

CAPÍTULO QUINTO

LOS ILUSTRADOS, INFATIGABLES INVENTORES DE DERECHOS VITALES. ESCOLIO A UNA OBRA DE LYNN HUNT

A Héctor Fix-Zamudio y su magisterio sin par, en el septuagésimo año del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM

I. LA OBRA¹²⁹

La autora, doctora en historia por Stanford, especialista en la Revolución Francesa, presidió la American Historical Association. Tiene, en consecuencia, credenciales más que autorizadas (y hasta sobradas) para incurrir en la historia de los derechos humanos.

Empeñada en dilucidar el origen de esa invención ilustrada del siglo XVIII, ha logrado una acabada síntesis del proceso que condujo, en ambos lados del Atlántico, a establecerlos como el decálogo laico, democrático e igualitario que hoy tiene un sitio preminente en todo el mundo (más o menos y *grosso modo*). Pero no sólo eso; ha logrado una nueva visión del tema, rigurosa y polémica, lo que no deja de ser, sobre todo esto último muy valioso, una virtud en vías de extinción (digo vías, pues la extinción potencial de lo valioso siempre es un peligro).

Aunque no se trata de un libro voluminoso ni espectacular, el aparato crítico que respalda cada uno de los siete capítulos o secciones de la obra es riguroso y finamente selectivo. Sirvan de ejemplo las referencias a una olvidada fuente del *Discurso sobre la desigualdad*, de Rousseau, el

¹²⁹ Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos*, trad. de Jordi Beltrán Ferrer, Barcelona, Tusquets Editores, 2009. Título original: *Inventing Human Rights. A History* (2007).

libro de Burlamaqui, impreso en Ginebra en 1747; las remisiones a los *Comentarios*, de Blackstone de 1765; el librito del abolicionista Granville Sharp de 1774 y la expresión de Sieyès: “*il ne faut point juger de ses demandes* (del Tercer Estado) *par les observations isolées de quelques auteurs plus o moins instruits des droits de l’homme*”, única ocasión en que el abate revolucionario se refirió, con desdén y temor, a ellos en su famoso opúsculo de 1789. No menos valiosa es la reproducción de la propuesta de La Fayette a Jefferson, fechada en París el 12 de enero de 1789: “*les droits de l’homme assurent sa propriété, sa liberté, son honneur, sa vie*”, que no deja de sorprender a causa de ese añadido aristocrático a la clásica triada que, entre paréntesis, permite deducir que el general revolucionario de ambos mundos no pudo renegar de su privilegiada cuna o bien que la ennoblecíó aún más al rodearla de la aureola de los “derechos del hombre”. Sea como fuere, el repaso de las notas de esta novedad de la literatura de los derechos humanos es esclarecedora en sumo grado y permite al texto quedar fncado en sólidos cimientos, los aludidos entre otros, además de Beccaria, por supuesto.

El tema de la obra se abre con las pertinentes (aunque inéditas) preguntas: ¿cómo fue que los hombres del siglo XVIII, que vivían en sociedades edificadas sobre la esclavitud, la subordinación y la sumisión aparentemente natural, pudieron en algún momento considerar como iguales a otros hombres que no se les parecían en nada y, en algunos casos, ¡incluso a las mujeres? ¿De qué modo se convirtió la igualdad de derechos en una verdad “evidente” en lugares tan insólitos? Es asombroso que hombres como Jefferson, propietario de esclavos, y La Fayette, un aristócrata, pudieran hablar como lo hicieron de los derechos evidentes e inalienables de todos los hombres, de la libertad y la igualdad, con esclavos y privilegios a su alrededor. Si pudiéramos entender cómo sucedió esto, tendríamos más herramientas para comprender lo que significan los derechos humanos hoy en día. Este es el origen de la inquisitoria histórica y filosófica que anima la obra espléndida de Hunt.

Lo de menos sería afirmar que esa cuestión genético-jurídica ha sido abordada anteriormente, lo que resulta innegable: aquí lo nuevo estriba en postular (con lo que se puede o no estar de acuerdo) que los derechos humanos son una invención, un “constructo” atado a un origen histórico y social muy preciso, necesario con imprescindibilidad para las “sensibles y ensimismadas” clases emergentes que tomaban en aquellos años la batuta de la conducción de la vida política y económica. La historicidad

de los derechos no impide sin embargo preservar su grandeza y a ello invita la autora de esta brillante y lucida monografía; lucida y brillante como pocas, que comienza con la pregunta sobre la “paradoja de la evidencia”.

Si los derechos humanos son “evidentes”, verdades evidentes ¿por qué fue necesario proclamar tal evidencia y cómo se explica que los expertos debatan hasta el día de hoy lo que quiso decir Jefferson con la palabra “evidente”? Una aserción que necesita discutirse no es, claro está, evidente.

Tengo para mí que cuando se aludía a esa evidencia, los racionalistas sobrentendían que ella operaba en “inteligencia ilustrada”, en “razón esclarecida”; eran evidentes siempre y cuando fueran mirados sin prejuicios, en clave de racionalismo laico y cientificista por hombres y mujeres que “cultivaban su jardín” intelectual. Solamente para este escogido grupo eran evidentes, de ahí su misión de propagación de la nueva fe.

Valen la pena estas y otras precisiones lógicas para fortalecer el conocimiento del origen del decálogo jusnaturalista (o de los derechos del hombre) pues en ocasiones pareciera que la actual repetición machacona del discurso provoca anemia y hastío, trivialización, hartazgo y hasta rechazo, aun velado u oblicuo, como aquel que esgrimen quienes ven en esos derechos escudos de delincuentes y a los que hay que salirles al paso con argumentos y razones y no con meras descalificaciones derogatorias. El libro es útil también para este propósito.

Al decir de Hunt, los derechos humanos precisan de tres cualidades entrelazadas: deben ser *naturales* (inherentes a los seres humanos), *iguales* (los mismos para todos) y *universales* (válidos en todas partes). Por supuesto, fue más fácil aceptar, a lo largo de la historia, el carácter natural que su igualdad o universalidad. Pero, además, Hunt sostiene que los derechos humanos sólo cobran sentido cuando adquieren contenido político; derechos de los seres humanos en sociedad. Por cierto, es preciso despejar una confusión muy frecuente, producto no tanto de legítimos afanes equitativos cuanto del palmario desconocimiento del tema: el siglo XVIII proclamó los “derechos del hombre” pero a nadie se le hubiera ocurrido que se trataban de los “derechos del varón”. El vocablo y el concepto designaban a la “persona humana”; y solamente la lectura fanática, inescrupulosa anacrónica y falsoactivista quiso hallar ahí una descalificación de lo femenino, ignorancia más ofensiva, si cabe, al

recordar que la ilustración francesa, el humus cultural en el que brotan “los derechos del hombre”, es inconcebible sin las espléndidas mujeres que la arroparon, madame Du Deffand y madame Geoffrin las primeras. ¿Hubieran ellas tolerado una declaración que las segregara? Estos y otros prejuicios han de desterrarse de ese imaginario colectivo, populachero y facilón, que hoy pretende ser el aquilífero de las legiones de defensores de los derechos humanos. El libro de Hunt contribuye valiosamente y con sencillez a ello.

Sirva de ejemplo del minucioso cuidado que campea por la obra su rastreo del origen de las expresiones canónicas: “derechos del hombre” y “derechos humanos”. Ingleses y americanos preferían referirse a “derechos naturales” o a “derechos”, sin más; Voltaire, en el *Tratado*, optó por vulgarizar la fórmula “derechos humanos”. Y fue de uso corriente la expresión “derechos del hombre” sólo a partir de 1762, fecha de publicación del *Contrato social*. Aun así, en la Comedie Francaise se proclamaba, en 1763, otra expresión: “los derechos de nuestro ser”. Según la autora, la independencia (revolución) americana empujó a Condorcet (miembro de la aristocracia, cuyo nacimiento, “vergonzoso” socialmente, le apartó de ella) a vincular los derechos del hombre a la gesta norteamericana cuya Declaración calificó de “expresión sublime y sencilla de estos derechos”, eternos aunque olvidados durante mucho tiempo.

Habría que prestar atención a esta tesis: los derechos para Condorcet y el jusnaturalismo laico son intemporales y no se consideran producto cultural, hechura humana voluntaria y condicionada históricamente. Han estado ahí siempre, desde toda la eternidad o, al menos, desde la aparición del hombre sobre la tierra, afirmación sumamente problemática, como resulta fácil de advertir, pero que suele pasar sin mayor objeción. Nada más habría que intentar imaginar el catálogo de derechos de nuestros ancestros cuando, digamos, salían de Aztlán, para poner un ejemplo de la dificultad aludida arriba.

Por otra parte, los derechos del hombre fueron enlistados, antes que nadie, por los virginianos de 1776. Diderot y los franceses no se preocuparon en puntualizarlos y el enciclopedista afirmaba que “el uso de este término (derechos del hombre) es tan frecuente que casi no hay nadie que no esté convencido en su fuero interno de que la cosa le es *obviamente* conocida”. Blackstone lo dijo de otro modo: “los derechos del hombre acompañan al individuo como ser dotado de libre albedrío y de discernimiento para distinguir el bien y el mal”. Estas son las dos condiciones

para ser titular de esas protecciones jurídicas. De ahí que, al inicio de la puesta en marcha del mecanismo, no los gozaran ni los esclavos, ni los mentalmente incapaces. Las mujeres tampoco, mientras no fueran manumitidas, pues su voluntad quedaba condicionada a la del padre o el esposo. Todo esto es más que archisabido. No así la siguiente conclusión, que es la clave de la originalidad de esta pequeña obra maestra:

En el proceso de construcción del mecanismo jurídico-político que recibe el nombre de “derechos humanos” fue necesario echar mano de dos nociones correlativas: la de *autonomía* y la de *empatía*. Y este último concepto es un hallazgo afortunado de la historiadora, acuciosa y reflexiva, que ha oteado una presa valiosísima, de trofeo y campeonato, por un rumbo generalmente ignoto en este tipo de estudios: el de las emociones.

La empatía depende del reconocimiento de que los demás sienten y piensan como nosotros, de que nuestros sentimientos son iguales de algún modo fundamental. Es necesario, para que el mecanismo funcione, que la individualidad de una persona sea apreciada de un modo más emocional. “Los derechos humanos —dice Hunt— dependen tanto del dominio de uno mismo como del reconocimiento de que todos los demás son igualmente dueños de sí mismos”. En esta línea de razonamiento Lynn Hunt se anota un tanto pulcramente concebido al referirse a un requisito o precondition para la difusión de los derechos humanos: el respeto por la integridad somática, la integridad corporal que va de la mano de la elevación del umbral de la vergüenza relacionada con las funciones fisiológicas, así como del creciente sentido del decoro corporal.

No se le escapa a la autora que la evolución constante de los conceptos de interioridad y profundidad de la *psique*, desde el alma cristiana y la conciencia protestante y las ideas dieciochescas de la sensibilidad llenaron el yo de un nuevo contenido.... Pero en la segunda mitad del siglo XVIII se produjo una aceleración en el avance de estas prácticas. La autoridad absoluta de los padres sobre los hijos fue puesta en tela de juicio. El público guardaba silencio mientras presenciaba una obra de teatro o escuchaba música. El retratismo y la pintura de género amenazaban el predominio de los grandes lienzos mitológicos e históricos de la pintura académica. Proliferaban las novelas y los periódicos, que ponían las vivencias de personas normales y corrientes al alcance de un público numeroso. La tortura como parte del procedimiento judicial y las

formas más extremas de castigo corporal empezaron a ser consideradas inadmisibles. Todos estos cambios contribuyeron a crear un sentido de la separación y el autodomínio de los cuerpos individuales (el pañuelo de bolsillo inclusive), junto con la posibilidad de sentir empatía por los demás”. He aquí el originalísimo hilo conductor que la autora se ha conseguido para recorrer el laberinto histórico de los derechos humanos, que convierten su obra en un hito memorable de este género de ensayos y elucubraciones. El fulgor deslumbrante del trabajo de Hunt brilla en su argumentación sobre la idea y experiencia del yo y los derechos humanos y ello, a mi entender, no tiene parangón.

La autora emprende un análisis de la empatía, “empatía imaginada”, fundamento de esos derechos. Imaginada, puesto que se requiere un acto de imaginación “para asumir que otra persona es igual que tú”, lo que vino a fortalecer “el concepto de comunidad basada en individuos empáticos y autónomos, que podían relacionarse más allá de sus familias inmediatas, sus filiaciones religiosas o incluso sus naciones, por medio de valores universales mayores”.

Después de un *excursus* sobre neurofisiología, en clave profana, la autora declara:

Mi argumentación se fundamenta en la idea de que la lectura de crónicas de torturas, de novelas epistolares, tenía efectos físicos que se traducían en cambios cerebrales y reaparecían como conceptos nuevos de la organización de la vida política y social. Nuevas formas de leer (y de ver y escuchar) crearon nuevas experiencias individuales (empatía), que a su vez hicieron posibles nuevos conceptos sociales y políticos (derechos humanos).

Mucho me temo que médicos y otros especialistas se limitarían a voltear la vista, reacios a dialogar con los sociales (siempre tan insalubres, como algunos dicen que somos), en este terreno más que discutible y problemático.

La conclusión es obligada: para que los derechos humanos se volvieran evidentes, la gente normal y corriente debía disponer de nuevas formas de comprender, que surgieron a partir de nuevos sentimientos, tesis que la autora pretende demostrar con gran perspicacia partiendo, entre otras cosas, de tres novelas generadoras de “empatía”: “Pamela”, y “Clarissa”, de Richardson y “Julia”, de Rousseau, haciéndose la pregunta: ¿puede ser casualidad que las tres novelas de identificación psicológi-

ca más importantes del siglo XVIII fueran publicadas en el periodo que precedió inmediatamente a la aparición del concepto de “derechos del hombre”? La autora responde, al cabo de un análisis literario muy bien logrado que, al menos, las novelas del siglo XVIII reflejaron una honda preocupación cultural por la autonomía que, con la empatía, es cimentadora del mecanismo de los derechos humanos. De ahí a la admonición de Kant, el célebre *sapere aude*, ya no hay sino un paso, que en lo político viene precedido del contractualismo de Locke y Grocio. Esa confluencia de ideas y de conductas fue la fábrica de los derechos humanos y su análisis convincente es uno de los méritos no menores de este libro.

La autora no elude abordar una cuestión de previo pronunciamiento para arribar a la demostración de su tesis: “¿de dónde saldría el sentido de comunidad en este nuevo orden que incidía en los derechos del individuo?”.

Los filósofos escoceses de mediados del siglo XVIII centraron sus obras en la cuestión de la comunidad secular y ofrecieron una respuesta filosófica que se hacía eco de la práctica de la empatía que enseñaba la novela. Los filósofos, como la mayoría de la gente del siglo XVIII, dieron a su respuesta el nombre de compasión (*simpathy*), aunque empatía sea un término más conveniente, pues refleja mejor la voluntad activa de identificarse con los demás. En esta dirección se inscribe —según Hunt— la obra de Beccaria, quien “contribuyó a valorizar el nuevo lenguaje de los sentimientos”. Así, para el italiano, inclusive la pena de muerte era perniciosa, por el ejemplo de atrocidad que ella conlleva. La hondura de Beccaria llevó a Blackstone a sostener que, desde el punto de vista ilustrado “el derecho penal ha de ser invariablemente un sistema conforme a los dictados de la verdad y la justicia, los sentimientos de (¿simpatía-empatía?) y los derechos indelebles de la humanidad”. Y aquí surge otra reflexión atinada de la autora: además de la empatía, la supresión de las torturas y crueldades se asentaba también en una nueva preocupación por el cuerpo humano. “Sagrado en otro tiempo, pero circunscrito al orden definido por la religión, en el que los cuerpos individuales podían ser mutilados o torturados por el bien general, el cuerpo pasó a ser sagrado por sí mismo, en un orden secular que descansaba en la autonomía y la inviolabilidad de los individuos”.

En el transcurso del siglo XVIII, los cuerpos adquirieron un valor más positivo, al estar más separados, al tornarse más dueños de sí mismos y

más individualizados, mientras que su violación provocaba cada vez más reacciones negativas. Los cambios de actitud respecto al cuerpo eran indicios de una transformación subyacente. Todos ellos anunciaban el advenimiento del individuo ensimismado, cuyas fronteras debían ser respetadas en la interacción social. El autodomínio y la autonomía requirieron una creciente disciplina con respecto a uno mismo... No olvida la autora aludir, en esta línea de razonamiento, a la arquitectura doméstica que, con *la chambre* individual, reforzó el sentido de la separación corporal en las casas francesas de aquel siglo, incluyendo el muy parisino *boudoir* y, al otro lado del Canal, los jardines privados con paseo circular cuyas vistas y escogidos monumentos contribuían a intensificar la meditación y la remembranza en privado, así como los retratos de Reynolds subrayaron el advenimiento de ese individualismo burgués. Ya se ve que el libro es enormemente sugerente y que abre nuevos campos de investigación en el vasto territorio de los derechos humanos. ¿Conoce el lector alguna obra similar? El autor confiesa que no tiene ni la más remota noticia de otra, siquiera vagamente parecida (aunque... uno nunca sabe).

La reapropiación del cuerpo humano, expropiado con argumentaciones teológicas y jurídico-políticas, fue un proceso de larga duración y de trascendentes consecuencias: el dolor y el propio cuerpo pertenecían únicamente al individuo y ya no más a la comunidad; en conclusión, el cuerpo individual ya no podría verse sacrificado por el bien de la comunidad o por un propósito religioso superior y, rizando el rizo, la mejor manera de promover el bien de la sociedad era, a partir de entonces, respetar a los individuos que la constituyen: las multas fueron sustituyendo a los azotes puesto que el castigo ya no podía concebirse como expiación de pecado sino antes bien como “pago” de una deuda contraída con la sociedad. En 1787, Benjamín Rush sostuvo (contra la opinión de Beccaria, ni más ni menos) que el castigo nunca debiera ser público, pues destruye todo sentido de la vergüenza, no produce ningún cambio de actitud y, en vez de disuadir, obra en sentido contrario en los espectadores del mismo.

El castigo debía ser privado, administrado detrás de los muros de una prisión y orientado a la rehabilitación, a la devolución del infractor a la sociedad y a una existencia auténticamente libre. Howard haría su contribución para apuntalar sólidamente esta nueva concepción de la pena en reclusión. Se conoce de sobra cuánto influyó en la reforma penitenciaria (que fue preocupación decimonónica hasta del mismísimo Tocqueville,

motivo por el que éste llegó de rebote a la famosísima *Democracia en América* su florón máspreciado con justa razón y sin rebote).

Una curiosidad erudita lleva a la *metoscopia*, variante de la fisonómica, que postulaba el conocimiento del carácter mediante la lectura de las marcas o señales del cuerpo y aquélla, por las líneas, arrugas y defectos del rostro, invención de Sanders, alrededor de 1653 que conduciría a la frenología del siglo XIX. La autora enlaza estos saberes con el problema de la tortura y su abolición, a propósito del celeberrimo proceso de Calas, que Voltaire hizo imperecedero. Fue otro francés quien, al traducir a Beccaria, conectó el problema del tormento con la violación de los derechos humanos: el abate André Morellet. Para ello extrajo el capítulo II del italiano y lo situó como introducción a la versión francesa de *De los delitos y de las penas*. Así, *il diritti degli uomini* pasó a ser el núcleo explicativo de la obra. También es memorable la “retórica vituperante” de Brissot contra la tortura: “Estos derechos sagrados que el hombre recibe de la naturaleza y que la sociedad viola tan a menudo con su aparato judicial, todavía requieren la supresión *de una parte* de nuestros castigos mutiladores y la suavización de *aquellos que debemos preservar*”. Ya se ve cuán arraigada estaba en el derecho penal preilustrado la mecánica del tormento que ni aun los reformadores podían atreverse a abolirla del todo Luis XVI, en las vísperas del cataclismo, decretó su supresión y, sólo por ello, merecería una objetiva revaloración histórica. Brissot, por su parte, perseveró en su cruzada humanitaria y fundó en 1788 la Société des Amis des Noirs, propugnante de la abolición de la esclavitud. Todo ya estaba preparado para que los Estados Generales de 1789 agendaran la reforma del derecho penal francés en clave de ilustración racionalista. Eso y más.

Prepárense los lectores (los expertos en asuntos del Estado) al deslumbrante énfasis que inquietará: el capítulo sobre las declaraciones históricas de 1776 y 1789 se abre con una afirmación que merece ser analizada: esas proclamas no fueron solamente la manifestación pública y formal que confirmaba los cambios subyacentes a ellas; fueron además, la expresión de un *traspaso de soberanía*: la de Jorge III y el Parlamento a la nueva república americana y la del absolutismo borbónico a la nación francesa. Hay que advertir, con la autora, que la palabra francesa *declaration* estaba vinculada con las manifestaciones públicas del rey, es decir, a la soberanía del *ancien regime* y, sin duda, tiene mayor fuerza

que la de términos como *petition*, *charter* o *bill*, que acompañan a los catálogos de derechos ingleses del medioevo y la monarquía de los Estuardo, y que traslucen algo de “rancio y sumiso”. Jefferson estableció que la declaración, toda declaración, es ineludible cuando se hace necesario disolver vínculos políticos ancestrales y cuando, como en el caso francés, las calamidades públicas se atribuyen a la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre, naturales, inalienables y sagrados que no proceden de un pacto entre el rey y sus súbditos ni, menos aún, son el resultado de una petición al monarca sino que devienen, ante todo y únicamente, de la índole de la naturaleza del hombre. A la vez que afirmaba que estos derechos ya existían, creaban algo radicalmente nuevo: gobiernos legitimados al ser garantes de los derechos universales. En América, los hitos monumentales del proceso son, como se sabe, la Declaración de 1776 proclamando la independencia, la Constitución de 1787 y la Carta de Derechos de 1791, momentos en los que, según la autora, los norteamericanos combinaron visiones particularistas con las universales, a diferencia del proceso francés, que se rigió, en todo momento, por esta última, que proviene de Grocio y Puffendorf, captados en Suiza, durante el siglo XVIII, por Jean Jacques Burlamaqui en sus *Elementos de derecho natural*, presentes, por cierto, en la literatura de la Independencia mexicana del XIX, que dicen Villoro, Villicaña y De la Torre Villar, egregios académicos de estas tierras.

Burlamaqui, cabe destacarlo (pues responde a la línea de argumentación de la autora), vinculó los derechos universales a lo que los filósofos escoceses denominaron “sentido moral interno” y con esta apoyatura histórica Hunt apuntala su impar heurística histórico-jurídica.

Con precisión y amenidad, Hunt recorre el trayecto americano de la corriente universalista en el siglo XVIII y su dialéctica correspondencia con la particularista, la de Virginia, especialmente. La desgarradura anímica que toda independencia supone queda reflejada en un discurso ambivalente: americanos con derechos naturales pero herederos, como súbditos británicos que lo fueron, de las protecciones ideadas a lo largo de la historia inglesa: ambos escudos son esgrimibles a la hora de acotar el proverbial apetito insaciable del poder político y sus agentes; los norteamericanos no dudaron en usarlos cada vez que fue menester, de Jefferson en adelante.

Pero, advierte Hunt, la corriente universalista también ganó terreno en Inglaterra, y fue Richard Price quien la consagró en 1776 con su histó-

rico panfleto: *Observaciones sobre la naturaleza de la libertad civil, los principios de gobierno y de justicia política en la guerra con América*. Price, por supuesto, fue acusado, por los retrógrados de siempre, de falso patriota, faccioso, parricida, anarquista, sedicioso y traidor. Valió la pena, pues la autora sostiene y demuestra que la obra puso los derechos inalienables de la naturaleza humana a la orden del día en Europa.

A los partidarios del utilitarismo y a los seguidores (que los hay todavía, aunque en versión reformada) de Jeremías Bentham hay que refrescarles la memoria, haciéndoles recordar la oposición tajante del filósofo a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: “los derechos naturales son sencillamente una tontería: naturales e imprescriptibles, tonterías retóricas, tonterías con zancos”. Quizá el autor de tan infortunada opinión (como infortunado era su nombre, el mismo del mayor de esos bíblicos llorosos, apesadumbrados y deprimentes) no llegó a percatarse de que había fincado su filosofía moral en una —esa sí— tontería vacua: “la mayor felicidad para el mayor número”, sentencia sin contenido, verdadero cajón de sastre, que no ha sido nunca palanca de ningún cambio trascendente, por lo menos comparable al que produjeron las “tonterías con zancos”, que tanto denostaba el pragmatista; su palinodia fue, a la postre (no se olvide), una de tantas “jeremiadas” y nada más.

Los avatares políticos y militares de la flamante república norteamericana terminaron por arrinconar la corriente universalista y fueron caldo de cultivo de la particularista, reducida a mera protección de los ciudadanos frente a las intrusiones de su gobierno federal. Eso explica, en parte, la preminencia y el carácter arquetípico que acabó por cobrar la Declaración francesa, cuya historia, explorada hasta la saciedad, recibe un brillante tratamiento por parte de la autora, quien trae a colación un dato que suele soslayarse: el Comité preparatorio de la Constitución se había comprometido a preparar cuatro declaraciones; la de los derechos del hombre, los de la nación, los del rey y la de los ciudadanos. Fue necesario ser un poco menos sistemáticos para ser más incisivos y menos prolijos para arribar a una síntesis perenne.

Un contragolpe, a ambos lados del Atlántico, no tardó en aparecer: el temor de que todo el mundo, judíos, mujeres, proletarios y adolescentes reclamaran, airados, sus derechos. Para John Adams puede decirse que fue su peor pesadilla. ¡Qué no sería para quienes no tenían ni sus luces ni su experiencia! Ello lleva a lo que Hunt denomina la “lógica interna”

de los derechos humanos, que está presidida por el principio de que debe procederse de lo general a lo particular, aunque ello implique apartarse del muy deseable pero infrecuente desarrollo lineal de los derechos humanos. Vale la pena, en el análisis de la lógica interna, detenerse un momento en un dato consignado por Hunt:

La tremenda fuerza de la lógica revolucionaria de lo derechos puede verse más claramente aun en las decisiones que tomaron los franceses respecto a los negros libres y los esclavos. De nuevo la comparación es reveladora: Francia concedió la igualdad de derechos políticos a los negros libres (1792) y emancipó a los esclavos (1794) mucho antes que cualquier otra nación esclavista.

Un trasunto de pesadumbre y vergüenza se percibe entre las líneas de la erudita norteamericana, pues ya se sabe que la abolición en esas tierras tuvo que aguardar hasta 1865, cuando Decimotercera Enmienda a la Constitución fue ratificada. Peor aún: el estatus de los negros libres alcanzó su punto más bajo con el notorio “caso Dred Scott” en 1857, cuando el Tribunal Supremo de Estados Unidos declaró que ni los esclavos *ni los negros libres* eran ciudadanos. Esta decisión no se revocó sino hasta 1868, en ocasión de la ratificación de la Decimocuarta Enmienda, eliminado el vergonzoso e innoble “tema pigmentoso”, cuando menos en la letra de ley.

Hunt repasa magistralmente el decurso problemático de los derechos humanos en las Antillas francesas y arriba así a la crucial batalla de los derechos de las mujeres: igualdad procesal para entablar demanda de divorcio, y otros asuntos.

Podría sostenerse que ningún otro segmento social como el de las mujeres sufrió tan prolongado preterimiento de sus derechos. Una indiferencia generalizada, insensible a la demanda más evidente en la dinámica de lo derechos humanos es el signo vergonzoso de la marginación femenina. Las ominosas sombras del padre y el esposo impidieron, una y otra vez, que la luz de la razón esclareciera el problema nodal de las sociedades de ayer y hoy, que todavía no se satisface del todo, ni mucho menos.

Hunt explica el conflicto señalando que, ante todo, las mujeres no se concebían como categoría política netamente perfilada. Ni siquiera Condorcet, “el más franco de los defensores masculinos de los derechos políticos de las mujeres durante la Revolución”, reivindicó su marginación.

Pionero de los derechos humanos femeninos no acometió el problema y el prejuicio sino después de transcurrido el primer año revolucionario (1790). La Asamblea Nacional las ignoró de plano entre 1789 y 1791, y el debate prefirió a los judíos, los protestantes, los negros libres y los pobres. Tamaña ceguera, ética e histórica, ha de mover a revisión conceptual de fondo.

Sencillamente era inimaginable la igualdad de mujeres y varones pues éstos, en radical precariedad no tuvieron (¿no tienen?) los nobles superiores arrestos para cruzar el mayor de los rubicones. Es el lado más sombrío de la avenida histórica de aquella Revolución y la odiosa costumbre derrotó a los clamores de la razón, que no encontró orejas decisivas, auténtica y radicalmente revolucionarias. En esa epifanía hubo esta defecación ensombrecedora que cobró (y cobra) lágrimas y sangre, inocentes e injustificables. Ahora resulta imprescindible trabajar, intelectual y políticamente, en el análisis y remedio de esa catástrofe histórico-jurídica y apurar premiosamente el déficit vergonzoso, que no cesa en su afán mezquino y cobarde lastimando, con heridas mortales, a las mujeres y aún más (si cabe la horrible paradoja) a todos los hombres.

Quede en nuestra memoria un acto valiente y conmovedor: en septiembre de 1779 la dramaturga antiesclavista Olympe de Gouges volvió del revés la Declaración, ahora De la Mujer y de la Ciudadana, Mary Wollstonecraft, en tierra inglesa, produjo enseguida una “Vindicación de los derechos de la mujer” que sostenía la revisión necesaria de las categorías del *ancien regime* que la Revolución había hecho saltar por los aires, destrozadas sin remedio, la primera de ellas la de la mujer sujeta a potestades insostenibles y anacrónicas. A ambas protoluchadoras su entorno se encargó de tildarlas de “impúdicas” y “lésbicas”, que entonces eran baldones esdrújulos implacables. La guillotina se puso en marcha y nunca será superfluo subrayar esta atrocidad “revolucionaria” contra Olympe de Gouges, a la hora de argüir “purezas” o “necesidades revolucionarias”, de las que tanto gustan los jacobinos de todos los caribes del globo.

Esa sangre generosa contribuyó (desgraciadamente) a la fertilidad de la nueva tierra de los derechos de las mujeres y llegó a verbalizarse, al fin, el núcleo sofisticado la desigualdad: hay sin duda una diferencia (¿la cómica *petite difference* del chiste?) la de los sexos, pero no se concibe cómo una diferencia sexual pueda decidir la diferencia en derecho. ¡Li-

berémonos del prejuicio de la *petite difference*, así como ya nos hemos liberado del prejuicio del color (*¿chromatisme enfantin?*). Pero esa voz que clamaba en el desierto no fue seguida por ninguno de los ilustres y valientes integrantes de la Asamblea Nacional de felicísima memoria. Esta mácula no ha terminado de ser registrada por quienes cantan incondicionalmente las loas de aquel cenáculo, de todos modos fascinante.

La acuciosidad de Lynn Hunt le permite sostener, con fundamentos historiográficos, que aquella “vindicación” pionera de la Wollstonecraft tuvo tal acogida social que superó la bella monografía de Thomas Paine, clásico de clásicos, sobre derechos del hombre. Un sabio gradualismo se impuso a continuación; gradualismo pero incansable, pues “luchar da la medida de la autonomía moral”. Y en esa lucha hay otra figura señera y superior: Constance Pipelet (Constance de Salm) quien en un ensayo *Sobre la condición de las mujeres en las repúblicas*, sumó su obra poética y de dramaturgia, a la causa más eminente cuando empezaba el siglo XIX, evidenciando la confusión torpísima en que se afincan las resistencias a la igualdad: es estúpido e indigno suponer que con aniquilar el poder de la mujer se incrementa el del hombre. Y, con todo, los derechos políticos de las mujeres fueron rescatados en virtud de ese gradualismo, que pudo impacientar a maximalistas (que no faltan nunca) pero que, en la perspectiva larga del tiempo histórico, resaltó afortunado y fructífero. Esas páginas de su obra son más que suficientes para postular el liderazgo intelectual que Hunt ha adquirido, por su sabia investigación, en el campo de los derechos de las mujeres.

El capítulo postrero de esta magistral monografía, pionera y tal vez incomparable, registra la sentenciosa opinión del Mazzini nacionalista e irreductible, y que nos llega a los mexicanos directa, dolorosa y reconvenientemente: “¿Qué es un país sino el lugar donde nuestros derechos individuales están más seguros?” (por cierto que no tenemos aquí cara para contestarle, ni al italiano ni a ninguno que busque aclaraciones sobre nuestro decaimiento actual, en este y otros asuntos, decadencia borrosa entre azul y buenas noches). Pero ya se sabe que hubieron dos guerras mundiales que borraron para siempre jamás ese decimonónico optimismo, conmovedor a tal grado que uno, a veces, quisiera regresar el tiempo a aquel tiempo, pues valdría la pena amanecer con el sol del entusiasmo generoso de los ideales de entonces.

Esas “tonterías retóricas y con zancos” amedrentaron la inteligencia lúcida (aun cuando fuera esclava de lamentables causas retrógradas) de

Edmund Burke, el formidable conservador inglés, el adversario más célebre de la Revolución Francesa, quien no llegaba a explicarse que dichas “tonterías con zancos” pergeñadas en “miserables pedazos de papel sucio”, pudieran disputarle a Dios, a los reyes y a los superiores en general sus privilegios, prebendas y caprichos sobre todo cuando esos “zancos y papeles” se transmutaron en terror sanguinario y fanático, el de los jacobinos de 1793 y sus secuaces (que, por cierto, todavía hoy gozan de una salud terrorífica aunque sólo ya sean unos cuantos) momento de extravío colectivo que estuvo a punto de acabar por darle la razón al viejo Burke, ayudado además por el miedo inglés a todo cambio abrupto y prosopopéyico. Si no, habría que preguntárselo a Paine que puso los pies en polvorosa y huyó de la Isla cundo se supo de la ejecución de Luis XVI y de Marie-Antoinette (¡tan elegante y encantadora la pobre!), y la resaca fue poderosa, tanto que Robinson, acreditado profesor de filosofía natural de Edimburgo, apostrofó contra esa “máxima maldita” en virtud de la cual, en todo instante y momento, no hacemos sino pensar y reclamar nuestros derechos, ansiosa y desconsideradamente. Era la mayor cruz de la vida del taciturno escocés, causa eficiente de todas nuestras calamidades pasadas, presentes y venideras, y por los siglos de los siglos, lo que empeoraba la cosa. Bonald, que presumía de lengua alopécica (sin pelos en ella), en el paroxismo de la desesperación y desencantado de todo espetó (*urbi et urbi*) que si la revolución había empezado con la declaración de los derechos del hombre concluiría (lógica e ineluctablemente) al proclamar los “derechos de... ¡Dios!”. Pero a ello habrían de oponerse un poderoso compacto y fantástico grupo homogéneo y sin fisuras que componían, en su febril imaginación, por igual ateos, protestantes y masones. Bertrand Russell quizás habría añadido a los agnósticos, ya que, sin ellos, no habría posibilidad alguna de que aquella conjura alcanzara su humorístico aunque delicuescente propósito. Bonald, ya repuesto, recompuesta su figura (un tanto cuanto ajada y marchita por tantos aspavientos) se tranquilizaba confiado que ello no acabaría nunca por ocurrir... pues “¡nada más eso nos faltaba!”. “¡A otra cosa, señores de la cultura del privilegio!”, pudieran haber sido el epílogo del asunto, pero no lo hubo, ni mucho menos.

El contragolpe, una fuerte resaca, cierto amargo reflujo fue (como dicen los músicos) *in crescendo* (y hasta como dicen los abogados) *incontinenti*, tanto que el lamentable Fernando VII (deseado pretexto de algunas americanas manumisiones) restableció la Inquisición, no bien volvió a

sentarse en la silla dorada (el “Santo Oficio”, que no es, con todo, el más antiguo del mundo, ni de lejos) y hasta los impecables suizos reintrodujeron la tortura ¡en la tierras precautorias de Voltaire! Los holandeses respetaron los derechos de los judíos pero en todos los sitios padecieron mengua y descrédito las libertades, la de expresión antes que cualquier otra. Napoleón, ponderado como portaestandarte del nuevo régimen, llegó a concluir, con el cínico pragmatismo del todopoderoso (y esa joya historiográfica la debemos otra vez a Hunt) que

los hombres no nacen para ser libres (¡a quién se le ocurre!) No: la libertad es una necesidad que siente una reducida clase de gente a la que la naturaleza ha dotado de mentes más nobles que a la masa de los hombres. Por consiguiente, puede ser reprimida... La igualdad, en cambio, gusta a las masas...

(Aunque siempre quede prometida *sine die*, digo yo). En todo caso y para quitarnos de problemas, lo que ocurre es que todos quieren ascender como sea. Y es la autoridad política, el gobierno está para que eso ocurra en orden y concierto. La autoridad, en consecuencia, no debe quedar “aherrojada” por esas libertades que nadie, en el fondo, quiere ni aprecia y que ya podríamos haber mandado muy lejos, desde hace tiempo.

Pero eso sí, a Eugenio Beauharnais (su hijo adoptivo muy poco incómodo) le instruyó para contender enérgica, decorosa y consecuentemente con la esclavitud que se había adueñado de las prodigiosas islas que vieran nacer a la despampanante Josefina, la estéril (?) emperatriz antillana (dos veces había parido, aunque no aguiluchos). A todos por igual, a franceses, a ingleses y españoles, les inquietaba (hasta el sobresalto más angustioso) la *perspectiva de una república negra*). Pero, la astucia del espíritu le ganó la partida al César de Austerlitz y Sainte Domingue terminó siendo Haití, negro negrísimo, al costo de 150,000 mil muertos (y la deportación de una décima parte de Guadeloupe). Así de caros cuestan los híbridos y el napoleónico (cabeza de libertad y cuerpo de bonapartista autoritario) cobró su onerosísima factura insensata.

A pie de página Hunt, a punto de concluir con esto y con todo lo anterior, le recuerda como usurpador y nosotros irremediablemente cavilamos sobre la sentencia marxiana: “una vez como tragedia; otra como comedia” para jalar esa pulcra distinción hacia nuestro terruño, tan sufrido desde una inicial usurpación, la del callismo, que engendró a la siguiente, que concibió la de después y a la del día de ayer y que no parece renun-

ciar a su prolífica vocación, entrañablemente mexicana; para que no se figuren cosas los pesados de ultramar, que todavía no conocen ni la “o” por lo redondo. Aquí, en estas tierras, el mismo Lampedusa no podría mejorarnos en aquel su proyecto tan vigente ¡y es que no saben esos con que tienen que verse cuando están frente a lo nuestro, qué va!

Vino después el casi siempre odioso impulso nacionalista abominable por egoísta, como lo es casi siempre, que acabó por engendrar el conflicto alemán y muchos otros, todos empeñados, a toda costa, en toda suerte de apocalipsis (para chicos y grandes). Hunt resalta una característica ineludible de ese egotismo colectivo (germánico y guillermino, grotesco y deplorable aun estéticamente hablando):

Como carecían de una estructura de nación-Estado (coincidiendo en esto con la idéntica penuria de sus inminentes víctimas raciales, hoy muy empecinadas en negarles a otros lo que, en dramático sufrimiento, reclamaron, con toda razón, en su día, esa razón de la que han renegado hoy ante los palestinos, victimados una y otra vez, sacrificio sacrílego de la histórica reclamación que, para el Estado sionista ya fue resuelta, desde “andenantes”, por el mismísimo Jehová!, y del que apenas simulan tomar una nota, amnésica y farisaica). Como sufrían los alemanes de aquella carencia histórico-geográfica (decíamos) hicieron hincapié en la *mística de Volk*, (un pretendido e incomparado, ilusorio y falsario), *carácter interior* (?), propio de los alemanes (que todavía hoy nadie sabe lo que habrán querido decir con esta entelequia, puesto que en el siglo XIX no había aun “Alemania” ni cosa que se le asemejara). Pero se las ingeniaron para recorrer, a causa de su mendicidad territorial, otros caminos que al final los llevaron al culto, atroz y repugnante, de la sangre y a menospreciar, con odio feroz, la inteligencia europea que alumbró a Kant y Hegel y a Goethe, Lutero y Bach, Leasing, Fichte y Mommsem y tantísimos otros, sin recurso retórico que valga, innecesario, para subrayar la dimensión de las históricas dimisiones alemanas en el siglo XX.

Es factible no profesar entusiasmo, ni siquiera leve simpatía por lo francés, lo que suele ocurrir con frecuencia cíclica a ciertos grupos y hombres (rústicos y a algunos que no lo son tanto) pero de ahí a aborrecer “los derechos del hombre” en razón de que han sido un “producto” francés, hay toda la distancia que separa al ingenuo ignorante del idiota, perverso y fanático; a la vez; la distancia a que separa al linaje humano de las “noches de cristal” y las piras de libros y de cuerpos consagrados por los sinvergüenzas del nacionalismo, populista y endogámico, hermano

gemelo de tantos ismos inmundos que son, a querer o no, la más amarga raíz, sin duda la más peligrosa tentación (recurrente y casi indoblegable), de la impronta satánica que yace en el fondo más profundo del “lobo del hombre”.

En el catálogo del contragolpe a los derechos hay, por ejemplo, la propuesta de una confederación que agruparía, un imposible “Volk” (de fantasía mortífera), integrado ante todo por la “prohibición de hablar en lengua francesa”, en una confusa mezclanza de holandeses y daneses, austriacos y prusianos, hipotéticamente ufanos de su nueva nación: “Teutona”. Si lo francés quedaba prohibido lo estaba, asimismo “la pesadilla” de los derechos humanos. “La nación antes que todo”; ¡sí a la nación y no a los derechos!, pues suelen éstos ser “inficciones extranjerizantes”. En todo caso, primero la nación y después (y ya veremos cuándo) eso de los derechos. Resultó que los alegatos por la nación, por su pureza y sus límites condujeron a excluir de las garantías jurídicas a los “ilotas” es decir a los otros, a los no “arios”. Fue olvidada la máxima sapientísima de que no hay, en realidad, otra patria sino la del lenguaje compartido que trasciende las naciones y sus fronteras (de regla y compás, y de pureza de sangre y folclore, fantasiosas criaturas que nos tienen en vilo desde tiempo inmemorial).

También ha sido preciso llamar a la academia a cuentas puesto que fue uno de los soportes (ideológico y pseudocientificista), de falsas argumentaciones para justificar las exclusiones del régimen garantista y humanitario. Fue promovido impunemente y *ex cathedra* el “síndrome de urgencia”, fincado en “saberes”, hasta entonces aparentemente inocuos, pero en realidad muy entorpecedores del progreso gradual de los derechos humanos, perdido ya el inicial rumbo rectilíneo. Una falsa biología, sectaria y caprichosa, ayuna de rigor, acabó postulando inferioridades, incapacidades y defectos genéticos, a diestra y siniestra (sin “mojarse”, como dicen allá).

La autora acota una reflexión imprescindible: “Dado que las mujeres difieren claramente de los hombres desde el punto de vista biológico (*pero sigue siendo objeto de debate en qué medida son diferentes*)” fue necesario acuñar la expresión del “sexo opuesto” (por fortuna, en desuso cuya comicidad involuntaria al parecer no fue percibida en ese momento). Siguió creciendo aquella necedad alimentada en su cuna por el dictamen de los jacobinos en 1793: “en general, las mujeres no son capaces de pensamientos elevados (¿Simone Weil?) y meditaciones serias”

(¿Marié Curie?)... Fue preciso aguardar que Stuart Mill advirtiera que no es posible saber el modo cómo difieren los hombres y las mujeres *en la naturaleza* puesto que siempre los hemos visto en sus *roles sociales*. “Lo que se llama hoy la *naturaleza de la mujer* es un producto eminentemente artificial”.

Con todo, las mujeres no obtuvieron el derecho al voto en Australia hasta 1902, en Estados Unidos hasta 1920, en Gran Bretaña hasta 1928 y en Francia (!) hasta 1944. México sufrió un “ligero retraso” y lo concedió allá por 1956, con Ruiz Cortines, es decir hace apenas sesenta y pocos años, o algo menos que eso.

Hunt pone el punto final a su disertación magnífica recordando cosas que algunos preferirían olvidar, por ejemplo, la negativa inglesa y soviética de incluir los derechos humanos en la Carta de la ONU en 1945 y el rechazo de Estados Unidos a que incluyera una declaración sobre la igualdad de todas las razas, como China propuso entonces. Es de perpetua recordación en este marco el empeño infatigable de Eleonor Roosevelt, quien presidía la Comisión de Derechos Humanos de la flamante organización mundial y que le valió la aprobación de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948). Cierra el libro una reflexión sobre los límites de la empatía, que si bien se ha ensanchado en virtud de los nuevos medios de comunicación masiva, no siempre preside las relaciones humanas, ni aun las que entablan vecinos y ciudadanos, pues tal parece que se requiere de algo más para vencer la apatía y la maldad, llegando incluso a requerir invocar el origen divino de los seres humanos, hechos a imagen y semejanza del creador para concitar la armonía y la solidaridad.

Asimismo asume que hay patologías de la empatía y la más evidente es que los nuevos medios de establecer una comprensión empática abrieron la puerta al sensacionalismo de la violencia, como el que tiene a México pendiente de un hilo, con manifiesto desdén gubernamental a los derechos humanos, pasibles de “daños colaterales”, al decir de los turiferarios del régimen.

Hay que convenir que los “ilustrados”, esos pioneros de la razón emancipada y del “libre examen de las ideas” que a fuerza de argumentos, rompieron las pesadas cadenas de los prejuicios del antiguo régimen, no son únicamente los de la generación de Diderot y D’Alembert, de Voltaire y Rousseau, son un linaje intelectual, una estirpe espiritual a la que

pertenece, por derecho propio, Lynn Hunt y este su memorable invento para explicar las invenciones de aquéllos.

II. APÉNDICE CONCEPTUAL

Ferrater Mora consigna con amplitud el ámbito del desarrollo y uso del concepto que se usa a menudo (el término *endopatía*) para traducir el vocablo alemán *Einfühlung*. Otros términos usados al mismo efecto son *empatía*, *proyección afectiva*, *proyección sentimental* e *introafección*. La definición más general que cabe dar del concepto designado como *endopatía* (*empatía*) es la siguiente: participación afectiva y, por lo común, emotiva, de un sujeto humano en una realidad ajena al sujeto: puede tratarse de objetos del contorno familiar; de proceso o fenómenos naturales; de bienes culturales y, en particular, de obras artísticas; de ideas; de ideales; *de otros sujetos humanos*; de una comunidad; de una forma de vida; de un periodo histórico... La participación en cuestión puede ser consciente o inconsciente. Puede tener lugar como consecuencia de una intención o sin intención previa. Además de la endopatía “estética”.¹³⁰ La noción también se utiliza en la esfera psicológica (síquica) Lipps indica a tal efecto que la endopatía es el fundamento de la posibilidad de comunicación entre los hombres. La revelación endopática se asemeja un tanto a las revelaciones interhumanas tal como fueron analizadas por los filósofos ingleses del llamado “sentido moral”, a base de la noción de simpatía. Ello no debe llevar a concluir que los sujetos mantienen relaciones endopáticas sólo cuando hay entre ellos mutua simpatía, pues la antipatía es tan endopática (o empática) como la simpatía. La noción de *sentido moral* (llamada también “sensibilidad moral”) está muy próxima a la de “conciencia moral”. Sin embargo, un grupo de filósofos (Hutcheson, Shaftesbury y Adam Smith) han definido la conciencia moral partiendo del sentido moral: la primera es la conciencia *de hacer* el bien, el segundo es la conciencia *de la existencia* del bien.

El autor de este escolio, desde la primera lectura del libro de Hunt advirtió que en la obra de Henri Bergson (el célebre filósofo francés intuicionista, emparentado con Marcel Proust) había una veta provechosa sobre la empatía, esa *simpathy* de la filosofía británica. En efecto, en *La*

¹³⁰ Worringer, Wilhem, *Abstracción y naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

evolución creadora,¹³¹ postula que “la intuición”, es decir el instinto ya desinteresado, consciente de sí mismo, es la forma de reflexionar sobre el objeto de conocimiento y de ampliaciones indefinidamente... “Que un esfuerzo de este género no es imposible, lo demuestra ya la existencia, en el hombre, de una facultad estética al lado de la percepción normal. La ‘intención’ es lo que el artista trata de aprehender colocándose en el interior del objeto, por una especie de *simpatía*”.

Una comunicación “simpática” puede ser establecida entre nosotros y el resto de los seres vivos (y el auge del sentimiento o conciencia ecológica de hoy refrenda la clarividencia bergsoniana) por la dilatación que obtiene de nuestra conciencia.

Pierre Fedida, en su útil *Diccionario de Psicoanálisis*, ha señalado que la empatía (en doctrina de Freud) designa una experiencia afectiva de identificación comprensiva con el objeto (o con una persona) en el deseo de captar, momentáneamente, lo que él vive de manera única y original. La empatía descansa en la idea de que es posible coincidir, por identificación afectiva, con una vivencia íntima del ser que él quiere comprender. El deseo de empatía responde inconscientemente al deseo de incorporación del objeto, de *identificación fusional*.

Hunt ha revelado un puntual conocimiento de la *Weltanschauung* al hombre de la ilustración, uno de los más atractivos arquetipos *históricos* que ejercen influencia real en el mundo de hoy, a pesar (o a causa de) esa “dialéctica de la ilustración” que desmontaron, sin reparo alguno, A. Horkheimer y T. Adorno. De las mujeres de la ilustración (me refiero a las ilustradas) Benedetta Craveri...¹³² ha ofrecido el perfil definitivo de las madames Du Defand, Lepinasse, Geoffrin, Du Châtelet y el resto de la pléyade.

Quizás esto último se note ausente en su libro espléndido, pues *la empatía* en la que finca su síntesis fue, sin duda, incrementada por la obra civilizadora del arte de la conversación que floreció en aquellos “salones” selectos (con sus patéticos conflictos personales, subterráneos y disimulados) que aquellas mujeres excepcionales supieron animar, lo-

¹³¹ Bergson, Henri, “La evolución creadora”, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963, pp. 650 y ss.

¹³² Craveri, Benedetta, *La cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2003; *id.*, *Madame Du Defand y su mundo*, Madrid, Siruela, 2005.

grando que ahí florecieran muchas de las galas intelectuales del “Siglo de la Razón”, que dijo Nicholson.

La lectura de Hunt lleva irremisiblemente a repasar la antología que Vovelle hizo de los distintos hombres de la Ilustración, el “hombre de letras” en primer lugar, además del sacerdote, el militar, el explorador y otros. Un fino análisis introductorio a esta “galería de tipos humanos” no puede dejar de traerse a este escolio. La Ilustración, la que inventó los derechos humanos, fue compuesta con esos ingredientes intelectuales y anímicos y abordarlos contribuye a aclararnos las condiciones sociales que permitieron el surgimiento de ese mecanismo jurídico-político y la consagración de los derechos humanos, que fue un giro fundamental en la historia de occidente.

A fin de elegir otro hilo conductor en el laberinto del “hombre de las Luces” habría que examinar lo que entendían por “ser humano” los enciclopedistas. Michel Vovelle, acota que en el *Dictinaire raisonne* de Diderot y D’Alembert hay 45 columnas dedicadas al hombre, ¡36 relativas a la anatomía, ocho al *homme moral* y media columna al *homme politique*! No había sido en vano la feroz persecución que los poderes constituidos, la corona y la iglesia, acometieron contra la “Gran *Enciclopedia*” y su largo y accidentado camino desengañador, así que, de política, poco casi nada se dijo explícitamente (sin embargo, la lectura interlineal permitía hallazgos gratificantes).

El orgullo, la superstición y el miedo han producido sistemas y han impedido el conocimiento del hombre con mil prejuicios que la observación debe destruir. En efecto y aunque hoy no parezca increíble y hasta un tanto cuanto risible, el remedio (panacea) a los males que aquejan al hombre lo encuentran los enciclopedistas en el cultivo de la física experimental y el cuadro de la naturaleza. Así, el género humano podrá, paulatinamente, despojarse de su talante de “confederación de malvados” y hacer surgir entre los hombres un nuevo orden de cosas.

Aquí, aparece el crucero con la obra de Hunt, pues también Vovelle opina que para la Ilustración “la sensibilidad de los hombres puede ser fuente de todas las virtudes”.

Y, por qué no, de una “felicidad confiada: “Los hombres no nacen, se hacen”, pudiera ser la divisa de la nueva pedagogía racionalista. Como se ve, confluyen en la Ilustración distintas visiones, pues esta última idea

sobre la educación no se compadece con la opuesta, la de Rousseau y la “bondad innata” del hombre. Hay pues, distintas *Aufklärung*, aunque todas desemboquen en la liberación del hombre de prejuicios y supersticiones antiguos (quizá acuñando otros nuevos). La ciencia ocupa, en adelante, el sitio privilegiado que detentó, durante siglos la teología, destronada y cegada por *Les Lumières* de la razón (que ya es lugar común decirlo) y de la sensibilidad. Es ahí donde Hunt y Vovelle se encuentran de nuevo.

Tampoco deja de ser sugerente, en la línea de argumentación de Lynn Hunt, otro de los datos acuciosamente obtenidos por Vovelle: la piedad barroca y postridentina decrece, abriéndose paso una nueva sensibilidad, primeramente con unas formas religiosas más interiorizadas (¿el individuo “ensimismado” de Hunt?) más *sensibles*, sobre todo ante la muerte. Hay más: la circulación de ideas, el cosmopolitismo, fomentado por la multiplicación de los intercambios epistolares “mundanos o eruditos y la difusión del libro, desde los canales de la literatura oficial, hasta los de la clandestina y de las gacetas y revistas que en una Alemania erudita son factores principales que contribuyen a la unificación de las elites”, esas de las que formaron parte Jefferson y La Fayette, los inventores que tanto llamaron la atención de Hunt.

Max Scheller, filósofo de la axiología (traducido por José Gaos el impar rector matritense transterrado entre nosotros allá por la década de los treinta), produjo un ensayo sobre la “simpatía” intitulado *Wesen und formen der sympathie* en la primera década del XX, aun cuando la versión definitiva haya sido datada en 1922, impresa en Colonia,¹³³ definiendo, de entrada, esa categoría que a Hunt le ha sido tan útil para explicar la *invención* de los derechos humanos en el XVIII:

Empiezo el análisis —sostiene el filósofo alemán— no con el análisis del amor y del odio sino con el estudio de aquellos procesos que se llaman congratulación y compasión, o lo que es lo mismo, aquellos procesos en los cuales parecen hacérsenos inmediatamente “comprensibles” vivencias de otros seres en las cuales “participamos”.

¹³³ Scheller, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, Losada, 1957.

Y advierte, en seguida, una conclusión, que no puede pasar desapercibida: en la historia de la ética, en particular de la “ética de la simpatía” de los ingleses, así como de Rousseau y Schopenhauer, queda claro que la ética que ve en la simpatía el sumo valor moral no puede hacer justicia a los hechos de la vida moral. Este escolio no tiene relevancia para el trabajo y el hallazgo de Hunt, que no persigue claro está trofeo filosófico, sino jurídico-histórico. La razón de la carencia filosófica de la que adolece la ética de la simpatía es que sólo puede ser moralmente valioso congratularse de una alegría que ya sea moralmente valiosa y que esté requerida con sentido por el complejo objetivo de valores del cual se siga.

Las objeciones a la ética de la simpatía no impiden que el *pathos* sea útil para entender la génesis del mecanismo llamado “derechos humanos”. Inclusive la observación de Scheller de que la ética de la simpatía no hace primariamente inherente el valor moral al ser y a los modos de conducirse de las personas, a su obrar y querer, sino que pretende derivarlo originariamente de la conducta del *espectador* (o de aquel que reacciona afectivamente a una vivencia y conducta de otro) “convalida el acierto de Lynn Hunt cuando la propone en la explicación de la génesis de los derechos humanos.

De mayor grado de dificultad (o de colisión, quizás) entre la obra del alemán (de hace casi un siglo) y la reciente indagación de la norteamericana de Stanford es la distinción que hace el primero entre los fenómenos de “simpatía”.

También de la simpatía propiamente dicha hay que distinguir, en primer término, toda conducta que sólo sirve para aprehender, comprender y, eventualmente, vivir las mismas (“sentir las mismas”) vivencias que otro, entre ellas los estados afectivos. Estos actos han sido equiparados frecuentemente, pero sin razón alguna, a la simpatía. Particularmente han sido así —según Scheller— por obra de la teoría de la proyección afectiva... No es sólo a través de la compasión como me es dado el padecer ajeno; sino que este padecer tiene que estar dado ya en alguna forma para que yo, dirigiéndome a él, pueda *com-padecer*... La vivencia ajena puede darse *plenamente* también en la forma particular de “vivir lo mismo que otro”. Hemos de distinguir —sostiene el filósofo— rigurosamente el “sentir lo mismo que otro” y “vivir lo mismo que otro” del “simpatizar”.

Sheller distingue, para este propósito, cuatro hechos enteramente diversos:

1. El sentir algo con otro, por ejemplo, una y la misma pena “con alguien”.
2. El “simpatizar en algo”; congratulación “por” su alegría y compasión de “su” padecer.
3. El contagio afectivo.
4. La genuina unificación afectiva.

III. PROPUESTA DE RECORRIDO HISTÓRICO EN CLAVE JURÍDICO-POLÍTICA

Ilustración, iluminismo. El programa de una es el del otro: liberar al mundo de la magia, disolver los mitos y confutar la imaginación. En un largo itinerario, que proviene de las glosas que forman el *Corpus Juris*, la ley se ha transformado (en cuanto concepto designado por los juristas para significar un lugar inaccesible donde puede residir el poder) en la categoría fundamental, sustitutiva de aquella mediante la cual se justificaba antes la palabra del pontífice. Los juristas —ha escrito Legendre— casi únicamente ellos, saben por experiencia que el amor al Estado pasa por una devoción de la ley.

La monarquía obtiene su fuerza del principio de legitimidad que encadena el esfuerzo revolucionario y otorga carácter sagrado al poder del rey. La oposición protestante trató de imaginar un nuevo principio de legitimidad tan fuerte y poderoso como el de la monarquía, a saber, el de la legitimidad democrática. Ya en el resumen monumental de la teoría del derecho de la escolástica tardía, Suárez también percibió la necesidad de que la procedencia inmediata del poder sea del pueblo y no de Dios. La legitimidad democrática osadamente adelanta que el único poder legítimo es el fundado sobre la voluntad libre del pueblo mediante un contrato con el rey que da nacimiento, a la vez, tanto a la sociedad política como al poder, por el contrato entre los individuos que en el estado de naturaleza, se reputan como nacidos libres. Esta hipótesis permite definir el medio en el cual pueden afirmarse los derechos naturales del hombre para preparar mejor el advenimiento del contrato social. La sociedad no puede ser fundada (no puede ser construida racionalmente) sino por un encuentro

voluntario de los individuos y no puede tener otro fin que la felicidad individual, en la medida en que ésta sea compatible con la felicidad de todos. Desvelamiento del arcano del poder, esta racionalización de su origen y de sus fines pone en crisis al absolutismo y agrieta sus cárceles, ideológicas y criminales. No más consejo comedido al príncipe (aunque la conveniente ilusión del despotismo ilustrado se intente una y otra vez) ya no razones de prudencia política, sin el descubrimiento de la génesis del poder del príncipe, el origen voluntario de la ley, el carácter contractual del Estado y, en rigor, el catálogo de los derechos (del individuo) y de los deberes (del soberano). La cristalización de las ideas para reducir el margen arbitrario de la conducta del príncipe es uno de los significados de la palabra “Ilustración” y uno de los máspreciados contenidos que encierra la expresión “el Siglo de las Luces”: luces para examinar, en primer lugar, los arcanos del mundo y descubrir a la postre, que no son necesarios al Estado sino al déspota iletrado. Esta cristalización encara la tortura y la proscribete intelectualmente, exigiendo, al propio tiempo, su derogación legal. En más valioso sentido no puede tenerse este esfuerzo enciclopédico, cuya erudición, en todo caso, rige hoy como plataforma solidísima de la maquinaria moral y legal puesta en marcha contra el torturador. Aquella legitimidad conducirá a sostener que el individuo es capaz, porque está dotado de razón, de calcular él mismo su estrategia económica y política y, de estimarlo útil, admitir la sumisión de su conducta a reglas emitidas por el Estado y aceptadas por él. Para Locke, la sociedad política no es sino el producto de una renuncia parcial y provisional de los hombres a su estado natural en interés de una justicia mejor organizada y de un poder más eficaz. El Estado es, así, una sociedad de responsabilidad limitada, un seguro para la debilidad y la imperfección de la minoría, una disciplina necesaria a la educación. Es la sociedad civil, una especie de mal inevitable.

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con toda fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca por tanto sino a sí mismo y continúe libre como antes”. Esta es la famosa investigación de Rousseau. No busca, como Locke, la conciliación entre los derechos del individuo y las necesidades del poder, sino una reconciliación entre el individuo y el gobierno en nombre de la solidaridad humana. El contrato, ya se sabe, sigue este procedimiento: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general

y recibimos corporativamente cada miembro como parte indivisible del todo. Cada asociado uniéndose a todos, no se une a nadie en particular, no obedece así más que a él mismo y continúa libre como antes. En estas condiciones sólo es posible una cláusula: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Tal enajenación, tan completa como sea, es la mejor garantía de los derechos provenientes de la naturaleza, porque dándose cada uno por entero, la condición es igual para todos y, siéndolo así, nadie tiene interés en convertirla en onerosa para los demás. Con la vida social comienzan el derecho y la moralidad. No pueden existir en donde no hay reglas universales y no las hay nunca sin la existencia de la voluntad general. El individuo no renuncia a sí mismo como ser sensible sino para afirmarse como ser razonable y moral. Con la voluntad general se opera la transmutación del hombre. Al suscribir el contrato social, en lugar de la persona particular en cada contratante, se produce un cuerpo moral y colectivo: el soberano. Es la voluntad general la que constituye la soberanía y, como la voluntad, queda una, inalienable e indivisible. La voluntad general encuentra su expresión en la ley que, como ella, es general por su formación y por su objeto. Se realiza así la objetivización de la voluntad general. La ley es infalible porque escapa a interpretaciones particulares y es justa objetivamente, porque expresa la voluntad general.

La igualdad jurídica es condición suficiente y necesaria de la integración del individuo a la sociedad. Pero si la voluntad general es soberana, única fuente de la ley y capaz de ser guiada por legisladores sabios, no puede darse a las tareas especializadas que impone todo gobierno, que será entonces distinto de la soberanía; será el mandato del pueblo y de la ley. El gobierno es el gobierno de la ley, ministro de un soberano abstracto, la ley, que es, a su vez, expresión de la voluntad general. Es por esto que el soberano no puede ser sino el pueblo. El principio de legitimidad de todo gobierno es la legitimidad de la voluntad general. El gobierno no es un poder, sino un oficio.

El reinado de la voluntad general por la ley justifica la fórmula de Rousseau tan discutida: cualquiera que se rehúse a obedecer a la voluntad general será constreñido a hacerlo por todo el cuerpo social. Se olvida, al mencionarla, que Rousseau agrega que esto significa que se le forzará a ser libre, es decir, que la voluntad general da a la voluntad del hombre corrompido por la sociedad, un valor moral: lo transforma en ciudadano,

y así rencuentra la verdad de su libertad, que no es conflicto sino entusiasmo en la unanimidad.

Al final del siglo XVII —afirma Welzel— quedaron satisfechos los afanes de una lucha dos veces secular por los derechos del hombre y del ciudadano. Ninguna época anterior estuvo tan intensamente penetrada, como la época del llamado derecho natural profano, por las ideas del poder determinante del derecho, tanto en la vida del individuo como en la de los pueblos. Reconozcámoslo o no, hayámoslo olvidado o silenciado, de aquella época provienen los elementos esenciales de lo que aun hoy consideramos en nuestra vida como valioso: las ideas de la dignidad humana (que antes pasaron por su elaboración teológico-cristiana), de la libertad personal, de la igualdad civil. Tampoco podremos olvidar el influjo del siglo XVIII en el orden de la estructura estatal: los principios de la división de poderes, de la intervención de los ciudadanos en la formación de la voluntad del Estado, del bienestar general, de la publicidad de la justicia penal, de la humanidad en la ejecución de la penas.

La filosofía francesa del siglo XVIII —escribe Cassirer— no ha inventado la idea de los derechos inalienables, pero es la primera que la ha convertido en un evangelio moral, defendiéndola y propagándola con entusiasmo y mediante esta propaganda apasionada la ha introducido en la vida política real, la ha dotado de la fuerza de choque y de expresión que reveló en los días de la Revolución. Así como Platón había enunciado la cuestión fundamental de la relación entre el derecho y la fuerza, la Ilustración aborda de nuevo el problema y lo adentra en su propia vida intelectual. Se inicia un diálogo directo a través de dos milenios, que tiene significación tanto en el aspecto histórico-espiritual como en el sistemático. En lenguajes distintos de diferentes épocas se percibe una misma dialéctica que no ha perdido nada de su vigor y de su agudeza y que rechaza, hasta ahora, todos los intentos de mediación. Ha nacido entonces una literatura que —como dice Labriola— por sus fines y sus metas se propuso no solamente llegar al pueblo, sino servir al pueblo en el único medio en que se le sirve: despertando en los individuos que lo componen el sentido de su personalidad y el alcance de sus derechos. Los escritos de Voltaire (con Diderot y los demás ilustrados) resultan en anuncio de un mundo nuevo. Hay allí no sólo toda la Revolución Francesa, sino el proceso del liberalismo hasta 1848, cuando los hombres creyeron verdaderamente que su finalidad en el mundo consistía en con-

certarse de la manera más digna, más bien que saquearse y atormentarse recíprocamente.

Tocqueville vio también el infructuoso pacto del despotismo ilustrado: los *philosophes* querían emplear el poder de la autoridad central para destruir todas las instituciones existentes y reconstruirlas con arreglo a algún plan nuevo de su propia invención; ningún otro poder les parecía capaz de llevar a cabo aquella tarea. Decían que el poder del Estado debía ser tan ilimitado como sus derechos; todo lo que hacía falta era obligarlo a hacer buen uso de ambos. ¿Se trata de otra cosa que del Estado de derecho?

Por otra parte, la tolerancia que sostiene Voltaire y con él sus colegas no es nunca puramente negativa. La tolerancia es todo lo contrario que una recomendación de blandura e indiferencia frente a todas las cuestiones religiosas: “La tolerancia es la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de debilidad y de errores y debemos perdonarnos recíprocamente, que ésta es la primera ley de la naturaleza”.

En el salón de madame D’Helvetius dialogan cada miércoles Fontenelle, Raynal, Marivaux, Saint Lambert, Rosseau, Diderot y nace ahí el tratado *Del espíritu* (1758). También pudo haber sido alumbrado en la tertulia de madame D’Holbach o en la de Quesnay, o en cualquiera de las amables reuniones en las que brillaba el ingenio y se hacía un arte de la conversación, pues ya se sabe que charlando llegó el siglo XVIII a sus mejores conclusiones “filosóficas”.

El libro de Helvetius fue prohibido y se convirtió en un asunto de Estado, al ser visto como símbolo del *esprit nouveau*, de la crítica elegante pero inmisericorde al culto del plumaje deslumbrante y las garras sangrientas del rey y a otros prejuicios, que nada tenían que ver con la recta inteligencia de la razón de Estado. Las relaciones políticas de Helvetius lo convertían en un temible enemigo de la ortodoxia y su privilegiada situación social lo hacía tan peligroso como que sus ideas llegaron a la antesala de la reina. Su posición lo resguardó de mayores rigores pero, paradójicamente, le obligó a una penosa retractación que, sin duda, ensombreció sus días.

La tormenta que se abatió sobre la obra de Helvetius se había desencadenado antes con otra empresa intelectual: la *Enciclopedia*, cuya suspensión fue decretada en 1759 por el Parlamento de París, ordenando al propio tiempo la revisión, por censores eclesiásticos, de los siete tomos

ya aparecidos y condenados también por Roma. Diderot, sin embargo, persiste en la impresión clandestina de los últimos volúmenes de su obra magna. El absolutismo se siente amenazado por todos los flancos y ese mismo año el Parlamento disuelve definitivamente la Compañía de Jesús, proscrita al año siguiente por el edicto de Luis XV, quien en 1757, y a raíz del atentado en Damiens, firma una declaración real en virtud de la cual puede aplicarse la pena de muerte a los autores, editores, impresores y libreros que intervengan en la difusión de obras contrarias a la religión del príncipe, a las buenas costumbres y a la seguridad de la monarquía. Pero, a diferencia de Diderot que supo, no sólo sobreponerse, sino aprovechar el golpe de la intolerancia, Helvetius no volvió a publicar y murió en 1771, entre la inseguridad, el miedo, la tristeza y el silencio.

Sin detenerse en las tesis sensualistas del libro y sin desconocer tampoco las críticas de Diderot, pueden leerse, para el provecho de estas notas y como otro ejemplo de la batalla contra la intolerancia y sus secuelas, algunas de las afirmaciones relevantes para el tema de la tortura. Este tratamiento asistemático se justifica de atender al carácter general de los escritos del siglo XVIII en Francia, que tocan diversos problemas políticos en el contexto de la teoría del conocimiento, de la naturaleza o de la historia. Dice Helvetius:

Un hombre es justo cuando todas sus acciones tienden al bien público. No es suficiente hacer el bien para merecer el título de virtuoso. Un príncipe tiene mil puestos para otorgar; hay que ocuparlos; no puede dejar de hacer felices a mil personas. Es, pues, únicamente de la justicia o de la injusticia de sus elecciones de las que depende su virtud. Si, cuando se trata de un puesto importante, prefiere por amistad, por debilidad, por recomendación o por pereza un hombre mediocre a un hombre superior, debe considerarse injusto, por muchos elogios que, por otra parte, haga de su probidad el círculo social en que vive... En materia de probidad es únicamente el interés público el que hay que consultar y en el que hay que creer y no en los hombres que nos rodean. El interés personal los engaña demasiado a menudo... Una adulación puede apartar a un buen príncipe del camino de la virtud, sin que se dé cuenta, mientras que un libelo puede algunas veces hacer volver a la virtud a un tirano... Es seguro que en la Corte no se puede conservar una virtud permanentemente fuerte y pura sin tener habitualmente presente en el espíritu el principio de la utilidad pública, ni sin tener un conocimiento profundo de los verdaderos intereses de este público, por consiguiente, de la moral y de la po-

lítica. La perfecta probidad jamás es compañera de la estupidez... Es preciso, para ser honrado reunir nobleza de alma e ilustración de espíritu. Quienquiera que reúna en sí estos diferentes dones de la naturaleza se comporta siempre según la brújula de la utilidad pública. Esta utilidad es el principio de todas las virtudes humanas y el fundamento de todas las legislaciones. Debe inspirar el legislador y forzar a los pueblos a someterse a sus leyes; es, en fin a este principio al que hay que sacrificar todos los sentimientos, aun el sentimiento de humanidad.

Helvetius concluye sosteniendo que la virtud no es más que el deseo de felicidad de los hombres y que de este modo la probidad, a la que considera la virtud puesta en acción, no es, en todos los pueblos y en todos los diferentes gobiernos, más que la costumbre de las acciones útiles para la nación.

Por contrapartida, la corrupción política es la más dañina y un pueblo es afectado por ella cuando un gran número de los individuos que lo componen separan sus intereses del interés público.

Helvetius pretende demostrar el deseo que todos los hombres tienen de ser déspotas y referir los medios empleados para lograrlo, alertado del peligro al que el despotismo expone a los reyes:

Este deseo tiene su origen en el amor al placer y, por consiguiente, en la propia naturaleza del hombre. Todos quieren ser lo más felices posible. Todos quieren estar revestidos de un poder que obligue a los hombres a contribuir con todas sus fuerzas a su felicidad, por esto quieren mandar sobre ellos.

Los pueblos están regidos, o mediante unas leyes y convenciones establecidas, o por una voluntad arbitraria. En el primer caso, el poder sobre ellos es menos absoluto y están menos obligados a darles gusto; además, para gobernar a un pueblo conforme a sus leyes hay que conocerlas, meditarlas, realizar unos fatigosos estudios de los que la pereza quiere siempre apartarles. Para satisfacer esta pereza, todos aspiran al poder absoluto que, al tiempo les dispensa de cualquier preocupación, de cualquier estudio y de la fatiga de la atención, somete servilmente a los hombres a su voluntad. Según Aristóteles, el gobierno despótico es aquel en el que sólo hay esclavos, y en el que no se encuentra más que a un hombre libre.

Es por esto que todos quieren ser déspotas. Para serlo intentan humillar el poder de los grandes y del pueblo, y por consiguiente, dividir los intereses de los ciudadanos. Sobre esta anarquía de intereses se ha instaurado —añade con cautela Helvetius— el despotismo oriental, muy parecido a la descripción que Milton hace del imperio del caos, el cual, según dice, extiende su pabe-

llón real sobre un abismo árido y desolado en el que la confusión, enredada en sí misma, alimenta la anarquía y la discordia de los elementos y gobierna cada átomo con un cetro de hierro. Una vez sembrada la división entre los ciudadanos, para corromper y degradar a las almas hay que hacer brillar constantemente ante los ojos de los pueblos la espada de la tiranía, poner la virtud en la categoría de los crímenes y castigarla como tal. La tiranía sabe cómo degradar las almas manteniéndolas continuamente en la angustia del miedo; es ella la que inventa —otra vez con cuidado para no molestar a sus contemporáneos— en oriente esas torturas, esos suplicios tan crueles; suplicios que algunas veces son necesarios en estos países abominables porque los pueblos son impulsados al crimen, no sólo por su miseria, sino también por el sultán, que les da mal ejemplo y los enseña a despreciar a la justicia... Estos son los motivos en los que se funda el amor al despotismo y los miedos que se emplean para alcanzarlo. Es así como, locamente enamorados del poder arbitrario, los reyes se lanzan sin reflexionar por un camino interceptado por mil precipicios, en el que mil de ellos han perecido... La entrada al despotismo es fácil. Raramente percibe el pueblo los males que le depara una tiranía consolidada. Cuando, por fin se da cuenta, ha sucumbido ya bajo el yugo, se halla encadenado por todas partes y, en la imposibilidad de defenderse, sólo le queda esperar, temblando, el suplicio al que se le quería condenar. Enardecidos por la debilidad de sus pueblos, los príncipes se convierten en déspotas. No saben que están suspendiendo ellos mismos, sobre sus cabezas, la espada que les ha de matar. Porque, para abrogar todas las leyes y reducirlo todo al poder arbitrario, hay que recurrir continuamente a la fuerza y emplear a menudo la espada del soldado. Ahora bien, el uso habitual de esos medios, o subleva a los ciudadanos, excitándolos a la venganza, o los acostumbra insensiblemente a no reconocer más justicia que la fuerza. Esta idea tarda en difundirse por el pueblo, pero finalmente penetra y llega hasta el soldado. El soldado se da entonces cuenta de que no hay en el Estado ningún organismo que se le pueda oponer: que, odiado por sus súbditos, el príncipe le debe todo a su poder: su alma se abre sin querer a proyectos ambiciosos, desea mejorar su condición. Si entonces un hombre atrevido y valiente le tienta con esta posibilidad, y le promete el pillaje de algunas grandes ciudades, este hombre, como lo prueba la historia, basta para hacer una revolución, revolución que es pronto seguida por una segunda, porque en los Estados despóticos, como señala el ilustre presidente Montesquieu, a menudo se destruye al tirano sin destruir su tiranía... Para mandar sobre unos esclavos, el déspota está obligado a obedecer a unas milicias continuamente inquietas e imperiosas. No sucede lo mismo cuando el príncipe ha creado en el Estado un cuerpo poderoso de magistrados. Juzgado por estos magistrados, el pueblo tiene ideas de lo justo y de lo injusto; el soldado, que procede siempre del cuerpo de los ciudadanos,

conserva en su nuevo Estado una idea de la justicia. Además, comprende que, instigado por el príncipe y los magistrados, el cuerpo entero de ciudadanos, bajo el estandarte de las leyes, se opondría a las nuevas empresas osadas que pudiera intentar y que, cualquiera que fuera su valor, sucumbiría por fin bajo el número... Este cuerpo poderoso de magistrados es necesario para la seguridad de los reyes. Es un escudo bajo el cual encuentran refugio el pueblo y el príncipe: el primero contra las crueldades de la tiranía y el otro, contra los furiosos de la sedición... Cualquiera que, bajo pretexto de mantener la autoridad del príncipe, quiere llevarla hasta el poder arbitrario, es a la vez un mal padre, un mal ciudadano y un mal súbdito; el mal padre y un mal ciudadano, porque carga a su patria y a sus descendientes con las cadenas de la esclavitud; un mal súbdito, porque cambiar la autoridad legítima por la autoridad arbitraria es convocar contra los reyes la ambición y la desesperación... Los reyes han de ser sordos a estos consejos y recordar que su único interés consiste en mantener en buenas condiciones el Estado para ellos y sus descendientes. Este interés verdadero sólo puede ser entendido por los príncipes ilustrados. Para los otros, la pequeña vanagloria de mandar como amos y el interés de la pereza, que les oculta los peligros que les rodean, tendrán preferencia sobre cualquier otro interés; y todos los gobiernos, como la historia lo confirma, tenderán siempre al despotismo. Éste, según Helvetius, puede instaurarse de golpe por la fuerza de las armas, sobre una nación virtuosa, que la sufra con impaciencia o crecer con el tiempo, el lujo y la milicia. En este último caso, son de temerse sus afectos malsanos; ignorancia del gobernante; menosprecio y envilecimiento del pueblo, desprecio de la virtud y caída de los imperios. En los pueblos sometidos a esta forma de gobierno, los hombres que ocupan cargos no pueden tener ninguna idea clara de la justicia, cuyo conocimiento no puede ser adquirido por ciudadanos que no tienen ninguna participación en el manejo de los asuntos públicos, en los que es mal visto cualquiera que dirija la mirada sobre las desgracias de la patria... Para ser justo y virtuoso hay que saber cuáles son los deberes del príncipe y de los súbditos y estudiar los compromisos recíprocos que atan juntos a todos los miembros de la sociedad. La justicia no es más que el conocimiento profundo de estos compromisos. Para elevarse a este conocimiento hay que pensar: pero ¿qué hombre se atreve a pensar en un pueblo sometido a un poder arbitrario? La pereza, la falta de utilidad y el hábito, e incluso el peligro de pensar. Se piensa poco en los países en que se callan los pensamientos.

Es inútil que se diga que si se calla es por prudencia y pretender que no por ello se piensa menos; lo cierto es que se deja de pensar y que ninguna idea noble y valiente se engendra en las cabezas sometidas al despotismo. Existen pocos ministros —termina diciendo Helvetius— lo bastante generosos para preferir las alabanzas de la clemencia, que perdurarán mientras haya mundo,

al placer que proporciona la venganza, a pesar de que dura tan poco como el golpe de hacha que hace rodar una cabeza.

La virtualidad creadora del siglo XVIII no deja de ser reconocida. Dijo Octavio Paz que en esta centuria (o en el conjunto de las obras del espíritu que ahí albergamos, convencional y arbitrariamente),

se advierten ya muchos de los rasgos que serían los nuestros. ¿Esa época fue una prefiguración de la que hoy vivimos? Sí y no. Más exacto sería decir que la nuestra ha sido la desfiguración de las ideas y proyectos de ese gran siglo... En el siglo XVIII la razón hizo la crítica del mundo y de sí misma, así transformó de raíz al antiguo racionalismo y a sus geometrías intemporales. Crítica de sí misma: la razón renunció a las construcciones grandiosas que la identificaban con el Ser, el Bien y la Verdad; dejó de ser la Casa de la Idea y se convirtió en un camino: fue un método de exploración. Crítica de la metafísica y sus verdades impermeables al cambio: Hume y Kant. Crítica del mundo, del presente y del pasado; crítica de las certidumbres y valores tradicionales; crítica de las instituciones y las creencias, el Trono y el Altar; crítica de las costumbres, reflexión sobre las pasiones, la sensibilidad y la sexualidad. Rousseau, Diderot, Laclos, Sade; crítica histórica de Gibbon y Montesquieu (y Voltaire en el *Ensayo*); descubrimiento del otro: el chino, el persa, el indio americano; cambios de perspectiva en la astronomía, la geografía, la física, la biología...

Se trata, en síntesis, de un formidable impulso que recibe el nombre y el deslumbramiento de las *Luces*, encendidas en los salones del antiguo régimen (procurando domar el déspota); incendiarias sangrientas de esos equívocos palacios y aun de los recintos de las asambleas populares (hipostasiadas hoy trágicamente en oriente y occidente), cada vez menos populares, vale decir, menos libres, en manos de unos cuantos que, en nombre de esa fundante voluntad mayoritaria, imponen otra muy distinta a la del proyecto original, tanato que acaba por destruirla al invocar, no la proclama kantiana, sino la renuncia al valor del propio juicio, visto ya como peligrosa diferencia que imposibilita, no la voluntad común, sino una aberrante unanimidad que no admite disidencia. Reaparecen iglesias, déspotas y supersticiones que, abjuradas en la Ilustración, son convocadas aunque disfrazadas ahora de liberaciones precarias, partidos (y provisionales cuan interminables dictaduras de transición). La tortura renace una y otra vez al cobijo de distintas y aun contrarias ideologías

que, sin embargo, participan de la misma locura, lúcida o arrebatada: apoderarse de la verdad formal aun con el sacrificio de su fuente material y espiritual.

A la llamada de Helvetius se aúna la de D'Holbach. Sus vidas y obras se entrecruzan una y otra vez y entablan un diálogo, no por implícito menos fructífero, que contribuye a clarificar la visión política de esa generación que damos en nombrar enciclopedista. Su *Système de la nature, ou des lois de monde physique et du monde moral* (1770) también se lee mejor acompañado de la vasta producción de Diderot; por el salón de su casa pasó también Beccaria y en él se mostró impertinente el mismo Rousseau. Con todo, su radicalismo es razón de la marginalidad en la que vivió y en la que permanece. En querella contra el sensualismo acentúa el materialismo pero debilita la determinación social del hombre. Tales convicciones llevaron al libro a la hoguera, que ya resultaba un certificado de originalidad y de publicidad favorable. Inquietante obra ésta cuando provocó la respuesta del déspota ilustrado más famoso del siglo. Federico II de Prusia, quien no quería verse rebajado al nivel de sus colegas iletrados los cuales al igual que él, y tal como lo denunciaba D'Holbach, no estaban capacitados para cortar de tajo la inextricable red tejida entre el poder político y la religión. El deslinde tendría que trazarse en las jornadas sangrientas de la Revolución, cuyo último heraldo es el “aficionado” barón (irreductible incluso para Voltaire).

Para combatir un mundo de superstición y tiranía, D'Holbach y Diderot escriben sin pausa. Este mundo no es el de la “dulzura del vivir” que añoraba Talleyrand, sino un calabozo tétrico

en el cual el silencio no es turbado más que por los clamores de la mentira o los sollozos que la opresión arranca a los cautivos... La violencia, el prejuicio y la inercia los mantienen embotados en un sueño incesantemente turbado por fantasmas y delirios funestos. No salen de este inquieto reposo más que para entrar en un delirio aún más peligroso. Es entonces cuando, turbado por sus sueños insensatos, reciben de las manos del fanatismo los cuchillos homicidas afilados por él, se hieren unos a otros... poseídos por un pánico terrible. Cada cual, en su locura, considera un mérito, un deber, el odiar, el atormentar o degollar a cualquiera que no delire del mismo modo que él.

La política cree necesaria esta religión para el gobierno de los pueblos y para su propio sostén... Es en la corrupción —que la ignorancia, la im-

punidad, la adulación y la licencia hacen germinar en las almas de amos del mundo— donde se encuentra el principio de los tormentos que inducen, sin cesar, a procurar la felicidad en la desgracia de otros hombres.

De este modo descubrirás que el hombre es el deudor del hombre, no porque un Dios lo haya querido, ni tampoco porque un Dios castigue a los que infringen sus leyes, sino porque el hombre, por la organización con la que está dotado, con el deseo de bienestar que le anima, en la esfera que ocupa y en el estado de sociedad en que vive, es el ser más necesario para la felicidad de su semejante... Las sociedades humanas gozarán de toda la felicidad a la cual les está permitido pretender cuando la justicia sea la única regla de las leyes, cuando estas leyes gobiernen a los soberanos tanto como a los súbditos, cuando les quiten a los príncipes el poder fatal de sacrificar los intereses de la mayoría por sus fantasías propias o por los intereses de sus cortes, cuando estas leyes les priven del funesto privilegio de trastornar a voluntad el universo, derramar la desolación, la indigencia y el duelo sobre sus Estados despoblados y de pervertir los corazones de sus esclavos desunidos... Es por fin necesaria para los humanos una moral simple y natural, fundada sobre sus necesidades, una política apoyada sobre intereses sensibles. Corresponde a la experiencia, a la razón y a la verdad esclarecer y guiar a los que regulan la suerte de los imperios. Siguiendo estas máximas, harán a los pueblos disfrutar la libertad, la seguridad y la propiedad que tienen derecho a exigir y sin las cuales el jefe es un usurpador y el Estado no es más que una cárcel vasta para todos aquellos que encierra...

En el “Prefacio”, asienta D’Holbach su credo iluminista: es al error a lo que se deben los odios inveterados, esas persecuciones bárbaras, esas masacres continuas, esas tragedias indignantes que —bajo pretexto de los intereses del cielo— se han representado tantas veces en la tierra... De este modo, la finalidad de esta obra es devolver al hombre a la naturaleza, hacerle valorizar la razón, adorar la virtud y disipar las sombras que le ocultan la única vía propia para conducirlo seguramente a la felicidad que desea.

La maldad, la necesidad, la pereza son, para este noble ilustrado, producto de la ignorancia.

Es por desconocerse a sí mismo e ignorar las relaciones necesarias que subsisten entre él y los seres de su especie por lo que el hombre ha ignorado sus deberes hacia los demás; no ha advertido que son necesarios para su propia felicidad. Tampoco se ha dado cuenta de lo que se debe a sí mismo, de los ex-

cesos que debiera evitar para llegar a ser firmemente feliz y las pasiones a las que debiera resistir o entregarse para su propia felicidad. En una palabra, no ha conocido sus verdaderos intereses. De ahí todos sus desarreglos, sin intemperancia, su voluptuosidad avergonzada y todos los vicios a los cuales se ha librado a expensas de su propia conservación y de su bienestar duradero. Es, por lo tanto, la ignorancia de la naturaleza humana la que impide al hombre esclarecerse acerca de la moral; por lo demás, los gobiernos depravados a los que ha sido sometido nunca le han permitido practicarla en los casos en que la conoció... La fuerte tiranía lo ha conservado (al hombre) en esas nociones necesarias para esclavizar a la sociedad.

Una de las grandes nociones que sostiene el libro de D'Holbach es la de *orden*:

nunca se repetirá bastante que, en relación al gran conjunto, todos los movimientos de los seres, todos sus modos de actuar, no pueden estar más que *en orden* y están siempre en conformidad con la naturaleza... Cada ser particular actúa siempre dentro del *orden*, todas sus acciones, todo el sistema de sus movimientos son siempre consecuencia necesaria de su modo de existir, sea duradero o momentáneo. *El orden en una sociedad política* es el efecto de una sucesión necesaria de ideas, voluntades y acciones en aquellos que la componen, cuyos movimientos están regulados para contribuir a la conservación de su conjunto o a su disolución. El hombre constituido o modificado en forma de aquello que llamamos hombre virtuoso, actúa necesariamente de un modo del que deriva el bienestar de sus asociados. El que llamamos malo actúa necesariamente de un modo del que deriva la desgracia de sus asociados.

Las conclusiones a las que el materialismo y el sensualismo de D'Holbach llevan el campo político estriban en el siguiente desiderátum:

la política debería ser el arte de regular las pasiones de los hombres y dirigirles hacia el bien de la sociedad; pero, a menudo, no es más que el arte de armar las pasiones de los miembros de la sociedad para su mutua destrucción y para la destrucción de la asociación que debería llevar a su felicidad. *La política suele ser tan viciosa, por no estar fundada sobre la Naturaleza, ni sobre la experiencia, ni en la utilidad pública, sino sobre las pasiones, los caprichos y la utilidad particular de aquellos que gobiernan a la sociedad.* La política, para ser útil, debe fundar sus principios sobre la Naturaleza, es decir, amoldarse a la esencia y al objetivo de la sociedad. Ésta no es más que

un todo formado por el conjunto de un gran número de familias e individuos reunidos para proveer más fácilmente a sus necesidades respectivas, para procurarse las ventajas que desean, ofrecerse mutuamente ayuda y, sobre todo, para tener la facultad de usufructuar con seguridad de los bienes que la Naturaleza y el trabajo pueden producir. Luego la política, destinada a conservar la sociedad, debe ajustarse a estos obstáculos que podrían cruzarse en su camino.

Los hombres, al acercarse unos a otros para vivir en sociedad, han hecho ya formalmente, ya tácitamente, un pacto mediante el cual se han comprometido a prestarse servicios y a no perjudicarse. Pero como la naturaleza de cada hombre lo impulsa en todo momento a buscar su bienestar en la satisfacción de sus pasiones o caprichos pasajeros sin ninguna consideración hacia sus semejantes, ha sido necesaria una fuerza que lo devolviese a sus deberes, le obligase a ajustarse a ellos y le recordase sus compromisos que la pasión a menudo le hace olvidar. *Esta fuerza es la ley*; es la suma de las voluntades de la sociedad, reunidas para fijar la conducta de sus miembros o para dirigir sus acciones de modo que converjan en el objetivo de asociación.

Pero como la sociedad difícilmente podría reunirse, sobre todo cuando es numerosa y no podría dar a conocer sus intenciones sin tumulto, está obligada a elegir ciudadanos en quienes deposite su confianza. La sociedad hace de ellos los intérpretes de sus voluntades; los convierte en depositarios del poder necesario para ejecutarlas. Este es el origen de todo gobierno que, para ser legítimo, no puede estar fundado más que sobre el consentimiento libre de la sociedad, sin el cual no es más que violencia, usurpación o bandolerismo. Los encargados de gobernar se llaman soberanos, jefes o legisladores y según la forma que la sociedad ha querido dar a su gobierno, estos soberanos se llaman monarcas, magistrados, representantes, etcétera. Al no recibir el gobierno su poder más que de la sociedad y al no estar establecido más que para el bien de ésta, es evidente que la sociedad puede revocar este poder cuando su interés lo exija, cambiar la forma de su gobierno, extender o limitar el poder que encomienda a sus jefes, sobre los cuales conserva siempre una autoridad suprema por la ley inmutable de la naturaleza, según la cual la parte se subordina al todo. De este modo, los soberanos son los ministros de la sociedad, sus intérpretes, los depositarios de una porción más o menos grande de su poder y no amos absolutos ni propietarios de las naciones... Ninguna sociedad sobre la tierra ha podido ni puede conferir irrevocablemente a sus jefes el derecho de dañarle. Una concesión de este género sería anulada por la Naturaleza que exige que toda sociedad, así como todo individuo de la especie humana, tienda a conservarse y no pueda consentir su desgracia permanente. Las leyes para ser justas, deben asegurar al mayor número de ciudadanos los beneficios que *son la libertad, la propiedad y la seguridad*.

La libertad es la facultad de hacer, para conseguir la propia felicidad, todo lo que no perjudica la felicidad de los asociados; al asociarse, cada individuo ha renunciado al ejercicio de la parte de su libertad natural que podría perjudicar a la de los demás. El ejercicio socialmente perjudicial de la sociedad se llama licencia.

La propiedad es la facultad de gozar de los beneficios que el trabajo y la labor han procurado a cada miembro de la sociedad.

La seguridad es la certidumbre que debe tener cada miembro de poder gozar de su persona y sus bienes bajo la protección de las leyes mientras mantenga fielmente sus compromisos con la sociedad.

La justicia garantiza a todos los miembros de la sociedad los beneficios o derechos a los que nos hemos referido. De donde se deduce que, sin justicia, la sociedad se encuentra incapaz de procurar felicidad a los asociados. La justicia se llama también equidad, porque con ayuda de las leyes hechas para gobernar por igual a todos los miembros de la sociedad, es decir, impide predominar unos sobre otros por la desigualdad que la naturaleza o el trabajo pueden haber introducido entre sus fuerzas.

Los derechos son todo lo que las leyes equitativas de la sociedad permiten hacer a sus miembros para su propia felicidad. Estos derechos están evidentemente limitados por el objetivo invariable de la asociación. La sociedad, por su lado, tiene derechos sobre todos sus miembros, en virtud de los beneficios que les procura; y todos sus miembros tienen el derecho de exigir de ella o de sus ministros estos beneficios en vista de los cuales viven en sociedad y renuncian a una parte de su libertad natural. Una sociedad cuyos jefes y cuyas leyes no procuran ningún bien a sus miembros pierde evidentemente su derecho sobre ellos. *Los jefes que perjudican a la sociedad pierden el derecho de mandar sobre ella.* No hay patria sin bienestar; una sociedad sin equidad no contiene sino enemigos; una sociedad oprimida no encierra más que esclavos y opresores. Los esclavos no pueden ser ciudadanos. Es la libertad, la propiedad y la seguridad las que valorizan a la patria; y es el amor a la patria lo que constituye al ciudadano. Por desconocer estas verdades o por no aplicarlas, las naciones han sido desgraciadas y no han contenido más que una vil multitud de esclavos, separados unos de otros y apartados de la sociedad que no les procuraba ningún bien. Como consecuencia de la imprudencia de estas naciones o de la astucia y violencia de aquellos a quienes habían confiado el poder de hacer leyes y ejecutarlas, los soberanos se han convertido en amos absolutos de las sociedades. Éstos, desconociendo la verdadera fuente de su poder, han pretendido haberlo recibido del cielo, de no ser responsables de sus actos más que ante él y no deber nada a la sociedad; en una palabra, han pretendido ser dioses sobre la tierra y gobernarla arbitrariamente como los dioses del Empíreo. Desde entonces, la política se ha corrompido y no

se han atrevido a oponer resistencia contra las voluntades de sus jefes. Las leyes no han sido más que la expresión de sus caprichos. El interés público ha sido sacrificado por los intereses particulares. La fuerza de la sociedad ha sido vuelta contra ella misma. Sus miembros la han abandonado para vincularse con opresores quienes, para seducirles, les han permitido perjudicar a la sociedad aprovechándose de sus desgracias. De este modo la libertad, la justicia, la seguridad y la virtud han sido desterradas de las naciones. La política se ha convertido en el arte de aprovecharse de sus fuerzas y de sus tesoros para subyugarlas... Todo hombre que no tiene nada que temer pronto llega a ser malvado. El que cree no necesitar a nadie se convence de que puede, sin miramientos, dar rienda suelta a las inclinaciones de su corazón. El temor es el único obstáculo que la sociedad puede oponer a las pasiones de sus jefes, quienes sin él, se corromperían y no tardarían en aprovechar los medios que la sociedad pone a su disposición para conseguir cómplices de su iniquidad. Para prevenir estos abusos, es necesario que la sociedad limite el poder que deposita en sus jefes, reservándose una parte suficiente para impedirle dañarla. Es necesario que reparta sus fuerzas prudentemente, para no ser agobiada inevitablemente por el conjunto de ellas. Además, la más simple reflexión, le hará comprender que el peso de la administración es demasiado grande para que cargue con ella un solo hombre, que acabará volviéndose descuidado por la extensión y multiplicidad de sus deberes y malvado por la extensión de su poder. Por fin, la experiencia de todas las edades convencerá a las naciones de que el hombre se siente siempre tentado de abusar del poder y que el soberano debe estar sometido a la ley y no la ley al soberano.

Por otra parte, y después de una larga argumentación, D'Holbach puede sostener que

si se consultara la moral y la recta razón, todo debería probar que los seres que dicen ser razonables están hechos para pensar de diferentes modos, sin cesar por ello de vivir pacíficamente, de quererse y prestarse mutuamente ayuda, cualquiera que sean sus opiniones (ante todo religiosas). Todo debería convencer de la tiranía de la sinrazón, de la injusticia de la violencia y de la inutilidad de la crueldad de estos hombres sangrientos que persiguen a sus semejantes para someterlos a sus opiniones.

Para apuntalar aquella noción capital del orden, D'Holbach arguye a favor del fatalismo tratándose también del hombre y sus actos. No quiere ver en esta concepción de la naturaleza humana un freno al progreso o un puntal del inmovilismo y la resignación; al contrario, es una de la

armas de su crítica al fanatismo y a la persecución de las ideas. Su optimismo paradójico le hace llegar a la conclusión de que la ley, la opinión pública, el ejemplo y el temor son causas que fatalmente modifican a los hombres, influyendo en su voluntad para contribuir al bienestar general. No quiere examinar “hasta dónde pueden llegar los castigos que la sociedad inflinge a aquellos que ofenden”. La razón parece indicar que la ley debe mostrar frente a los crímenes necesarios de los hombres, toda la indulgencia compatible con la conservación de la sociedad. El sistema de la fatalidad no deja a los crímenes sin castigo, pero al menos sirve para moderar la barbarie con la que algunas naciones castigan a las víctimas de su cólera. Esta crueldad llega a ser aún más absurda cuando la experiencia demuestra su inutilidad. La costumbre de ver torturas atroces familiariza con su idea (como también lo habían visto los humanistas). Aunque fuera verdad que la sociedad tiene el derecho de quitar la vida a sus miembros: aunque fuera verdad que la muerte de un criminal, desgraciadamente inútil para él, sea ventajosa para la sociedad, la humanidad exige al menos que esta muerte que no esté acompañada de tormentos inútiles con los que leyes demasiado severas la sobrecargan. Esta crueldad no sirve más que para hacer sufrir, sin fruto para ella misma, a la víctima que se sacrifica por vindicta pública. Enternece al espectador y lo inclina a favor del desgraciado que gime. No impresiona al malvado, a quien el espectáculo de crueldades vuelve aún más feroz, cruel y enemigo de sus asociados. Si el ejemplo de la muerte fuera menos frecuente aun sin estar acompañado de dolores, sería más imponente... D'Holbach, en congruencia con el fatalismo, también reconoce que “porque parezca y sea esta conducta, no deja de ser necesaria. La sociedad, tal como es, a pesar de su corrupción y los vicios de sus instituciones quiere subsistir y tiende a conservarse. En consecuencia, está obligada a castigar los excesos que su mala constitución le obliga a producir”. Esta compleja y al propio tiempo transparente teoría hubo de contribuir a la suspensión de opinión que sobre el libro decretaron los ilustrados amigos del autor, quien se anticipó a declarar que no confundía él lo justo con lo injusto.

La sociedad es justa, buena y digna de nuestro amor, cuando satisface las necesidades físicas de todos sus miembros, defiende su seguridad, su libertad y la posesión de sus derechos naturales. En ello consiste toda la felicidad de

la que es capaz el Estado social. Es injusta, mala e indigna de nuestro amor cundo es parcial, favorece a pocos y es cruel hacia la mayoría.

Espigar en los artículos de la *Enciclopedia*, atributos o atribuibles a Diderot y relativos a las materias político-jurídicas, proporciona un perfil general de la Edad de la Razón sobre esas cuestiones y distingue al ilustre editor entre sus contemporáneos. Muestra, al propio tiempo, la reformulación de estos problemas en tratamiento autónomo y laico y deslindado de la de argumentación moral, proceso que en estas líneas hemos tenido oportunidad de constatar gradualmente. Diderot quiso ser controlado mediante censores y, para el derecho, fue nombrado Secousse, quien dictaminó en 1751: “He leído por orden de monseñor el canciller los artículos que tratan de jurisprudencia en los volúmenes primero y segundo del libro titulado *Enciclopedia* y no he encontrado nada en ellos que pueda impedir su impresión”. Secousse era casi ciego (¿sería por eso que se le pasaron tantas cosas en su dictamen?).

Al tratar la autoridad política, la *Enciclopedia* advierte que

ningún hombre ha recibido de la Naturaleza el derecho de mandar a los otros... La autoridad procede de una de estas dos fuentes: o la fuerza y violencia del que se han amparado en ella, o el consentimiento de los que se han sometido a ella, mediante un contrato real o supuesto entre aquéllos o aquél en quien han diferido la autoridad. El poder adquirido por la violencia es tan sólo una usurpación y dura mientras la fuerza del que manda lo impone sobre la de aquellos que obedecen. De suerte que si estos últimos se convierten a su vez en los más fuertes y sacuden el yugo, lo hacen con el mismo derecho y justicia que tenía el otro para imponérselo. La misma ley que hace la autoridad la deshace: se trata de la ley del más fuerte. A veces, la autoridad conseguida con la violencia cambia de naturaleza, cuando continúa y se mantiene con el consentimiento expreso de aquellos a quienes sometió... aquel que se hubiera arrogado, convertido entonces en príncipe, deja de ser tirano. El poder que provenga del consentimiento de los pueblos supone necesariamente condiciones que hagan legítimo su uso, útil a la sociedad ventajoso para la república y que lo fijen y encierren en límites. Pues el hombre no debe ni puede darse enteramente y sin reservas a otro. Dios permite para el bien común y para el mantenimiento de la sociedad que los hombres establezcan entre sí un orden de subordinación, que obedezcan a uno de ellos, pero mediante la razón y con medida y no ciegamente y sin reservas... El príncipe mantiene la autoridad que sobre ellos tiene en los propios súbditos y esa autoridad está limitada por las leyes de la naturaleza y del Estado, que son las condiciones

bajo las cuales se han sometido, o se considera que se han sometido al gobierno. Una de esas condiciones consiste en que, teniendo poder y autoridad sobre ellos sólo por su elección y consentimiento, jamás puede emplear esa autoridad para romper el acto o contrato mediante el cual le fue transferida; obraría entonces contra sí mismo, ya que su autoridad no puede subsistir sino mediante el título que la estableció. Quien anula uno destruye la otra. El príncipe no puede disponer de su poder y de sus súbditos sin el consentimiento de la nación, e independientemente de la elección señalada en el contrato de sumisión. Si lo usara de otro modo, todo sería nulo y las leyes lo relevrían de las promesas y de los juramentos que hubiera podido hacer, como un menor que hubiese obrado sin conocimiento de causa, puesto que habría pretendido disponer de lo que sólo tenía en depósito y con cláusula de sustitución. El gobierno no es un bien privado, sino un bien público, que por tanto jamás puede ser arrebatado al pueblo, a quien únicamente pertenece en esencia y en plena propiedad... No es el Estado el que pertenece al príncipe, sin el príncipe el que pertenece al Estado. Pero al príncipe corresponde gobernar al Estado, porque el Estado lo eligió para eso, porque se comprometió con los pueblos para la administración de los negocios y porque aquéllos se comprometen a obedecerle conforme a las leyes. El que lleva la corona puede, desde luego, despojarse de ella si quiera, pero no puede volver a colocarla sobre la cabeza de otro sin el consentimiento de la nación que la puso sobre la suya. En una palabra, la corona, el gobierno y la autoridad pública son bienes de los que es propietario el cuerpo de la nación, cuyos usufructuarios, ministros y depositarios son los príncipes. Aunque jefes de Estado, no por ello dejan de ser miembros del mismo; los primeros en verdad, los más venerables y poderosos, con todo poder para gobernar, pero sin ningún poder legítimo para cambiar el constituido, ni para poner otro jefe en su lugar... La observación de las leyes, la conservación de la libertad y el amor a la patria son las fuentes fecundas de todas las cosas grandes y de todos los actos hermosos. Ahí radican la dicha de los pueblos y la verdadera ilustración de los príncipes que gobiernan... La adulación, el interés particular y el espíritu de servidumbre son, por el contrario, el origen de todos los males que destruyen un Estado y de todas las cobardías que lo deshonoran.

Otro caballero ilustrado, De Jaucourt, colaborador infatigable de la *Enciclopedia*, redactó el artículo titulado “Igualdad natural”, que debió revisar Diderot y en el que sostiene que ésta es la que existe entre todos los hombres solamente por la constitución de su naturaleza.

Puesto que la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, resulta claro que según el derecho natural, cada uno debe estimar y tratar a los otros como seres que le son naturalmente iguales, es decir, que son hombres lo mismo que él... El lector sacará otras consecuencias que nacen del principio de igualdad natural de los hombres. Señalaré tan sólo que la violación de este principio es la que creó la esclavitud política y civil. De ahí surgió que, en los países sometidos al poder arbitrario, los príncipes, los cortesanos, los que manejan las finanzas poseen todas las riquezas de la nación, mientras que el resto de los ciudadanos sólo tienen lo necesario y la mayor parte del pueblo gime en la pobreza. De todas maneras, que no se me haga la injuria de suponer que por un espíritu de fanatismo apruebo en un Estado la quimera de la igualdad absoluta que apenas puede alumbrar una república ideal.

De Jaucourt eligió valientemente desarrollar un tema (un problema gravísimo) que también preocupó a Diderot: la tortura.

Ya que no está prohibido examinar las materias más delicadas del derecho, aprovechemos este privilegio siguiendo el ejemplo de varios sabios y ciudadanos que en todo momento han osado exponer los inconvenientes que creían advertir en la práctica del interrogatorio o, por mejor decir, de la tortura. La sumisión de los súbditos exige que se obedezca a los magistrados, pero no que se les crea infalibles y que de dos posibilidades no puedan elegir la peor. Por ello está permitido comentar con respeto los abusos, a fin de esclarecer al soberano e inclinarlo mediante su religión y su justicia a reformarlos... La tortura no cumple la finalidad a la que está destinada... Es una invención segura para perder a un inocente de complexión débil y delicada y salvar a un culpable que nació robusto. Los que pueden soportar ese suplicio y los que no tienen bastantes fuerzas para sufrirlo mienten igualmente. El tormento que se hace sufrir en la tortura es seguro, pero el crimen del hombre que lo sufre no lo es; ese desdichado al que aplicáis tortura se preocupa mucho menos de declarar lo que sea que de librarse de lo que siente... Es pues un estado muy lamentable el de un hombre inocente a quien la tortura arranca la confesión de un crimen; pero la situación de un juez que, creyéndose autorizado por la ley, acaba de sufrir la tortura a ese hombre inocente debe ser horrorosa. ¿Tiene algún medio para compensarle esos sufrimientos?... En todas las épocas se han encontrado hombres inocentes a quienes la tortura hizo confesar crímenes de los que no eran culpables. La intensidad del dolor o la flaqueza de la persona hace confesar al inocente lo que no ha cometido y la obstinación de los culpables que se encuentran fuertes y seguros en sus crímenes les hace negarlo todo...

Se ha tocado el fondo del problema después de un paciente y bien construido itinerario, que comprende el examen y la denuncia de los prejuicios sobre el poder. Desmontada y demostrada la maquinaria del absolutismo y propuesta y prefigurada otra fórmula de convivencia, los ilustrados cimentaron el noble recinto de la ley benéfica del que destierran al torturador. Si los consejos al príncipe no habían surtido efecto pleno, el argumento racional, y la construcción intelectual de la sociedad preparaban la condena legal de la tortura. Es aquella generación de ilustrados la que, al trastocar los engranajes del absolutismo, y proponer un contrato social expresado en un documento constituyente de las relaciones sociales rectamente analizadas, permitió acotar el terreno de la primera batalla frontal contra la tortura.

Diderot no dudó, como otros luchadores de esta causa, recurrir al tautismo —ese maquiavelismo embozado— y rebatir, en su propio terreno, las máximas que el poder arguye para perpetuarse, ciego y despótico. “En sus *Principios de política de los soberanos* responde que si Tácito recomienda sabiduría para hacer culpables, éste es el único recurso de ministros atroces para perder a la gente que les molesta”. Es pues muy importante estar en guardia contra esta especie de maldad. El romano propuso castigar a los inocentes cuando es preciso. Para Diderot “no hay hombre honrado a quien pueda no hacer temblar esta máxima, que jamás deja de ser coloreada de interés público”. Cayo Cornelio propuso respetar siempre la ley que nos molesta y que molesta a otros. Diderot, en cambio, convoca a respetarlas todas. Tácito escribió, para uso de los césares: “nunca mandar hacer un crimen sin haber extremado la discreción, es decir, con la muerte de aquel que lo ejecuta”. Diderot contesta: “es por eso por lo que un crimen engendra otro crimen. Si los cómplices reflexionasen bien sobre esto, verían que, su muerte, casi infalible, es siempre la recompensa de su bajeza”.¹³⁴

La Ilustración se vio a sí misma en el espejo, impreciso pero útil que Condorcet le proporcionó con su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, escrito durante su huida del terror jacobino al que sucumbió finalmente. Una visión lineal de la historia es, en este caso, una concepción optimista sobre el poder liberador de la razón, que

¹³⁴ Véase lo expuesto en el capítulo cuarto, apartado IV “Del linaje de Beccaria”, lo correspondiente al comentario de Diderot sobre el libro *Dei delitti e delle pene*, pp. 115-123.

es el credo de los ilustrados. No es original en este punto el planteamiento del marqués pero es sólido y ya descartando para siempre de las virtudes que algunos de sus contemporáneos quisieron hallar en la doma del despotismo. Condorcet había visto a sus amigos ser recompensados con una mano gubernamental mientras que la otra pagaba a sus calumniadores. El poder los proscribía y se jactaba de que la suerte hubiera querido que naciese en su territorio; los castigaba por sus opiniones y se habría sentido humillado si alguien sospechase que no las compartía.

El principio que sustenta su concepción de la historia es el que afirma que

todos los errores en política, en moral, tienen por base unos errores fisiológicos que, a su vez, están ligados a unos errores físicos. No existe —declaró Condorcet— un sistema religioso ni una extravagancia sobrenatural que no estén fundados en la ignorancia de la naturaleza... Si el hombre puede predecir con una seguridad casi todos los fenómenos cuyas leyes conoce; si incluso cuando le son desconocidos, puede, por la experiencia del pasado, prever con una gran probabilidad los acontecimientos del porvenir, ¿por qué habría de considerarse como una empresa quimérica la de trazar, con cierta verosimilitud, el cuadro de los futuros, destinos de la especie humana por los resultados de su historia?

A pesar de haber sufrido hasta quedar extenuado, la furia de la guerra civil y el resurgimiento de la intolerancia, ahora enmascarada como virtud revolucionaria, Condorcet quedó persuadido que la difusión de las luces era causa de la libertad política.

Así, un conocimiento de los derechos naturales del hombre; la opinión misma de que esos derechos son inalienables e imprescriptibles; un voto pronunciado a favor de la libertad de pensar y de escribir, a favor de la libertad del comercio y de la industria, a favor del alivio del pueblo que gime bajo un régimen de impuestos tan absurdo como opresor, a favor de la abolición de todas las leyes penales contra las religiosas disidentes, a favor de la desaparición de la tortura y de los bárbaros suplicios; el deseo de una legislación penal más benigna, de un código civil más simple, más acorde con la razón y con la naturaleza... al ir pasando a todas las clases de la sociedad, se convirtieron en la profesión común, en el símbolo de todos los que no eran ni maquiavélicos ni imbéciles... El sentimiento humanitario, es decir, el de una compasión activa por todos los males que afligen a la especie humana, de un horror por todo lo que, en las instituciones públicas, en los actos de gobierno en las acciones

privadas, añadía dolores nuevos a los inevitables dolores de la naturaleza; ese sentimiento humanitario era una consecuencia natural de aquellos principios, alentaba en todos los escritos, en todos los discursos, y su influencia benéfica se había manifestado ya.

En el punto más alto y lúcido de su optimismo ya adivina algunos experimentos de nuestro siglo y revela al propio tiempo su peculiarísima versión de la utilidad de la ciencia y de la técnica para el arte social, para la política. La pregunta postrera queda intacta hasta nuestros días:

¿Hemos llegado a la situación de cimentar todas las disposiciones legales sobre la justicia o sobre una probada y reconocida utilidad y no sobre vagas, inciertas y arbitrarias perspectivas de pretendidas verdades políticas? ¿Hemos establecido reglas precisas para escoger con seguridad, entre el número casi infinito de combinaciones posibles en las que se respetarían los principios generales de la igualdad y de los derechos naturales, aquellas que mejor aseguran la conservación de estos derechos, las que dejan a su ejercicio y a su goce una mayor amplitud y las que mejor garantizan la tranquilidad, el bienestar de los individuos, la fuerza, la paz y la prosperidad de las naciones?

Se sabe que la experiencia de la Revolución angloamericana signó la vida y obra de Thomas Paine. Sin embargo, su trabajo intelectual fue concebido para defender a la Revolución Francesa de los graves cargos que Burke le enderezó en sus justamente célebres *Reflexiones*. También se ha querido percibir su influencia sobre la independencia de Hispanoamérica. Su mayor valor reside, quizás, en el carácter de los *Derechos del hombre* (1791-1792); obra de divulgación que aglutina lo que en aquellos días había en la atmósfera política de ambos lados del Atlántico. Este apasionado alegato puede bien servirnos para iniciar, a continuación, la crónica de la cristalización jurídica de la lucha contra la tortura que quedaría expresada en la declaraciones y las Constituciones que el Siglo de las Luces gestó con tantos trabajos.

A nuestro propósito conviene sólo dejar constancia que en el famoso manual de Paine se encuentra de nuevo el perfil de la argumentación contra la tortura proveniente ahora no ya de un teórico, sino del activista político de mayor celebridad en su momento, el amigo de Franklin, La Fayette y Washington, orgulloso de haber practicado y auxiliado a practicar la sólida máxima, cara a Mario de la Cueva: “Cada generación es y debe ser lo bastante competente para cualquier empresa que las circunstancias

requieran. Ninguna generación tiene dominio sobre las generaciones que hayan de sucederle”.

Afirma Paine:

Toda plaza tiene su Bastilla y toda Bastilla, su déspota. El original despotismo hereditario, que residía en la persona del rey, se divide y subdivide en un millar de patrones y formas, hasta que al final el conjunto de todas ellas actúa por depuración... Y contra este tipo de despotismo que discurre a través de un laberinto sin fin de departamentos hasta que apenas podamos perseguir su origen, no hay rectificación posible, se fortalece a sí mismo, asumiendo la apariencia del deber y tiraniza con el pretexto de la obediencia... Los hombres aprendieron los castigos de los gobiernos bajo los cuales habían vivido y recordaron así los suplicios que estaban acostumbrados a presenciar... Que el hacha sirva pues para derribar el árbol y enseñemos humanidad a los gobiernos. Son sus sanguinarios suplicios los que corrompen a los hombres. En Inglaterra, en ciertos casos, los castigos son la horca, al arrastre y el descuartizamiento; se arranca el corazón a la víctima y se expone a la vista del populacho. En Francia, bajo anterior gobierno, los castigos no eran menos bárbaros. ¿Quién no recuerda la ejecución de Damián, descuartizado por los caballos? El efecto de estos crueles espectáculos, exhibidos ante las multitudes, es el de destruir la sensibilidad y excitar a la venganza y al basarse en la idea falsa de gobernar a los hombres por el terror, en lugar de hacerlo por la razón, se convierten en precedentes. El gobierno del terror intenta influir sobre las clases más abyectas de la sociedad y es en ellas en las que produce los peores efectos. El populacho tiene el suficiente sentido común para temer convertirse en víctimas de esas torturas y, cuando llega su turno, reproduce los ejemplos de terror que le enseñaron a practicar.

De la páginas de los ilustrados, del fruto de sus empeños hay sin duda una convicción que la historia se ha encargado de liquidar, a saber, que la ignorancia, la negligencia o el desprecio de los derechos humanos son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos. Hay, por lo menos, otra; el interés en que así ocurra para muchos, con tal de que algunos conserven intactos sus privilegios. Los hombres de la Edad de la Razón lucharon por ver instaurada la libertad política y económica en una sociedad individualista. Pero, ahora lo sabemos con certeza, libertades semejantes pueden ser el pretexto, algunos afirman que la causa, para otra servidumbre: la desigualdad. Sin embargo, esas libertades suspendidas en ciertas coordenadas espaciales y temporales no han arropado nunca la igualdad. De ahí que la recta

inteligencia de los derechos humanos siga siendo una necesidad teórica de la razón política y de la lucha contra la tortura, aun admitiendo el fin de toda ideología y asumiendo que valen tanto para las llamadas democracias “populares” como para las denominadas democracias “liberales”. Raymond Aron lo ha visto con crudeza: entre las libertades que Marx llamaba formales hay dos: la protección contra las arbitrariedades de la policía y, en materia intelectual, la limitación del principio de autoridad que parecen responder a necesidades de la naturaleza humana. En este sentido, la palabra libertad no tiene significados diversos, uno al este y otro al oeste, si no aparece unívocamente.