetirse: hay una enorme literatura sobre la interpretación de Richardson y Rousseau. Mi propia interpretación está muy cercana a aquellas de las que se burla

La forma narrativa de la novela epistolar ayuda a preparar el terreno afectivo para los derechos humanos, reemplazando un marco trascendental, religioso, para validar la autoridad con uno secular, inmanente, localizado dentro del individuo mismo. En su trabajo sobre los orígenes de la novela inglesa, Michael McKeon sugiere una perspectiva relacionada. Afirma que a principios del siglo XVIII el terreno estético asumió esencialmente el papel que antes había desempeñado la religión. Y sostiene que este desplazamiento de la religión por la estética requirió que la novela operara de una manera casi mágica: “Puesto que si el terreno estético debe hacerse cargo del papel que antes desempeñó la religión, debe permitírsele practicar sus propias formas de magia, ciertamente más moderadas, su ritualización no de la vida, sino del arte [p. 128]”. Planteado de una manera un poco diferente, podría decirse que Diderot entendió que el arte de Richardson iba a arrastrar a sus lectores hacia la vida cotidiana como una clase de experiencia religiosa sustituta. Debían apreciar la sacralidad de lo ordinario, el potencial del ego ordinario para fundamentar todas las formas de autoridad.

He tratado de explicar por qué las novelas pondrían a los personajes femeninos en primer plano en la narrativa de la aspiración a la autonomía. Me falta explicar por qué su papel icónico al representar la realidad de la vida cotidiana no tuvo el impacto que podríamos esperar en sus derechos. Si la identificación de los lectores con Pamela, Clarissa y Julie ayudó a fundamentar los derechos humanos como una experiencia, ¿por qué no obtuvieron las mujeres los mismos derechos que los hombres?

Supongo que la respuesta breve es que las personas –tanto hombres como mujeres– entendieron cabalmente que las novelas eran ficción, que la creación mágica de las novelas del sentido de la realidad vivida era al final una ilusión. Pero una respuesta más larga y satisfactoria debe empezar por reconocer que la mayoría de la gente del siglo XVIII, como la mayoría de la gente anteriormente durante siglos, veía a las mujeres como esencialmente dependientes y, en consecuencia, por definición no autónomas. Gran parte del trabajo feminista reciente sobre la revolución francesa (incluyendo hasta cierto grado el mío propio) ha sido

William Warner en su ataque sobre los “críticos humanistas”, *Reading Clarissa: The Struggles of Interpretation*, New Haven, 1979.

escrito por investigadoras tan acostumbradas a la idea de la igualdad de las mujeres, que se escandalizan ante los puntos de vista políticos de los hombres (y mujeres) en el pasado, y se indignan especialmente con las opiniones de los que han sido señalados como históricamente progresistas con respecto a los derechos de otros grupos. Por lo tanto, los principales revolucionarios franceses son particularmente decepcionantes porque adoptaron posiciones tan públicas y vociferantes en favor de los protestantes, los judíos, los negros libres, los que no poseían bienes e incluso de los esclavos, y no hicieron nada por otorgarles derechos a las mujeres o se opusieron activamente a ello.

La acción de los revolucionarios franceses en cuanto a no haber otorgado los derechos de las mujeres ha llevado a muchas feministas a condenar la revolución francesa e incluso la ilustración como inherentemente masculinistas. Joan Landes, por ejemplo, arguye que puesto que los revolucionarios franceses se opusieron a la ciudadanía total de las mujeres, la República misma se definía *inherentemente* por la exclusión de las mujeres. Según lo plantea, “la República fue construida en contra de las mujeres [...] El público burgués [creado en este periodo] es esencialmente, no contingentemente, masculinista”.²⁷ En su examen de “la ‘derrota histórica mundial’ de las mujeres”, Madelyn Gutwirth hace eco de los mismos temas: “la revolución francesa misma llegó en medio de una lucha más larga y amplia para oponerse a los avances de las mujeres en la sociedad y para restaurar una controvertida supremacía masculina”.²⁸

Esta no es mi visión. Más bien, yo argüiría que la revolución francesa dio origen a reafirmaciones de la dependencia de las mujeres porque por primera vez los líderes políticos tenían que justificar una visión de las mujeres que había gozado durante siglos de consentimiento tácito y extendido. El efecto socavador del discurso de los derechos había amenazado incluso este último bastión. La revolución francesa dio origen a *la primerísima* discusión sobre los derechos *políticos* de las mujeres y a las primeras demandas explícitas para la completa igualdad política de las mujeres, y no sólo la civil. Los revolucionarios franceses establecieron

²⁷ Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, 1988, citas pp. 12 y 17.

²⁸ *The Twilight of the Goddesses: Women and Representation in the French Revolutionary Era*, New Brunswick, Nueva Jersey, 1992, p. 383.

el divorcio de común acuerdo (una disposición que no se restableció en la legislación francesa hasta los años 1970), decretó igual herencia para las niñas e hizo diversos planes utópicos en cuanto a la educación universal en el nivel elemental. Decir que esto es masculinista es decir sencillamente que Francia en los años 1790 se parecía de algunas maneras a toda sociedad previamente conocida. ¿Quién estableció los derechos políticos totales para las mujeres en los años 1790? Nadie. ¿Quién los discutió abiertamente? Sólo los franceses. Ni siquiera Mary Wollstonecraft pudo imaginar exigir derechos políticos totales para las mujeres.

En una larga reseña publicada en 1800 de una obra titulada *On the Condition of Women in Republics* [Sobre la condición de las mujeres en las repúblicas], Constance Pipelet (posteriormente conocida como Constance de Salm) demostró que las mujeres no habían perdido de vista las metas que se habían enunciado por primera vez en los primeros años de la revolución:

Se puede entender que [bajo el Antiguo Régimen] no se creyera necesario asegurar a la mitad del género humano la mitad de los derechos vinculados a la humanidad, pero sería más difícil entender que se pudiera haber omitido por completo reconocer [los derechos] de las mujeres durante los últimos diez años, en aquellos momentos en que las palabras igualdad y libertad habían resonado por todas partes, cuando la filosofía, ayudada por la experiencia, ilumina incesantemente al hombre acerca de sus verdaderos derechos.

La autora atribuía esta omisión en cuanto a los derechos de las mujeres al hecho de que las masas creían con facilidad que limitar o incluso aniquilar el poder de las mujeres aumentaría el poder de los hombres. En su reseña, Pipelet citó el trabajo de Wollstonecraft sobre los derechos de las mujeres, pero no reclamó para éstas el derecho al voto o a ocupar cargos públicos.²⁹

El trabajo de Pipelet es un buen lugar para detener este escrito y concluir. Para ella, la conexión entre la ilustración, la revolución y los derechos humanos es tan clara como el agua. Según sostenía, “es especialmente durante la revolución

²⁹ Constance D.T. Pipelet, “Rapport sur un ouvrage du cit. Thérémis, intitulé: De la condition des femmes dans une république”, en *Le Mois*, vol. 5, núm. 14, año VIII (aparentemente pradiel), pp. 228-243.

[...] que las mujeres, siguiendo el ejemplo de los hombres, han razonado más acerca de su verdadera esencia y han actuado en consecuencia”. Si la oscuridad o la ambigüedad permanecieron en el tema de los derechos de las mujeres (y es digno de señalarse que Pipelet escribió algunos de sus pasajes más importantes en tiempos condicionales), fue entonces porque la ilustración no había avanzado lo suficiente; las multitudes, y especialmente las multitudes de mujeres, seguían careciendo de educación. Si la misma Pipelet se detuvo en vez de abogar por derechos políticos totales para las mujeres, sólo estaba respondiendo a lo que veía como posible –imaginable, defendible– en su propio momento. Pero como muchas otras, vio que la filosofía de los derechos naturales tenía una lógica implacable, incluso si aún no se había logrado en el caso de las mujeres, esa otra mitad de la humanidad.

Las paradojas de los derechos humanos no disminuyen en modo alguno su importancia histórica o su relevancia actual. No socavan, a mi entender, la validez de las llamadas nociones liberales de autonomía individual o la necesaria universalidad de los derechos. Esas paradojas sencillamente miden la profundidad del reto que planteaban los derechos humanos a las sociedades jerárquicas basadas en el privilegio y el nacimiento, y el reto continuo que ofrecen a la desigualdad, la injusticia y la autoridad despótica de todas clases. Mientras la desigualdad, la injusticia y la autoridad despótica perduren, la evidencia de los derechos humanos parecerá paradójica. ❧