

Introducción

«Sostenemos como evidentes estas verdades»

En ocasiones, reescribir bajo presión da grandes resultados. En su primer borrador de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, preparada a mediados de junio de 1776, Thomas Jefferson escribió: «Sostenemos como sagradas e innegables estas verdades: que todos los hombres son creados iguales e independientes [sic], que de esa creación igual reciben derechos inherentes e inalienables, entre los cuales están la preservación de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Gracias en gran parte a las revisiones que hizo él mismo, la frase de Jefferson pronto se sacudió de encima los corsés para adoptar un tono más claro y vibrante: «Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Con esta sola frase, Jefferson convirtió un documento sobre agravios políticos típico del siglo XVIII en una duradera proclamación de los derechos humanos.¹

Trece años más tarde, Jefferson se encontraba en París cuando los franceses comenzaron a pensar en redactar una declaración de sus derechos. En enero de 1789 –varios meses antes de la toma de la Bastilla–, el marqués de La Fayette, amigo de Jefferson y veterano de la guerra de Independencia de Estados Unidos, preparó el borrador de una declaración francesa, muy probablemente con la ayuda del propio Jefferson. Cuando la Bastilla

cayó el 14 de julio y la Revolución francesa empezó en serio, la demanda de una declaración oficial cobró impulso. Pese a los esfuerzos de La Fayette, finalmente no sería una sola persona quien diera forma al documento, a diferencia de lo ocurrido con el borrador que redactó Jefferson para el Congreso norteamericano. El 20 de agosto, la recién creada Asamblea Nacional emprendió el debate sobre los 24 artículos redactados por un engorroso comité de 40 diputados. Tras seis días de discusiones tumultuosas y un sinnúmero de enmiendas, tan sólo se habían aprobado 17 artículos. Agotados por las disputas continuas, y ante la necesidad de ocuparse de otros asuntos apremiantes, el 27 de agosto de 1789 los diputados votaron a favor de suspender el debate y adoptaron provisionalmente los artículos ya aprobados, con el título de Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

El documento redactado tan a la desesperada era maravilloso por su alcance y sencillez. Sin mencionar ni una sola vez al rey, a la nobleza o a la Iglesia, declaraba que los «derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre» eran el fundamento de toda forma de gobierno. Confería la soberanía a la nación, en vez de al rey, y declaraba que todo el mundo era igual ante la ley, con lo cual brindaba oportunidades al talento y al mérito y eliminaba implícitamente todos los privilegios basados en la cuna. Más sorprendente que cualquier garantía, sin embargo, era la universalidad de sus afirmaciones. Las referencias a «los hombres», «el hombre», «cada hombre», «todo hombre», «todos los ciudadanos», «todo ciudadano», «la sociedad» y «toda sociedad» empujaban la referencia al pueblo francés.

Como consecuencia, su publicación impulsó inmediatamente a la opinión mundial a posicionarse a favor o en contra de tales derechos. En un sermón pronunciado en Londres el 4 de noviembre de 1789, Richard Price, que era amigo de Benjamin Franklin y a menudo se mostraba crítico con el gobierno inglés, se deshizo en elogios de los nuevos derechos del hombre. «He

vivido lo suficiente para ver cómo los derechos de los hombres son comprendidos mejor que nunca, y cómo suspiran por la libertad naciones que parecían haber perdido el concepto de ella.» Escandalizado por el entusiasmo ingenuo de Price ante las «abstracciones metafísicas» de los franceses, el conocido ensayista y diputado Edmund Burke se apresuró a escribir una respuesta airada. En su panfleto *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (1790), que fue considerado enseguida como el texto fundacional del conservadurismo, Burke rugía de este modo:

No somos ni convertidos de Rousseau, ni discípulos de Voltaire. Sabemos que nosotros no hemos descubierto nada y pensamos que nada hay que descubrir en moral [...]. En Inglaterra aún no hemos sido completamente vaciados de nuestras naturales entrañas [...]. No hemos sido preparados y arreglados para que se nos llene después como pájaros disecados en un museo, con paja, trapos y con miserables pedazos de papel sucio que traten de los derechos del hombre.

Price y Burke habían coincidido en sus opiniones sobre la Revolución norteamericana; ambos la apoyaron. Pero la Revolución francesa exigía poner toda la carne en el asador, y pronto se abrió un frente de batalla: ¿se trataba de los albores de una nueva era de libertad basada en la razón, o bien del principio de un descenso imparable a la anarquía y la violencia?²

Durante casi dos siglos, y a pesar de la polémica provocada por la Revolución francesa, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano simbolizó la promesa de unos derechos humanos universales. En 1948, cuando las Naciones Unidas adoptaron la Declaración Universal de Derechos Humanos, el artículo 1 decía: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos». En 1789, el artículo 1 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano ya había proclamado: «Los hombres nacen y permanecen libres e

iguales en derechos». Aunque las diferencias en la terminología son significativas, las resonancias entre ambos documentos resultan incontestables.

Los orígenes de los documentos no dicen necesariamente nada importante acerca de sus consecuencias. ¿Importa realmente que el borrador de Jefferson fuera objeto de 86 alteraciones, realizadas por él mismo, el Comité de los Cinco o el Congreso? Es evidente que Jefferson y Adams opinaban que sí, toda vez que en la década de 1820, la última de sus largas y azarosas vidas, seguían discutiendo sobre lo que cada uno de ellos había aportado al documento. Sin embargo, la Declaración de Independencia no tenía carácter constitucional. Era apenas una declaración de intenciones, y tuvieron que transcurrir quince años para que los estados ratificaran finalmente una Carta de Derechos muy distinta, en 1791. En Francia, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que afirmaba salvaguardar las libertades individuales, no impidió la aparición de un gobierno francés que reprimió los derechos (en el periodo conocido como el Terror), y futuras constituciones francesas –hubo muchas– formularon declaraciones diferentes o prescindieron por completo de ellas.

Más inquietante aún resultó el hecho de que, en realidad, aquellos que a finales del siglo XVIII habían declarado con tanta seguridad que los derechos eran universales tenían en mente algo mucho menos exhaustivo. No nos sorprende que considerasen a los niños, los locos, los presos o los extranjeros como incapaces o indignos de participar plenamente en el proceso político, porque nosotros hacemos lo mismo. Pero también excluyeron a quienes no tenían propiedades, a los esclavos, a los negros libres, a las minorías religiosas en algunos casos y, siempre y en todas partes, a las mujeres. Recientemente, estas limitaciones a la expresión «todo hombre» han suscitado muchos comentarios, y algunos estudiosos han llegado a preguntarse si tales declaraciones de derechos tenían un sentido emancipador real. Sus fun-

dadores, artífices y declarantes han sido tachados de elitistas, racistas y misóginos, por su incapacidad de considerar a todas las personas verdaderamente iguales en derechos.

No deberíamos olvidar las restricciones impuestas a los derechos por determinados hombres del siglo XVIII, pero detenernos ahí y felicitarnos por nuestros «progresos» relativos significaría no haber entendido lo más importante. ¿Cómo estos hombres, 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. Si pudiéramos entender cómo sucedió, estaríamos en mejor disposición para comprender lo que significan para nosotros los derechos humanos hoy en día.

La paradoja de la evidencia

A pesar de sus diferencias terminológicas, las dos declaraciones del siglo XVIII se basaban en una pretensión de evidencia. Jefferson lo indicó de forma explícita cuando escribió: «Sostenemos como evidentes estas verdades». La declaración francesa afirmaba categóricamente que «la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos». En 1948 no era mucho lo que había cambiado en este sentido, si bien es cierto que la Declaración de las Naciones Unidas adoptó un tono más legalista: «Considerando [*whereas*] que la liber-

tad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; [...]. Con todo, también esto constituía una pretensión de evidencia, porque, en inglés, *whereas* significa literalmente «siendo el hecho que» [*it being the fact that*]. Dicho de otro modo, emplear el término inglés «*whereas*» es simplemente una manera legalista de aseverar algo básico que se acepta como cierto, algo que es evidente.*

Esta pretensión de evidencia, que resulta crucial para los derechos humanos incluso hoy en día, da origen a una paradoja: si la igualdad de derechos es tan evidente, ¿por qué tuvo que hacerse esta aserción, y por qué se hizo solamente en momentos y lugares específicos? ¿Cómo pueden los derechos humanos ser universales si no se reconocen universalmente? ¿Nos contentaremos con las explicaciones que dieron quienes formularon la declaración de 1948, en el sentido de que «estamos de acuerdo acerca de los derechos, pero a condición de que nadie nos pregunte por qué»? ¿Pueden ser «evidentes», cuando los estudiosos llevan más de doscientos años discutiendo sobre lo que quiso decir Jefferson con esta palabra? El debate continuará eternamente, porque Jefferson nunca sintió la necesidad de explicarse. Nadie del Comité de los Cinco ni del Congreso quiso revisar esta afirmación, aun cuando muchas otras secciones de la versión preliminar de Jefferson sí fueron modificadas. Al parecer, estaban de acuerdo con él. Además, si Jefferson se hubiera explicado, la evidencia de la aserción se habría evaporado. Una aserción que necesita discutirse no es evidente.³

Creo que la pretensión de evidencia es decisiva para la historia de los derechos humanos, y el objeto de este libro es ex-

* La argumentación de la autora sobre *whereas* no puede aplicarse a la traducción que de ella se ha impuesto en la versión castellana de la Declaración de las Naciones Unidas reproducida en el apéndice, «considerando», que significa «juzgando», «estimando que». (*N. del T.*)

plicar cómo llegó a ser tan convincente en el siglo XVIII. Afortunadamente, también permite centrar una historia que tiende a ser muy difusa. Los derechos humanos son tan ubicuos en la actualidad que parecen requerir una historia igualmente extensa. Las ideas griegas sobre la persona individual, las nociones romanas de la ley y el derecho, las doctrinas cristianas del alma...; existe el riesgo de que la historia de los derechos humanos se convierta en la historia de la civilización occidental, o incluso, como sucede a veces, en la historia del mundo entero. ¿Acaso la antigua Babilonia, el hinduismo, el budismo o el islam no hicieron también sus aportaciones? ¿Cómo se explica entonces la súbita cristalización de las aseveraciones sobre los derechos humanos a finales del siglo XVIII?

Los derechos humanos precisan de tres cualidades entrelazadas: los derechos deben ser *naturales* (inherentes a los seres humanos), *iguales* (los mismos para todos) y *universales* (válidos en todas partes). Para que los derechos sean derechos *humanos*, todos los seres humanos de todo el mundo deben poseerlos por igual y sólo por su condición de seres humanos. Resultó más fácil aceptar el carácter natural de los derechos que su igualdad o su universalidad. En muchos sentidos, seguimos bregando con las consecuencias implícitas de la exigencia de igualdad y universalidad de los derechos. ¿A qué edad tiene alguien derecho a participar plenamente en política? ¿Los inmigrantes –los no ciudadanos– también tienen derechos? Y, en ese caso, ¿cuáles?

Sin embargo, ni siquiera la naturalidad, la igualdad y la universalidad son suficientes. Los derechos humanos sólo cobran sentido cuando adquieren contenido político. No son los derechos de los seres humanos en la naturaleza; son los derechos de los seres humanos en sociedad. No son tan sólo derechos humanos en contraposición a derechos divinos, o derechos humanos en contraposición a derechos de los animales; son los derechos de los seres humanos en relación con sus semejantes. Son, por tanto, derechos garantizados en el mundo político secular

(aunque los llamen «sagrados»), y son derechos que requieren la participación activa de quienes los poseen.

La igualdad, la universalidad y la naturalidad de los derechos adquirieron por primera vez expresión política directa en la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776 y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa de 1789. Aunque la Declaración de Derechos inglesa de 1689 hacía referencia a los «antiguos derechos y libertades» establecidos por la ley inglesa y derivados de la historia de Inglaterra, no declaró la igualdad, la universalidad ni la naturalidad de los derechos. Por el contrario, la Declaración de Independencia de Estados Unidos insistía en que «todos los hombres son creados iguales» y en que todos ellos poseen «derechos inalienables». De forma parecida, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamó que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». No los hombres franceses, no los hombres blancos, no los hombres católicos, sino «los hombres», expresión que por aquel entonces, como ahora, significaba no sólo «los varones» sino también «las personas», es decir, «los miembros de la raza humana». Dicho de otro modo, en algún momento entre 1689 y 1776, derechos que habían sido considerados casi siempre como los derechos de una gente determinada –los ingleses nacidos libres, por ejemplo– se transformaron en derechos humanos, derechos naturales universales, lo que los franceses llamaron «*les droits de l'homme*» («los derechos del hombre»)⁴

Derechos humanos y «los derechos del hombre»

Una breve incursión en la historia de las palabras ayudará a datar la aparición de los derechos humanos. En el siglo XVIII, la gente no solía utilizar la expresión «derechos humanos», y cuando lo hacía se refería habitualmente a algo distinto de lo que

queremos decir nosotros. Antes de 1789, Jefferson, por ejemplo, hablaba con frecuencia de «derechos naturales». No empezó a utilizar la expresión «derechos del hombre» hasta después de 1789. Cuando empleaba «derechos humanos», se refería a algo más pasivo y menos político que los derechos naturales o los derechos del hombre. En 1806, por ejemplo, utilizó la expresión para referirse a los males del tráfico de esclavos:

Os felicito, conciudadanos, por la proximidad del periodo en el cual podréis interponer vuestra autoridad constitucionalmente, para impedir que los ciudadanos de Estados Unidos sigan participando en las violaciones de los derechos humanos que se han prolongado durante tanto tiempo a costa de los inocentes habitantes de África, y que la moral, la reputación y los mejores intereses de nuestro país ansían proscribir desde hace mucho tiempo.

Quando sostenía que los africanos gozaban de derechos humanos, Jefferson no se refería implícitamente a los esclavos afroamericanos. Los derechos humanos, según la definición de Jefferson, no permitían a los africanos –y mucho menos a los afroamericanos– actuar por cuenta propia.⁵

En el transcurso del siglo XVIII, en inglés y en francés, «derechos humanos», «derechos del género humano» y «derechos de la humanidad» resultaron ser expresiones demasiado generales para aplicarse directamente a la política. Todas ellas se referían a lo que distinguía a los seres humanos de lo divino en un extremo de la escala y de los animales en el otro, más que a derechos políticos como la libertad de expresión o el derecho a participar en política. Así, en 1734, en una de las primeras ocasiones en que se empleaba la expresión «derechos de la humanidad» en francés, el mordaz crítico literario Nicolas Lenglet-Dufresnoy, él mismo sacerdote católico, satirizó a «aquellos inimitables monjes del siglo VI que renunciaban tan completamente a todos “los derechos de la humanidad”, que pacían cual animales y corrían por ahí to-

talmente desnudos». De forma parecida, en 1756 Voltaire proclamó en tono de burla que Persia era la monarquía en la que más se disfrutaba de los «derechos de la humanidad», ya que los persas tenían los mayores «recursos contra el aburrimiento». La expresión «derecho humano» apareció por primera vez en francés en 1763, con el significado de algo así como «derecho natural»; sin embargo, no acabó de cuajar, a pesar de que Voltaire la utilizase en su muy influyente *Tratado sobre la tolerancia*.⁶

Mientras que los anglohablantes continuaron prefiriendo la expresión «derechos naturales» –o sencillamente «derechos»– durante todo el siglo XVIII, los franceses inventaron otra en la década de 1760: «derechos del hombre» («*droits de l'homme*»). El origen de la expresión «derecho(s) natural(es)», o «ley natural» –«*droit naturel*» posee ambos significados en francés–, se remontaba a cientos de años atrás, y quizá por eso poseía demasiadas acepciones. A veces se refería simplemente al hecho de ajustarse al orden tradicional. Así, por ejemplo, el obispo Bossuet, portavoz de la monarquía absoluta de Luis XIV, empleaba «derecho natural» cuando describía la entrada de Jesucristo en el cielo («entró en el cielo por su propio derecho natural»).⁷

«Derechos del hombre» pasó a ser de uso corriente en francés después de que Jean-Jacques Rousseau utilizase la expresión en 1762 en *Del contrato social*, aunque no la definió y aunque –o tal vez *porque*– la situó al lado de «derechos de la humanidad», «derechos del ciudadano» y «derechos de soberanía». Sea como fuere, en junio de 1763 «derechos del hombre» ya se había convertido en una expresión común, de acuerdo con una hoja informativa clandestina:

[...] los actores de la Comédie Française interpretaron hoy, por vez primera, *Manco* [una obra de teatro sobre los incas del Perú], de la cual hablamos anteriormente. Es una de las tragedias peor construidas. Hay en ella un papel para un salvaje que podría ser muy hermoso; recita en verso todo lo que hemos oído de forma

dispersa sobre los reyes, la libertad, los derechos del hombre, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en el *Emilio*, en *Del contrato social*.

En realidad, la obra no utiliza exactamente la expresión «los derechos del hombre», sino otra afín, «derechos de nuestro ser», pero está claro que ya formaba parte del vocabulario de los intelectuales, y, de hecho, se asociaba directamente con las obras de Rousseau. Otros escritores de la Ilustración, como el barón D'Holbach, Raynal y Mercier, la recogieron posteriormente, en las décadas de 1770 y 1780.⁸

Antes de 1789, la expresión «derechos del hombre» apenas tuvo eco en la lengua inglesa. Pero la Revolución norteamericana empujó al marqués de Condorcet, paladín de la Ilustración francesa, a acometer por vez primera la definición de «los derechos del hombre», que, a su modo de ver, incluían la seguridad de la persona, la seguridad de la propiedad, la imparcialidad de la justicia y el derecho a participar en la formulación de las leyes. En su ensayo *Influencia de la revolución en América sobre Europa* (1786), Condorcet vinculó explícitamente los derechos del hombre a la Revolución norteamericana: «El espectáculo de un gran pueblo, donde los derechos del hombre son respetados, es útil para todos los demás, a pesar de las diferencias de clima, costumbres y constituciones». Asimismo, proclamó que la Declaración de Independencia de Estados Unidos era nada menos que «una exposición sublime y sencilla de estos derechos que, siendo tan sagrados, han sido olvidados durante tanto tiempo». En enero de 1789, Emmanuel-Joseph Sieyès incluyó la expresión «derechos del hombre» en su incendiario panfleto contra la nobleza titulado *¿Qué es el Tercer Estado?* El borrador de la declaración de derechos que La Fayette preparó en enero de 1789 aludía explícitamente a «los derechos del hombre», al igual que el borrador que, también a comienzos de 1789, escribió Condorcet. A partir de la primavera de 1789 –esto es, antes incluso de

la toma de la Bastilla, el 14 de julio–, en los círculos políticos franceses se habló mucho de la necesidad de una declaración de los «derechos del hombre».⁹

Cuando el lenguaje de los derechos humanos empezó a ser utilizado, en la segunda mitad del siglo XVIII, no hubo una definición explícita de tales derechos. Rousseau no dio ninguna explicación al mencionar los «derechos del hombre». El jurista inglés William Blackstone los definió como «la libertad natural del género humano», esto es, los «derechos absolutos del hombre, considerado como ser dotado de libre albedrío y de discernimiento para distinguir el bien del mal». La mayoría de quienes empleaban la expresión en las décadas de 1770 y 1780 en Francia, como los controvertidos ilustrados D’Holbach y Mirabeau, se referían a los derechos del hombre como si fuesen obvios y no necesitaran de ninguna justificación o definición; dicho de otro modo, eran evidentes. D’Holbach sostenía, por ejemplo, que si los hombres temiesen menos a la muerte, «los derechos del hombre serían defendidos más vigorosamente». Mirabeau denunció a sus detractores diciendo que no tenían «ni carácter ni alma, porque no tienen ninguna idea en absoluto de los derechos de los hombres». Nadie ofreció una lista precisa de tales derechos antes de 1776 (la fecha de la Declaración de Derechos que George Mason redactó en Virginia).¹⁰

La ambigüedad de los derechos humanos fue puesta en evidencia por el pastor calvinista francés Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne, que en 1787 escribió al rey de Francia para quejarse de las limitaciones de una propuesta de edicto de tolerancia para los protestantes, entre los cuales se incluía él mismo. Envalentonado por la creciente opinión a favor de los derechos del hombre, Rabaut insistió:

Hoy en día sabemos qué son los derechos naturales, y ciertamente dan a los hombres mucho más de lo que el edicto concede a los protestantes [...]. Ha llegado el momento en que ya no es admi-

sible que la ley deniegue abiertamente los derechos de la humanidad que son bien conocidos en todo el mundo.

Puede que fueran «bien conocidos», pero el propio Rabaut Saint-Étienne reconoció que un rey católico no podía sancionar oficialmente el derecho calvinista al culto público. En resumen, todo dependía –como sigue dependiendo– de la interpretación de las palabras «ya no es admisible».¹¹

Cómo los derechos humanos se hicieron evidentes

Resulta difícil precisar qué son los derechos humanos porque su definición, su misma existencia dependen tanto de las emociones como de la razón. La pretensión de evidencia se basa en última instancia en un atractivo emocional; es convincente si toca la fibra sensible de toda persona. Además, estamos casi seguros de que se trata de un derecho humano cuando nos sentimos horrorizados ante su violación. Rabaut Saint-Étienne sabía que podía apelar al conocimiento implícito de lo que «ya no era admisible». En 1755, el influyente escritor francés de la Ilustración Denis Diderot había escrito, refiriéndose al *droit naturel*, que «el uso de ese término es tan frecuente que casi no hay nadie que no esté convencido en su fuero interno de que la cosa le es obviamente conocida. Este sentimiento interior es común tanto al filósofo como al hombre que no ha reflexionado en absoluto». Al igual que otros hombres de su tiempo, Diderot ofreció tan sólo una vaga indicación del significado de los derechos naturales; «como hombre», concluyó, «no tengo otros derechos naturales verdaderamente inalienables que los de la humanidad». Pero había señalado acertadamente la característica más importante de los derechos humanos: requerían cierto «sentimiento interior» compartido por muchas personas.¹²

Hasta Jean-Jacques Burlamaqui, el austero filósofo suizo del derecho natural, insistió en que la libertad sólo podía ser probada por los sentimientos internos de cada hombre: «Tales pruebas de los sentimientos están por encima de toda objeción y producen la *convicción* más profundamente arraigada». Los derechos humanos no son simplemente una doctrina formulada en documentos; descansan sobre una determinada disposición hacia los demás, sobre un conjunto de convicciones acerca de cómo son las personas y cómo distinguen el bien del mal en el mundo secular. Las ideas filosóficas, las tradiciones jurídicas y las ideas políticas revolucionarias debían contener esta clase de punto de referencia emocional profundo para que los derechos humanos fueran en verdad «evidentes». Y, como insistía Diderot, estos sentimientos debían ser experimentados por muchas personas, no sólo por los filósofos que escribían sobre ellos.¹³

Estos conceptos de libertad y derechos eran respaldados por una serie de supuestos acerca de la autonomía del individuo. Para tener derechos humanos, las personas debían ser percibidas como individuos distintos unos de otros y capaces de formular juicios morales independientes; como dijo Blackstone, los derechos del hombre acompañaban al individuo «considerado como ser dotado de libre albedrío y de discernimiento para distinguir el bien del mal». Pero para que estos individuos autónomos se convirtieran en miembros de una comunidad política basada en esos juicios morales independientes, debían ser capaces de establecer lazos de empatía con los demás. Todas las personas tendrían derechos humanos únicamente si todas ellas eran vistas como iguales de algún modo fundamental. La igualdad no era simplemente un concepto abstracto o una consigna política. Había de ser interiorizada de algún modo.

Si bien en la actualidad damos por sentadas las ideas de autonomía e igualdad, así como la de los derechos humanos, éstas no cobraron relevancia hasta el siglo XVIII. El filósofo moral contemporáneo J.B. Schneewind ha seguido la pista de lo

que denomina «la invención de la autonomía». La nueva perspectiva que apareció antes de finalizar el siglo XVIII «se centraba en la creencia de que todos los individuos normales son igualmente capaces de vivir juntos en una moral de autogobierno», afirma Schneewind. Detrás de esos «individuos normales» hay una larga historia de lucha. En el siglo XVIII (y, de hecho, hasta la actualidad) no se suponía que toda la «gente» fuera igualmente capaz de tener autonomía moral. Ésta entrañaba dos características afines pero distintas: la capacidad de razonar y la independencia para decidir por uno mismo. Ambas debían estar presentes para que un individuo fuese moralmente autónomo. Los niños y los locos carecían de la necesaria capacidad de razonar, pero tal vez algún día adquirirían o recuperarían esa capacidad. Al igual que los niños, también los esclavos, los sirvientes, las personas que no poseían propiedades y las mujeres carecían del estatus independiente que se requería para ser plenamente autónomos. Los niños, los sirvientes, las personas sin propiedades e incluso los esclavos podían ser autónomos algún día, al hacerse mayores, dejar de servir, adquirir propiedades o comprar su libertad. Tan sólo las mujeres parecían no tener al alcance ninguna de estas opciones; eran definidas como inherentemente dependientes de sus padres o sus maridos. Si los defensores de los derechos humanos universales, iguales y naturales excluían de forma automática algunas categorías de personas del ejercicio de esos derechos, ello era debido principalmente a que consideraban que no eran del todo capaces de tener autonomía moral.¹⁴

Sin embargo, esa recién descubierta facultad que era la empatía podía obrar incluso contra los prejuicios más arraigados. En 1791, el gobierno revolucionario francés concedió la igualdad de derechos a los judíos; en 1792, hasta los hombres sin propiedades obtuvieron el derecho al voto; y en 1794, el gobierno francés abolió oficialmente la esclavitud. Ni la autonomía ni la empatía eran fijas; se trataba de habilidades que podían apren-

derse, y las limitaciones «admisibles» sobre los derechos podían ser –y eran– puestas en entredicho. Los derechos no pueden definirse de una vez por todas, porque su base emocional no deja de cambiar, en parte como reacción a las declaraciones de derechos. Los derechos continúan siendo discutibles porque nuestra percepción de quién tiene derechos y qué son esos derechos cambia constantemente. La revolución de los derechos humanos es, por definición, continua.

La autonomía y la empatía son prácticas culturales, no sólo ideas, y por lo tanto son literalmente corpóreas, esto es, poseen dimensiones físicas además de emocionales. La autonomía individual depende de un creciente sentido de la separación y la sacralidad de los cuerpos humanos: tu cuerpo es tuyo y mi cuerpo es mío, y ambos deberíamos respetar la línea divisoria entre nuestros respectivos cuerpos. La empatía depende del reconocimiento de que los demás sienten y piensan como nosotros, de que nuestros sentimientos internos son iguales de algún modo fundamental. Para ser autónoma, una persona tiene que encontrarse legítimamente separada y protegida en su separación; pero para que esa separación corporal vaya acompañada de derechos, es necesario que la individualidad de una persona sea apreciada de un modo más emocional. Los derechos humanos dependen tanto del dominio de uno mismo como del reconocimiento de que todos los demás son igualmente dueños de sí mismos. El desarrollo incompleto de esto último es lo que da origen a todas las desigualdades de derechos que nos han preocupado a lo largo de la historia.

La autonomía y la empatía no se materializaron en el siglo XVIII a partir de la nada, sino que tenían raíces profundas. En el transcurso de varios siglos, los individuos habían empezado a apartarse de las redes de la comunidad y se habían vuelto cada vez más independientes, tanto jurídica como psicológicamente. Un mayor respeto por la integridad del cuerpo y líneas de demarcación más claras entre los cuerpos individuales fueron el

resultado de la continua elevación del umbral de la vergüenza relacionada con las funciones fisiológicas, así como del creciente sentido del decoro corporal. Con el tiempo, las personas empezaron a dormir solas en una cama, o únicamente con su cónyuge. Empleaban utensilios para comer y empezaron a considerar repulsivos comportamientos que antes eran admisibles, como, por ejemplo, tirar comida al suelo o utilizar la ropa para limpiarse las excreciones del cuerpo. La evolución constante de los conceptos de interioridad y profundidad de la psique, desde el alma cristiana hasta la conciencia protestante, y las ideas dieciochescas de la sensibilidad llenaron el yo de un contenido nuevo. Todos estos procesos se desarrollaron en un periodo de tiempo muy largo.

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 ahora 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 considerarse inadmisibles. Todos estos cambios contribuyeron a crear un sentido de la separación y el autodominio de los cuerpos individuales, junto con la posibilidad de sentir empatía por los demás.

Los conceptos de integridad corporal e individualidad empática (que se examinan en los capítulos siguientes) no tienen una historia diferente a la de los derechos humanos, con los que están relacionados íntimamente. Así pues, los cambios en el punto de vista parecen producirse de repente a mediados del siglo XVIII. Consideremos, por ejemplo, la tortura. Entre 1700 y 1750, la palabra «tortura» en francés se empleaba la mayoría

de las veces para referirse a las dificultades con las que tropezaba un escritor cuando buscaba una expresión certera. Así, Marivaux habló en 1724 de «torturarte la mente con el fin de extraer reflexiones». La tortura, es decir, la tortura autorizada legalmente para arrancar confesiones de culpabilidad o nombres de cómplices, se convirtió en un asunto capital después de que Montesquieu la atacase en *Del espíritu de las leyes* (1748). En uno de sus pasajes más influyentes, Montesquieu insiste en que «son tantos los hombres hábiles y tantos los grandes genios que han escrito sobre esto [la tortura de los reos], que no me atrevo a hablar después de ellos». Acto seguido, de forma bastante enigmática, añade: «Iba a decir que la tortura podría convenir en los Gobiernos despóticos, en los cuales todo lo que inspira temor queda dentro de los resortes del Gobierno; iba a decir que entre los griegos y los romanos, los esclavos... Pero oigo la voz de la Naturaleza que clama contra mí». También aquí, la evidencia —«la voz de la Naturaleza que clama»— proporciona la base para la argumentación. Después de Montesquieu, Voltaire y muchos otros, especialmente el italiano Beccaria, secundarían la campaña. En la década de 1780, la abolición de la tortura y de las formas bárbaras de castigo corporal ya se habían convertido en artículos esenciales de la nueva doctrina de los derechos humanos.¹⁵

Los cambios respecto a las reacciones al cuerpo y al yo ajenos proporcionaron un punto de apoyo decisivo para la nueva base secular de la autoridad política. Aunque Jefferson escribió que «su Creador» había dotado a los hombres de sus derechos, el papel del Creador terminaba ahí. El gobierno ya no dependía de Dios, y mucho menos de la interpretación que hacía la Iglesia de la voluntad de Dios. «Para garantizar estos derechos», dijo Jefferson, «se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados.» De modo parecido, la Declaración francesa de 1789 sostenía que «la finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre» y que «el prin-

cipio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación». La autoridad política, según esta opinión, derivaba de la naturaleza más íntima de los individuos y de su capacidad para crear una comunidad por medio del consentimiento. Los politólogos y los historiadores han examinado este concepto de la autoridad política desde varios ángulos, pero han prestado poca atención a la visión del cuerpo y del yo que la hacían posible.¹⁶

Mi argumentación concederá un gran peso a la influencia de nuevas clases de experiencias, desde asistir a exposiciones públicas de pintura hasta leer las popularísimas novelas epistolares sobre el amor y el matrimonio. Tales experiencias ayudaron a difundir la práctica de la autonomía y la empatía. El politólogo Benedict Anderson sostiene que los periódicos y las novelas crearon la «comunidad imaginada» que el nacionalismo requiere para florecer. Lo que podría denominarse «empatía imaginada» sirve de fundamento de los derechos humanos más que del nacionalismo. Es imaginada, pero no en el sentido de inventada, sino en el de que la empatía requiere un acto de fe, de imaginación, para asumir que otra persona es igual que tú. Las crónicas sobre la tortura producían esta empatía imaginada por medio de nuevas visiones del dolor. Las novelas la generaban induciendo sensaciones nuevas sobre el yo interior. Estas experiencias, cada una a su manera, reforzaban 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.¹⁷

No hay una manera fácil u obvia de probar o siquiera medir el efecto que las nuevas experiencias culturales tuvieron sobre la gente del siglo XVIII, y mucho menos sobre su concepción de los derechos. Los estudios científicos acerca de los efectos que provocan actualmente las acciones de leer o mirar la televisión son bastante complejos, y eso que presentan la ventaja de que los sujetos están vivos y se les puede someter a estrategias de investigación en constante evolución. Con todo, los neuro-

científicos y los psicólogos cognitivos han hecho progresos en la vinculación de la biología del cerebro a determinados factores psicológicos e, incluso, sociales y culturales. Han demostrado, por ejemplo, que la capacidad de construir narraciones se basa en la biología del cerebro y es decisiva para la evolución de cualquier noción del yo. Ciertos tipos de lesiones cerebrales afectan a la comprensión narrativa, y enfermedades como el autismo muestran que la capacidad de sentir empatía –de reconocer que los demás poseen mentes como la nuestra– tiene una base biológica. En su mayor parte, sin embargo, estas investigaciones sólo abordan un aspecto de la ecuación: el biológico. La mayoría de psiquiatras, y aun algunos neurocientíficos, estarían de acuerdo en que el cerebro también recibe la influencia de fuerzas sociales y culturales, si bien esta interacción se ha revelado como un objeto de estudio más complejo. De hecho, el yo mismo ha sido muy difícil de examinar. Sabemos que tenemos la experiencia de poseer un yo, pero los neurocientíficos no han logrado identificar el emplazamiento de esa experiencia, y mucho menos explicar cómo funciona.¹⁸

Si la neurociencia, la psiquiatría y la psicología aún albergan dudas sobre la naturaleza del yo, no debería sorprendernos que los historiadores se hayan mantenido totalmente alejados del asunto. Probablemente la mayoría de los historiadores cree que el yo lo determinan hasta cierto punto factores sociales y culturales, es decir, que la individualidad significaba algo muy diferente en el siglo X que en la actualidad. Sin embargo, se sabe muy poco sobre la historia de la condición humana como conjunto de experiencias. Los estudiosos han escrito extensamente acerca del surgimiento del individualismo y la autonomía como doctrinas, pero mucho menos sobre cómo el propio yo podría cambiar con el tiempo. Estoy de acuerdo con otros historiadores en que el significado del yo cambia con el tiempo, y creo que, para algunas personas, la experiencia –no sólo la idea– del yo cambia de forma decisiva en el siglo XVIII.

Mi argumentación se fundamenta en la idea de que la lectura de crónicas de torturas o novelas epistolares tenía efectos físicos que se traducían en cambios cerebrales y reaparecían como conceptos nuevos de la organización de la vida social y política. Nuevas formas de leer (y ver y escuchar) crearon nuevas experiencias individuales (empatía), que a su vez hicieron posibles nuevos conceptos sociales y políticos (derechos humanos). En estas páginas intento dilucidar el funcionamiento de ese proceso. Mi propia disciplina, la historia, ha desdeñado durante tanto tiempo toda forma de argumentación psicológica –los historiadores hablamos a menudo de reduccionismo psicológico, pero nunca de reduccionismo sociológico o cultural– que, en gran parte, ha pasado por alto la posibilidad de una argumentación fundamentada en lo que sucede en el interior del yo.

Estoy tratando de volver a centrar la atención sobre lo que sucede en el interior de las mentes individuales. Podría parecer un lugar obvio donde buscar una explicación de los cambios sociales y políticos de carácter transformador, pero, sorprendentemente, las mentes individuales –exceptuando las de los grandes pensadores y escritores– han sido olvidadas por las investigaciones recientes en el campo de las humanidades y las ciencias sociales. La atención se ha centrado en los contextos sociales y culturales, no en cómo las mentes individuales comprenden y dan nueva forma a ese contexto. Creo que el cambio social y político –en este caso, los derechos humanos– se produce porque muchos individuos han tenido experiencias similares; no porque todos ellos habiten en el mismo contexto social, sino porque, mediante las interacciones de unos con otros, y con lo que leen y ven, crearon un nuevo contexto social. En resumen, insisto en que todo análisis de un cambio histórico debe acabar explicando la alteración de las mentes individuales. Para que los derechos humanos se volviesen evidentes, la gente normal y corriente debía disponer de nuevas formas de comprender, que surgieron a partir de nuevos tipos de sentimientos.