

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 inaccepta-

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. ❧