

Riesgos de lo abstracto y políticas de lo concreto. Las Declaraciones de Derechos del Hombre y sus primeras críticas: conservadores, utilitaristas y feministas *avant la lettre*.

Risk of the Abstract and Politics of the Concrete. The Declarations of the Rights of Man and Its First Critics: Conservatism, Utilitarianism, and Feminism avant la lettre.

Facundo C. Rocca *

Fecha de Recepción: 01/07/2016
Fecha de Aceptación: 26/10/2016

Resumen: *La serie de Declaraciones de Derechos de fines de Siglo XVIII, constituyen un hito fundante de la lógica política de la sociedad moderna al organizar las categorías y el léxico propios de la modernidad política. Para interrogarlas, el presente trabajo se propone revisar un cuerpo de iniciales consideraciones críticas realizadas por pensadores conservadores (Burke, de Maistre), utilitaristas (Bentham) y feministas avant la lettre (Condorcet, Wollstonecraft, de Gouges). De la puesta en conjunto de estas críticas surge un rasgo central de aquellos modernos derechos: su abstracción. Pero cada crítica diagnosticará de forma divergente el riesgo de tal abstracción (ya sea moral y políticamente endeble, fuente de inestabilidad o coartada para una exclusión) y le opondrá una forma particular de política de lo concreto: la certeza de la historia y la tradición, la imprevisibilidad del cálculo político de la utilidad, o una obligada ampliación a la situación particular de la mujer oprimida.*

Palabras clave:

Derechos del Hombre, conservadurismo, utilitarismo, feminismos.

* Lic. en Ciencia Política UBA. Maestrando Ciencia Política IDAES-UNSAM. Doctorando en Filosofía (UNSAM/PARIS 8). Becario Doctoral CONICET/IIGG-UBA. Correo electrónico: rocca.facundo.c@gmail.com.

Abstract: *This work attempts to question the Rights of Men by analyzing its early critics: conservatism, utilitarianism, and feminism avant la lettre. By putting these critics together a central aspect of these rights comes to light: its abstraction, which would be divergently thought as dangerous: moral and politically feeble, source of instability or alibi for exclusion. We will show how each critic opposes to this risk of the abstract a particular politics of the concrete: the certainty of history and tradition, the unpredictability of the political calculus, and the experience of patriarchal oppression.*

Keywords: *Rights of Man, Conservatism, Utilitarianism, Feminisms.*

¡No son verdades autoevidentes! Los derechos modernos del hombre y su crítica.

La serie de declaraciones de *derechos del hombre* de fines de Siglo XVIII constituyen un hito fundante de la lógica política de la sociedad moderna. Ese supuesto carácter fundante es fuertemente remarcado por el discurso contemporáneo de los *derechos humanos*. Aun cuando las viejas declaraciones estén casi exclusivamente referidas al problema de las bases político-morales de los nacientes Estados-nación modernos, antes que al problema de un cuerpo de derechos supra estatales que desde la posguerra conforma el núcleo de efectividad de alcance más global de los “Derechos Humanos”, suele ponerse a estas declaraciones como una suerte de carta originaria de buenas intenciones de la modernidad a las que siempre se puede volver para reconstruir el proyecto de lo político moderno frente a sus derivas inhumanas o destructivas.

Sin embargo, este mito de (un buen) origen está lejos de proveernos la certeza de que estos derechos sean aquellas *verdades auto-evidentes* que eran para Thomas Jefferson en la *Declaración de Independencia Norteamericana*¹. La historia de las

¹“We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of happiness —That to secure these Rights, Governments are instituted among Men ...”

declaraciones de derechos del hombre es por el contrario heterogénea y profundamente conflictiva desde su inicio.

Contra este *mito*, la historización de la génesis político-conceptual de la idea de *Derechos del hombre/derechos humanos* se vuelve una tarea necesaria. Igualmente útil puede ser visitar la historia de aquellos que o bien se opusieron a estos novedosos postulados o bien señalaron inmediatamente los límites que debían ser rebasados.

En este trabajo reseñaremos algunos de los discursos críticos sobre las Declaraciones de derechos – mayoritariamente concentrados en la Declaración Francesa ya que fue esta la considerada paradigmática (Hunt, 2010: 128) –que se sucedieron inmediatamente después de su origen, como suerte de aporte para la desmitificación de estos conceptos tan caros a nuestra modernidad política. Pero también para intentar identificar, por medio de su puesta en conjunto, los elementos y problemas comunes del léxico de los derechos que, cada una a su manera y a partir de sus propios temas y categorías, estas críticas lograron nombrar.

Veremos que las críticas conservadoras, utilitaristas y feministas *avant la lettre* girarán centralmente alrededor del carácter abstracto de los nuevos derechos. Contra los peligros o los límites de esta abstracción, cada conjunto de críticas ensayará diversas *políticas de lo concreto*: querrán hacer valer o bien la experiencia histórica como certeza; o bien la complejidad del cálculo político; o bien las necesidades particulares de un grupo excluido.

La certeza de la historia contra la “metafísica abstracta”: la crítica conservadora.

La Declaración de Derechos francesa suscitó de forma inmediata un amplio debate en el mundo anglosajón, ya agitado por la reciente Revolución Americana. Indisociables de la Revolución que les dio origen, las Declaraciones fueron un puntote debate

dentro de la llamada *Revolution Controversy*, que tuvo como inicio el texto publicado en 1790 y hoy considerado fundante del conservadurismo, por el diputado y ensayista inglés Edmund Burke: “Reflexiones sobre la Revolución francesa”(1789), en que combatía la celebración de la revolución francesa que, con la excusa del aniversario de la Gloriosa Revolución Inglesa de 1688, había realizado el ministro Richard Price en su sermón *A Discourse on the Love of our Country*(Price, 1789) en la Sociedad de rememoración de la Revolución.²

Habiendo apoyado la Revolución de las colonias norteamericanas³, su invectiva contra la revolución francesa y su cerrada defensa de los principios aristocráticos y monárquicos fue un escándalo político. Entre las más famosas respuestas se cuentan la “*Vindication of the Rights of Men, or a letter to the Right Honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the Revolution in France*” de Mary Wollstonecraft(1790), discípula del mismo Price, y feminista temprana, sobre cuya obra hablaremos más adelante. Otra importante respuesta, fue el conocido ensayo sobre el tema de los *derechos del hombre* del padre fundador norteamericano (aunque inglés de origen) Thomas Paine, que en su título completo rezaba “*Rights of Man: being an answer to Mr Burke’s attack on the French Revolution*” (2008: 83-197). Este tipo de embate conservador contra los novísimos derechos del hombre, no fue por cierto exclusivo del mundo anglosajón. El saboyano Joseph de Maistre, desde una posición explícitamente patriarcal, cristiana y

²Luego de este Discurso/Sermón de Price donde enunciaba una forma de patriotismo republicano de principios democráticos esenciales a la Gloriosa Revolución, y como resultado de su moción, la Sociedad resolvió unánimemente enviar la siguiente misiva a la Asamblea Nacional Francesa recién constituida: “The Society for commemorating the Revolution in Great Britain, disdaining national partialities, and rejoicing in every triumph of liberty and justice over arbitrary power, offer to the National Assembly of France their congratulations on the Revolution in that country, and on the prospect it gives to the two first kingdoms in the world, of a common participation in the blessings of civil and religious liberty. / ‘They cannot help adding their ardent wishes of a happy settlement of so important a Revolution, and at the same time expressing the particular satisfaction, with which they reflect on the tendency of the glorious example given in France to encourage other nations to assert the unalienable rights of mankind, and thereby to introduce a general reformation in the governments of Europe, and to make the world free and happy’ (Price, 1789)

³Ver “On American Taxation” y “On Conciliation with the Colonies” (Burke, 1999).

monárquica hizo lo propio en un texto titulado “*Considérations sur la France*” (1980).

Comencemos entonces por analizar la crítica de Edmund Burke a la Declaración de Derechos.

Remarquemos antes que nada que esta es una crítica indirecta. Su escrito se dirige específicamente, como ya dijimos, contra el intento de asociación positiva que Price hace entre la Revolución inglesa de 1688 y la reciente Revolución en París. Esta celebración del presente revolucionario francés es, a su vez, una relectura de la previa revolución inglesa. Price parecía saludar en la nueva Revolución aquellos mismos principios que constituyen para él el espíritu de *su* propia revolución:

Primero; el derecho a la libertad de conciencia en asuntos religiosos
Segundo; el derecho a resistir el poder, cuando este sea abusivo, y
Tercero, el derecho a elegir nuestros gobernantes; a deponerlos por mala conducta; y a formar un gobierno por nosotros mismos. (Price, 1789: 14-15)

Burke quiere discutir, en los mismos principios, aquel anudamiento entre pasado inglés y presente francés, con el objetivo de separar la Revolución que ha sido (bien) hecha, de la Revolución que se (mal) hace. Contra aquel tercer principio republicano-democrático con que Price afirmaba el derecho a elegir los gobernantes (y la forma de gobierno), Burke reaccionará defendiendo las instituciones monárquico-aristocráticas inglesas, con centralidad en la idea de herencia:

Si los principios de la Revolución de 1688 pueden hallarse en alguna parte, es en el estatuto llamado *Declaración de derechos*. En esa declaración, la más juiciosa, sobria y considerada hecha por grandes

jurisconsultos y grandes estadistas, y no por fogosos e inexpertos entusiastas, no se dice una palabra ni se formula sugestión alguna acerca de un derecho general “*a elegir nuestro gobernantes; a deponerlos por mala conducta; y a formar un gobierno por nosotros mismos*” (Burke, 1980: 61-62)

Desde la Carta Magna hasta la Declaración de derechos ha sido la política uniforme de nuestra constitución reclamar y afirmar nuestras libertades como una herencia vinculada recibida por nosotros de nuestros antepasados [...] como un bien perteneciente en especial al pueblo de este reino, sin referencia alguna a ningún otro derecho más general o anterior[...] Tenemos una corona hereditaria; una nobleza hereditaria y una Cámara de los Comunes y un pueblo, herederos de privilegios, franquicias y libertades, de una larga línea de antecesores.

Esta política me parece ser el resultado de una profunda reflexión [...] Un espíritu de innovación es por lo general el resultado de un temperamento mezquino y de miras estrechas. La gente que jamás mira hacia atrás pensando en sus antepasados, no tendrá en cuenta su posteridad. Además el pueblo de Inglaterra sabe bien que la idea de herencia proporciona un principio seguro de transmisión, sin excluir de ningún modo un principio de mejoramiento (Burke, 1980: 83-84)

En esta defensa de la constitución monárquica inglesa encontramos una primera crítica a las nuevas Declaraciones de Derechos. Esta cuestiona indirectamente –por medio de una crítica al postulado de Price antes que al articulado concreto de la Declaración francesa –la idea de los nuevos derechos en términos de una contraposición que los pone como fruto de la *pasión* y la *ignorancia* derivadas de cierta ambición de *novedad*, frente a los derechos políticos ingleses como resultado de la *razón*, la *experiencia*, la *reflexión* y la *tradición*.

Para Burke, el primer pecado que cometen estos nuevos derechos franceses es un pecado original: el nacer *ex nihilo* de una voluntad empecinada con la novedad y la fundación. Burke reprocha a los franceses ese desprecio por las instituciones heredadas del que surgieron los modernos derechos: “Teníais [...] ventajas en vuestros antiguos Estados Generales; pero preferisteis obrar como si jamás hubieseis estado moldeados en una sociedad civil, y debieseis empezarlo todo de nuevo. Empezaste mal, porque empezasteis por despreciar todo lo os pertenecía” (1980: 87).

La crítica sino superficial, es al menos externa. Poco nos dice del contenido de su objeto. Parece ser más bien una estrategia para el debate público, que descalifica antes que analiza aquello a lo que se opone. Burke declara la falsedad del tercer principio de Price, poniéndolo como ajeno a las razonables tradiciones inglesas, y como propio de aquellas otras revoluciones y declaraciones que Price se apresura en saludar, pero que no son sino invenciones *fogosas, inexpertas, mezquinas, y de miras estrechas*.

Pero en los términos con que Burke afirma aquel principio de herencia, aparecen ya ciertos nombres de lo concreto que se opondrían (ahora sí internamente) a lo indeterminado de los nuevos derechos franceses. Es al “pueblo de Inglaterra”, como sujeto de una tradición y un pasado, al que pertenecen las libertades inglesas “sin referencia alguna a otro derecho más general”. Por el contrario, la Declaración francesa no pone a su pueblo francés como sujeto, sino a los hombres abstractos. Esta constitución heredada por el pueblo inglés parece, en las palabras de Burke, constituir, una especie de carnadura, de huesos y sangre histórico-concreta al sistema político inglés y sus derechos:

Con esta elección de la herencia hemos dado a nuestra organización de la política la imagen de una relación en la sangre; y hemos enlazado la constitución de nuestro país con nuestros más caros lazos domésticos; hemos adoptado nuestras leyes fundamentales en el seno de nuestros

afectos familiares; hemos conservado inseparables y abrigado con todo el calor de todos sus amores combinados y mutuamente reflejados, nuestro estado, nuestros hogares, nuestros sepulcros y nuestros altares(Burke, 1980: 85)

Esta imbricación del sistema político inglés en el cuerpo concreto e histórico mismo del pueblo inglés es lo que parecería faltarle entonces a los nuevos derechos franceses que Price celebra. (Hart, 1985)

La insistencia en la necesidad de esta base histórico-concreta para cualquier ley, que toma a la historia en su larga duración y su lenta sedimentación, la reencontramos en el igualmente fundacional texto de Joseph de Maistre contra la Revolución Francesa. Esta oposición de la historia en su forma sedimentada, es decir como tradición, a lo abstracto de la política moderna parece constituir entonces una suerte de punto inicial del conservadurismo moderno:

Señalaré solamente el error de teoría que ha servido de base a esta constitución y que ha hecho equivocar el camino a los franceses desde el primer momento de su constitución.

La constitución de 1795, al igual que sus hermanas mayores, está hecha para el *hombre*. Pues bien, no existe *el hombre* en el mundo. He visto en mi vida a franceses italianos, rusos, etc.,; sé incluso, gracias a Montesquieu, “que se puede ser persa”; pero en lo que haga al *hombre*, declaro no habérmelo encontrado nunca en mi vida; si existe, por cierto que es a mis espaldas.

[...] Una constitución que es apropiada para todas las naciones, no es apropiada para ninguna: es una pura abstracción, una obra de escuela fabricada para ejercitar la mente según una hipótesis ideal, y que debe ser remitida al *hombre* en los espacios imaginarios donde este vive.

¿Qué es una constitución? ¿No es la solución del problema siguiente?:

Dadas la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las riquezas, las buenas y las malas cualidades de determinada nación, hallar las leyes que le convienen.

Pues bien, este problema no es abordado siquiera en la constitución de 1795, que no ha pensado más que en el *hombre*. (de Maistre, 1980: 75)

La constitución y los derechos revolucionarios – de la que la Declaración es a la vez, anticipación, preámbulo y base – son entonces un *abstracción*, una *ficción-artificio* ('obra de escuela fabricada') *ideal* que pone un *sujeto irreal* ('no existe el hombre en el mundo') constituyendo lo político como un *espacio imaginario* condenado al *error* y al fracaso ('ha hecho equivocar el camino'). A esto se contraponen la constitución como *respuesta concreta* ('solución de un problema') a un *sujeto concreto* ('franceses, italianos, rusos, incluso persas') con una serie de *características histórico-concretas* ('la población, costumbres, religión, geografía, relaciones políticas, riquezas, cualidades') que deben ser respetadas o atendidas.

Burke y de Maistre abren así una segunda crítica a los Declaración de Derechos, que denuncia su forma abstracta, es decir su incapacidad de darse un contenido concreto y efectivo que responda a la historia y la particularidad de *un* pueblo. Aquí la crítica no es ya solo una descalificación retórica, sino la oposición de lo concreto contra lo abstracto. De un lado, una constitución que es ella misma un cúmulo de contenidos histórico-concretos; del otro, una nueva Constitución, que es forma indeterminada, sin carne, sin historia y, sobre todo, sin relación íntima con el pueblo al que viene a ordenar, al que solo puede pensar como una suma de sujetos inexistentes: los *hombres*.

Pero en sus *Reflexiones*, Burke extiende una tercera crítica, también interna al contenido de los derechos, que se refiere a los riesgos lógicos y políticos que estos

implican como fundamento de un gobierno. Crítica que volveremos a reencontrar en la polémica de Bentham contra los derechos franceses.

Según Burke (1980) la declaración de derechos del hombre no solo ignora la historia concreta del pueblo del que debería surgir, sino que se abstiene de considerar sus efectos político-constitucionales. Para el ensayista conservador los efectos prácticos de estos derechos abstractos no pueden ser sino desestabilizantes:

Ellos desprecian la experiencia, que consideran la sabiduría de los iletrados; y por lo demás han enterrado una mina cuya explosión grandiosa arrasará de una sola vez con todos los ejemplos de la antigüedad, todos los precedentes, cartas y actas del parlamento. Les basta con los “derechos del hombre”. [...] Contra sus derechos del hombre que ningún gobierno busque seguridad en la longitud de su duración, o en la justicia y benignidad de su administración [...] Siempre están en pugna con los gobiernos, no por cuestiones de abuso, sino por razón de competencia [...] Nada tengo que decir de la torpe sutileza de su metafísica política (Burke, 1980: 116)

La metafísica de los derechos, que desprecia toda enseñanza de la experiencia, se revela como un peligroso explosivo que destruiría toda institución política. Aún más, así constituidas, estas “falsas reclamaciones de derechos” (Burke, 1980: 117), que están *siempre en pugna con los gobiernos*, tienen como resultado práctico la puesta en peligro de lo que él llama los “reales derechos del hombre” (Ibíd.) que solo un gobierno fuerte podría asegurar. Entre estos derechos reales amenazados por los falsos derechos abstractos, rápidamente se cuenta, claro está, el derecho de propiedad - “tienen derecho a los frutos de su industria, y a los medios de hacer fructífera su industria. Tienen derecho a las adquisiciones de sus progenitores...” (Ibíd.); a la justicia como igual tratamiento frente a la ley; y a la libertad (negativa) – “todo

aquello que cada hombre puede hacer individualmente, sin violar el derecho ajeno, tiene derecho a hacerlo por sí mismo” (Ibíd.)

Pero además de la enumeración de estos primeros *derechos reales*, Burke se encarga de negar de forma explícita la existencia real de un derecho natural a la participación igualitaria en la soberanía, que como vimos era el objetivo central de su crítica a Price:

todos los hombres tienen iguales derechos, pero no a cosas iguales. [...] por lo que respecta a la participación en el poder, la autoridad y la dirección, que cada individuo debería tener en la administración del Estado, debo negar que se halle entre los derechos inmediatos y originarios del hombre en la sociedad civil; pues estoy considerando al hombre civil en sociedad, y a ningún otro. Eso es cosa que se debe determinar por convención. (Burke, 1980: 117-118)

Debe notarse como Burke asocia en un mismo argumento, y de forma sintomática, su rechazo ala potencial efectivización material del igualitarismo moderno, esa *igualdad en las cosas; junto con la crítica* al principio político democrático de igual participación en la soberanía.

Pero, veamos cómo continua Burke, para volver sobre lo que este rechazo conservador señala sobre la forma abstracta de los nuevos derechos modernos:

El gobierno no se constituye en virtud de derechos naturales, que pueden existir y existen con total independencia de él; y que existen con mucha mayor claridad y con un grado de perfección absoluta; pero esta perfección absoluta es su defecto práctico. Por tener un derecho a todo, se carece de todo. El gobierno es un invento de la sabiduría humana para

proveer a las necesidades humanas [...] La sociedad requiere [...] que [...] las inclinaciones de los hombres sean frecuentemente contrariadas, controladas sus voluntades y reprimidas sus pasiones. Cosa que únicamente puede hacer un poder exterior a ellos; y no subordinado [...] a aquella voluntad y aquellas pasiones que es su oficio reprimir y someter. En este sentido las restricciones ejercidas sobre los hombres, así como sus libertades, deben contarse entre sus derechos. Pero como [...] estas] varían [...] no puede establecerse en una regla abstracta [...] (Burke, 1980: 118-119)

A partir de una definición del gobierno que incluye entre las condiciones para cumplir sus fines ('las necesidades humanas') la de ser capaz reprimir y controlar las pasiones y voluntad de los hombres, se deriva la contradicción lógica de un derecho del hombre a participar en tal gobierno. Así, los derechos *abstractos* no pueden ser medios de lo político porque entorpecen sus fines. De querer efectivizarse destruirían los *derechos reales* que los hombres tienen gracias a un gobierno que, rechazando fundarse en los derechos abstractos, se mantiene como un poder exterior capaz de asegurarles este *derecho a la restricción*.

Ahora bien, tanto Price, como la Declaración Francesa parecen declarar explícitamente un opuesto derecho a la insurrección, fundado en una libertad natural a la resistencia al poder: "Artículo II: La finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la *resistencia a la opresión*".

La afirmación conservadora sobre el peligro de los derechos abstractos, se vuelve así evidente: si los derechos ponen como fundamento teórico de todo gobierno la libertad de los hombres de rechazarlo no hay fundamento real-práctico eficiente para el gobierno. El orden se ve acosado por los efectos reales de esa metafísica que quiere pasar por fundamento de lo político. A los ojos de Burke, los términos del

léxico francés de derechos, hacen parecer a todo gobierno siempre ya impugnado, y entorpece el ejercicio de las restricciones que son necesarias para la existencia de la asociación humana. La perfección abstracta y absoluta de estos derechos declarados como naturales se traduce, en la práctica, en una pérdida igualmente absoluta de los beneficios de la asociación política.

A esta contradicción lógica de los derechos como fundamento de un gobierno, Burke agrega una cuarta y última crítica que sostiene que la complejidad de lo concreto humano hace imposible declarar apriorísticamente cuáles deben ser sus derechos:

Estos derechos metafísicos, al entrar en la vida cotidiana, como rayos de luz que atraviesa un medio denso, son refractados por las leyes de la naturaleza, y su línea recta se quiebra. De hecho en la espesa y compleja masa de las pasiones y las preocupaciones humanas, los primitivos derechos del hombre sufren una variedad tal de refracciones y reflexiones, que resulta absurdo hablar de ellos como si proseguirán en la sencillez de su dirección originaria. (Burke, 1980: 120)

Otra vez la oposición se resuelve entre los derechos como ideas metafísicas y un contenido concreto (aunque aquí se presente más del lado de lo natural que de lo histórico: las pasiones humanas) al que deberían subordinarse, pero del que no dan cuenta; y que por lo tanto los condena a una ineffectividad peligrosa. Declarados sin considerar esa “espesa y compleja” existencia del hombre, los derechos abstractos no pueden contar siquiera con hacer cumplir los objetivos con que han sido elucubrados.

Luego de esbozar estas críticas Burke concluye que “Los supuestos derechos de aquellos teorizadores son todos extremos; y en la medida que son metafísicamente verdaderos, son moral y políticamente falsos” (Burke, 1980: 121). Se explica del todo aquí, aquel pasaje que ponía a la “perfección absoluta” de los derechos como causa

inmediata de su “debilidad practica”. Cuánto más absoluta sea su perfección metafísica, fundada exclusivamente sobre sí misma, más descuidarán los derechos la compleja trama real de las pasiones humanas y los efectos concretos que tienen como fundamentos del gobierno. Cuanto más verdaderos en su abstracción, más *moral* y *políticamente falsos*.

Pero si los derechos tienen que dar cuenta de lo concreto para ser efectivos, la crítica de Burke les ha cerrado ahora toda posibilidad de innovación súbita y de transformación radical: si el mundo concreto del hombre, es un “medio denso”, una “espesa y compleja masa de pasiones”, la misma idea de captar de un solo golpe un principio político de validez universal para todos los hombres se revela como un imposible. La crítica conservadora solo deja el camino de la lenta experimentación en la historia, que sedimenta en tradiciones aquellos derechos, privilegios y libertades más benéficos, para legarlos como *herencia*.

Era justamente ese peligro de la innovación lo que organizaba aquella primera crítica de Burke contra los derechos franceses. Se evidencia que el *ethos* general de la crítica conservadora de Burke dependía más de aquel primer argumento retórico que se nos aparecía inicialmente como menos significativo. La defensa apriorística del principio de la herencia como salvaguarda de una lenta experimentación política en lo concreto de la historia, contra el acto intempestivo y universal de los derechos declarados en la Revolución Francesa, es lo que ordena en última instancia toda la crítica conservadora. Burke se propone entonces demostrar la ausencia de contenidos histórico-concretos en los modernos Derechos del Hombre, su dificultad para funcionar en el complejo entramado de las pasiones prácticas de los hombres, y su imposibilidad lógica de ser fundamento efectivo de un gobierno. En el camino nos ha señalado hacia una característica central de los derechos modernos: la de su profunda abstracción.

Lo abstracto como lenguaje terrorista: la crítica utilitarista.

La crítica del filósofo utilitarista Jeremy Bentham se dirigirá directamente contra el supuesto efecto desestabilizante de la *Declaración de Derechos* que resultaría de su carácter abstracto y teórico, postulado como preexistente a cualquier práctica de gobierno o ley positiva.

En el conjunto de su peculiar teoría, Bentham desarrolló una crítica persistente a la idea de derechos naturales (Hart, 1985), en una suerte de temprano positivismo jurídico. En estos términos había ya criticado las reminiscencias lockeanas de derechos imprescriptibles que se sugerían en la Declaración de Independencia Americana. Luego de la Revolución Francesa, Bentham retomará este cuestionamiento al escribir, entre 1795 y 1796, una suerte de panfleto condenatorio que analiza artículo por artículo la Declaración de 1789. El escrito no será publicado sino póstumamente, en 1816, en francés, con el título de “*Syllogismes anarchistes*”; luego aparecerá, ya en inglés, en los *Collected Works* de 1843 como «*Anarchical fallacies; Being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*» (Waldron, 1987).

En aquel texto, se propone develar “los errores” que la Declaración “contiene en la teoría”, para señalar “los males que” su enunciación. “entraña en la práctica” (Bentham, 1987: 49). Este será el movimiento argumentativo de su crítica que primero pondrá a la Declaración como “falacia”, “sinsentido”, “abuso de las palabras”, “cuento oriental”, “pura ficción”, “falsedad”; para discutir luego los riesgos de los efectos prácticos que se derivan de esta enunciación teórica; y que la develarán como un “lenguaje terrorista”, un razonamiento propio de “anarquistas”, un “estandarte de la insurrección”.

Para Bentham el efecto disolvente de la Declaración de Derechos parece tener dos causas principales.

La primera responde, como aquella tercera crítica de Burke, a una contradicción lógico-política que surge del intento de presentar los derechos del hombre como fundamento previo y externo al gobierno. Bentham sostiene que enunciar una ley natural imprescriptible, tanto como la existencia de un contrato previo al gobierno, pone siempre al gobierno efectivo y la ley positiva una insuficiencia, en tanto que algo externo a él mismo se presenta como portando mayor validez.

Cuando analice la primera frase del Art. II de la Declaración -que reza “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”- Bentham nos dirá que de ella se implica:

1. Que existe algo como un derecho anterior al establecimiento del gobierno: ya que *natural*, si significa algo al aplicarse a los derechos, tiene que significar lo opuesto a *legal* – a aquellos derechos que reconocen existir gracias al gobierno y que son en consecuencia posteriores a su establecimiento.
2. Que estos derechos no pueden ser derogados por el gobierno: ya que tal imposibilidad está implicada en la palabra *imprescriptibles*.
3. Que los gobiernos que existen derivan su origen de las asociaciones formales, o lo que es llamado ahora *convenciones*: [...] parece de nuevo estar implícito [...] que todos los gobiernos que hayan tenido cualquier otro origen [...] son ilegales [...]; y que la resistencia a ellos, y su subversión, es legal y encomiable [...] (Bentham, 1987: 52)

Para Bentham, ya esta primera oración del Art. II constituye una peligrosa enunciación de un otro del gobierno positivo (las leyes o derechos naturales, el pacto), que no puede sino socavar su existencia efectiva. Y esto se vuelve aún más

peligroso, en cuanto la ausencia de gobierno constituye una amenaza mortal para la felicidad de los hombres:

ausencia de gobierno, consecuentemente ausencia de derechos: ausencia de derechos, consecuentemente ausencia de propiedad – ausencia de seguridad legal – ausencia de libertad legal: una seguridad no mayor a la que pertenece a las bestias [...] en consecuencia vivir en un estadio de felicidad por debajo de los niveles de las razas salvajes (Bentham, 1987: 53)

Vivir sin gobierno es vivir sin derecho y por lo tanto, en un estadio de salvajismo propio de las bestias. Estos derechos naturales que quieren fundar la comunidad política de los hombres, tienen para Bentham el paradójico efecto de amenazar a todo gobierno existente con la insurrección y por lo tanto solo cargan la promesa de sumir a los hombres en el nivel infeliz de los salvajes.

Contra este “lenguaje terrorista” que no es más que un “disparate” (Bentham, 1987: 53), el “lenguaje de la razón” postula que los derechos no pueden ser nunca imprescriptibles, ni inviolables por el gobierno constituido, sino sujetos a un cálculo proporcional que determine (de acuerdo a las circunstancias y el momento) si es conveniente para una sociedad determinada que se instituya o revoque tal o cual derecho (Bentham, 1987: 54). La condición para este cálculo es que sus términos sean precisos, y no vagas formulaciones en las formas de derechos universales.

Como en la crítica conservadora a lo abstracto y apriorístico de los derechos se le contraponen las bondades de lo concreto y lo particular. Pero la preocupación no es tanto ya la de respetar la lenta experimentación de la historia heredada en la forma de tradiciones, sino la de no fijar de una vez y para siempre el resultado de la cuenta que determina la compleja proporción entre derechos, felicidad y orden en una sociedad.

Sobre todo porque querer fijar de antemano el resultado de aquel cálculo no vuelve sino peligrosamente ineficaces a los derechos. La inflexibilidad abstracta de las reglas declaradas, es incapaz de adaptarse a la complejidad y la movilidad de las situaciones concretas:

Obsérvese cuan incapaces de describir de antemano... son las líneas que marcan los límites de lo correcto e incorrecto... que separan lo útil de lo pernicioso – el camino prudente del imprudente! – cuan dependiente del humor de la época – de los eventos y las circunstancias del día –que fatal persecución y tiranía de un lado, o revuelta y guerra civil del otro, puede seguir de la más mínima desviación de la propiedad en el trazado de esas líneas! - y que maldición para cualquier país sería un legislador que, con las más puras intenciones, quisiera resolver el problema para toda la eternidad con reglas inflexibles e irrompibles, trazadas a partir de los sagrados, inviolables e imprescriptibles derechos del hombre, y las primigenias y eternas leyes de la naturaleza (Bentham, 1987: 64)

Se encuentra aquí dentro de la crítica utilitarista una preocupación poética, especialmente atenta a los efectos sensibles de la declaración de derechos, que debiera ser atendida. El problema no es tanto el contenido de los enunciados de derechos, sino los efectos mismos contenidos en la simple idea de que estos pueden declararse de forma previa a toda experiencia como una pura forma hecha de palabras que se impondría luego sobre el mundo. Por eso, más adelante, Bentham impugnará el acto mismo de declarar derechos: “lo que he expuesto no es que la Declaración de Derechos debiera haber sido formulada con palabras diferentes, sino que nunca debía haberse intentado nada con tal nombre, o con tal diseño” (Bentham, 1987: 62). Así, parece ser la indeterminación propia del enunciado de derecho, carente del correctivo de lo concreto que toma a veces la forma del hábito, de la fuerza, o del sentido común,

lo que estaría en el origen de todo desorden civil. Es la idea misma de que la palabra humana puede instituir por sí misma, metaforizando los nombres para producir eso que no puede comprobarse lo que preocupa a Bentham.

Aún más, hay, para Bentham, aun otra causa del carácter disolvente de las Declaraciones de Derechos del hombre. Una causa que reside directamente en su ilimitación:

Obsérvese la extensión de estos supuestos derechos, cada uno de ellos pertenecientes a cada hombre, y todos ellos sin ningún límite. Libertad ilimitada, esto es, entre otras cosas, la libertad de hacer o no hacer en cada ocasión lo que cada hombre guste: - propiedad ilimitada, esto es, el derecho a hacer con todo lo que lo rodea [...] lo que sea que guste: - seguridad ilimitada; esto es, la seguridad para su libertad, su propiedad, y su persona: - ilimitada resistencia a la opresión; esto es, ilimitado ejercicio de la facultad de protegerse a sí mismo de cualquier circunstancia displacentera que se le presente a su imaginación o a sus pasiones bajo ese nombre. (Bentham, 1987: 55)

Lo peligroso de esta ilimitación es que deja vía libre a las pasiones egoístas de los hombres, y estas son, aunque “necesarias”, las “más grandes enemigas de la paz pública”. Pero, a sus ojos, el objeto de tal Declaración de derechos es justamente: “Agregar la mayor fuerza posible a estas pasiones, ya demasiado poderosas – romper todas las cuerdas que las retienen – decir a las pasiones egoístas, allí – en todos lados – está tu presa – a las pasiones enfurecidas, allí – en todos lados – está tu enemigo. Tal es la moralidad de este celebrado manifiesto” (Bentham, 1987: 48)

En esta preocupación por la ilimitación de los derechos naturales reencontramos aquel mismo aspecto de la crítica que denunciaba los enunciados de derechos por su metaforización absolutamente desconectada de la experiencia de las

cosas. Justamente porque esta ilimitación se juega sugerentemente en la indefinición e imprecisión de las propias palabras que nombran los derechos. La generalidad indeterminada con que los derechos del hombre parecen ser declarados es lo que los pone como herramientas inmediatas de las peligrosas e ilimitadas pasiones de los hombres.

Asimismo, esta ilimitación parece agravada por cierta sobreextensión que Bentham encontraba en el Artículo 1: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”. Otra vez, es la indefinición e indistinción propia de una formulación universal lo que hace inferible una extensión sin límites de tal igualdad y libertad más allá de lo jurídico, hacia otras esferas de las relaciones humanas. Bentham alerta en consecuencia sobre la derivable igualdad entre maestro y aprendiz, entre marido y esposa, entre enfermo y médico, que llevaría incluso a que “el idiota tenga el mismo derecho a gobernar a todos, como cualquiera de gobernarlo a él”. (Bentham, 1987: 50-51).

Esta ilimitación, propia de una indefinición teórica de origen, parece llevar incluso al peligro de una efectivización práctica de la igualdad. Como Burke, quien temía aquella “igualdad en las cosas” casi tanto como la participación democrática en el gobierno, Bentham teme que afirmar de forma abstracta e ilimitada el derecho de propiedad, no resulte sino en la disolución de la propiedad misma. La indeterminación del derecho de propiedad, declarado sin sujeto ni objetos específicos, implica “en pocas palabras, que todo hombre tiene derecho a todo” (Bentham, 1987: 57). Ahora, “en la mayoría de los asuntos de propiedad, lo que es el derecho de todos es el derecho de ninguno” (Ibíd.). De ahí que “si se observase” este derecho en su enunciación indeterminada, tendría como efecto “no [...] establecer la propiedad, sino [...] extinguirla – volviendo imposible para siempre que sea revivida” (Ibíd.)

Aún más, esta ilimitación llega al punto de declarar como norma un ilimitado derecho a sus mismas peligrosas consecuencias: a hacer valer sin límites la resistencia a cualquier ley positiva o gobierno en función de una libertad, seguridad y propiedad

individual-egoísta ilimitadas, que no serían para Bentham más que la respuesta ciega de las pasiones egoístas de los hombres. Así, la Declaración cuenta entre esos derechos inalienables el de la resistencia a la opresión:

En cualquier momento que pienses que eres oprimido, piénsate titular de un derecho a resistir, y actúa en consecuencia. En la misma proporción que una ley de cualquier tipo – cualquier acto de poder, supremo o subordinado, legislativo, administrativo o judicial, resulte displacentera a un hombre, especialmente si considerando tal displacer piensa que tal acto no debía haber sido llevado a cabo, él lo considera, por supuesto, opresión: tan pronto como algo de esta naturaleza sucede a un hombre – tan seguido como sucede algo a un hombre que enardece sus pasiones – a este artículo le preocupa que sus pasiones no sean lo suficientemente enardecidas por sí mismas, y se propone soplar las flamas y urgirlo a resistir. (Bentham, 1987: 59)

La ilimitación de los derechos llega a poner como derecho del individuo el de evaluar por sí mismo – en función de sus pasiones egoístas – la necesidad de acatar o resistir la ley. Esa es para Bentham el verdadero sentido de postular un derecho a *resistir la opresión*: “No te sometás a ningún decreto u otro acto de poder o de justicia, del que no estés perfectamente convencido por ti mismo” (Bentham, 1987: 59).

La crítica es lapidaria. Para Bentham, las falacias propias de la enunciación de los derechos no pueden tener otra explicación que el objetivo de incitar un espíritu anarquizante, opuesto a todo gobierno y a toda ley:

Una cosa, en medio de toda esta confusión, es demasiado clara. Ellos no saben de qué hablan bajo el nombre de derechos naturales y aun así los quieren imprescriptibles – pruebas contra todo el poder de la ley – preñados

de ocasiones que convoquen a los miembros de la comunidad a levantarse en armas contra las leyes. ¿Cuál era entonces su objetivo al declarar la existencia de derechos imprescriptibles, sin especificar ninguno con marca alguna por la que pudiera ser conocido? Este y no otro – excitar y mantener un espíritu de resistencia a todas las leyes – un espíritu de insurrección contra todos los gobiernos [...] – contra el gobierno que ellos mismos estaban pretendiendo establecer. (Bentham, 1987: 54)

La insuficiencia excluyente de lo abstracto: las críticas feministas *avant la lettre*.

Si las críticas conservadora y utilitarista impugnaban la forma general – universal, abstracta, ilimitada - que la Declaración daba a los derechos; las tempranas críticas feministas se dirigirán más bien a la insuficiencia de esa forma abstracta, cuya generalidad se revelaba como silencio cómplice y constitutivo de la exclusión patriarcal.

Si bien los modernos derechos parecían romper toda estamentalización de lo político, rechazando cualquier particularidad como criterio para establecer una diferencia de participación en la soberanía; las mujeres eran deliberadamente excluidas de los derechos políticos.

El objetivo de las críticas feministas *avant la lettre* parece ser el de extender los *derechos del hombre* a esa “otra mitad de la humanidad”. La expresión se repite en Condorcet, De Gouges y Wollstonecraft. Si los nuevos derechos políticos y civiles se habían declarado como derechos de la humanidad, es lógico que el esfuerzo argumentativo central para estos/as autores/as sea el de hacer contar a las mujeres como parte (“otra mitad”) de ese sujeto colectivo de los derechos. Que los derechos del hombre no sean propiedad de los hombres-varones, sino patrimonio común de ambas “partes” de la humanidad.

Así, en primera instancia, las críticas feministas tempranas parecen requerir, antes que una nueva forma de derechos, la extensión de esa universalidad e igualdad declaradas a un contenido aún no considerado: la(s) mujer(es). Serán, así, las primeras en poner atención a la contradicción entre el principio igualitario y universal y una práctica concreta de exclusión, que parecía poder ser impugnada por aquel mismo principio.

Veremos sin embargo, que las críticas feministas, en sus propias paradojas, señalan también hacia algo más que la necesidad de esta extensión. Porque para que la lógica *universal* de los derechos sea delimitada por una exclusión (la de las mujeres), debe oponérsele una razón (o una apariencia de razón) *concreta* que funcione como criterio de demarcación. En el caso de la exclusión de las mujeres de los derechos de ciudadanía, las razones tomarán la forma de la diferencia biológica-sexual, precisamente ubicada en la naturalidad del sujeto de derechos. Las condiciones abstractas del sujeto de derechos (racionalidad, autonomía) serán fijadas por un discurso biologicista en diversos rasgos orgánicos o fisiológicos que justificarían la naturalidad de la limitación de unos derechos también naturales. Una lógica similar sostendrá la exclusión racista de las poblaciones esclavas o coloniales no-occidentales (Wallach Scott, 2012: 23-24)

Esa *diferencia sexual* es, al contrario de la racionalidad del sujeto de derechos, una característica (o una serie de características) concreta(s)⁴. Lo paradójico es que esa particularidad concreta que se usa como criterio de exclusión, corresponde a problemáticas también particulares que el derecho tampoco contempla, a causa de su indeterminación de origen.

De ahí que en las críticas feministas registremos una oscilación entre afirmar y negar lo abstracto de los derechos, paralelo a aquella oscilación entre la aceptación y el rechazo de aquella diferencia sexual (el llamado “dilema Wollstonecraft”) que

⁴ No estamos juzgando con esto el estatuto de realidad/ficción de la *diferencia sexual*. Solo queremos señalar que se presenta como un conjunto determinado de características antes que como una potencia vacía.

fundaba su exclusión del derecho. Esto, aun cuando el movimiento “surge como protesta contra esa exclusión”, y tiene como objetivo “eliminar la diferencia sexual en la política” (Wallach Scott, 2012).

Creemos que esto no puede deberse solamente al hecho de que para ejercer su protesta “debían expresar sus reclamos en nombre de ‘las mujeres’ (que a nivel de discurso eran producto de la ‘diferencia sexual’)” (Wallach Scott, 2012:20); sino que deriva del hecho que una vez abierto el problema de lo concreto del sujeto de derechos con el que se fundaba su exclusión, los discursos feministas querrán poner como objeto de la discusión política los problemas concretos que resultaban de las consecuencias prácticas de la diferencia sexual que la forma jurídica no podía contemplar, en tanto abstracta.

Así, esta trampa de la *diferencia sexual*, que marca de forma profunda a la historia múltiple de los feminismos, nos lleva nuevamente hacia aquella oposición que se aloja en el corazón de la dinámica de los derechos modernos: la de lo abstracto y lo concreto; que ya habían tematizado a su forma las críticas conservadora y utilitarista.

Veamos cómo estos problemas aparecen en uno de los primeros alegatos públicos por la extensión de la ciudadanía a la “totalidad de la humanidad”. Nos referimos a “*Sur l’admission des femmes au Droit de Cité*” del Marqués de Condorcet, de 1790, escrito apenas unos meses después de la Declaración.

La lógica argumentativa del corto ensayo es clara y explícita. Expresa esta necesidad de descartar la validez racional de cualquier diferencia concreta que interrumpa la lógica universal de los derechos. La apuesta de Condorcet es la de hacer jugar la abstracción misma del derecho para “ignorar la diferencia” (Wallach Scott, 2012: 25) y producir la necesaria extensión de la ciudadanía: “Para mostrar que esta exclusión no es un acto de tiranía, debe probarse, o bien que los derechos naturales de la mujer no son absolutamente los mismos que aquellos del hombre, o

que las mujeres no son capaces de ejercitar estos derechos” (Marquis de Condorcet, 1912: 8)

Condorcet responde al dilema así planteado, a párrafo siguiente, afirmando la absoluta igualdad de los derechos naturales de hombres y mujeres. Su argumento funda esta igualdad en una igual cualidad de las mujeres como “seres racionales y sensibles, capaces de adquirir ideas morales, y razonar de acuerdo a tales ideas” (Marquis de Condorcet, 1912: 8). Por lo que “al tener las mujeres” estas “mismas cualidades [que los hombres], tienen necesariamente los mismos derechos” (Ibíd.)

Desechada aquella primera opción, el ensayo se dedica, en consecuencia, a desestimar los argumentos sobre una supuesta incapacidad de las mujeres para el ejercicio de sus derechos. Es decir, a rebatir la segunda argumentación posible que fundaría como todavía racional la exclusión.

Algunas de estas razones se desecharán por falaces – por ejemplo, la supuesta inferioridad intelectual de las mujeres -, otras recibirán un contrargumento más indirecto:

Se dice que las mujeres, aunque superiores a los hombres en algunos aspectos – más gentiles, más sensibles, menos sujetas a esos vicios que proceden del egoísmo y la dureza del corazón – no poseen realmente el sentimiento de justicia; que ellas obedecen a sus sentimientos antes que a su conciencia. Esta observación es más correcta, pero no prueba nada; no es la naturaleza, es la educación, es la existencia social la que produce esta diferencia.

[...] Es, por lo tanto, injusto alegar como una excusa para seguir negando a las mujeres el goce de sus derechos naturales motivos que solo tiene algún tipo de realidad porque las mujeres carecen de la experiencia que se deriva del ejercicio de esos derechos. (Marquis de Condorcet, 1912: 10)

Es decir que si se acepta alguna forma de inferioridad de la mujer, la lógica del argumento (que no es sino una modulación de la lógica de los derechos naturales) debe negar su naturalidad y dar las razones histórico-sociales de su existencia y por lo tanto de su reversibilidad.

Si no hay diferencia natural entre hombre y mujeres como seres racionales; y si toda posible incapacidad de la mujer se demuestra o bien falsa o bien relativa a la existencia histórica, es decir contingente y por lo tanto modificable, no queda sino afirmar como conclusión que:

La igualdad de derechos establecida entre los hombres por nuestra nueva constitución ha traído sobre nosotros elocuentes declamaciones y arengas sin fin; pero hasta ahora nadie ha sido capaz de oponerle una sola razón [...] Me arriesgo a creer que será igual en lo que respecta a la igualdad de derechos entre los dos sexos. (Marquis de Condorcet, 1912: 12)

De la misma manera que la igualdad natural de los derechos del hombre se había afirmado como *racional*, sin encontrar una sola *razón* en su contra, y en los mismos términos que tales derechos, debe extenderse la práctica de esos mismos derechos a las mujeres. Hasta aquí por lo tanto, la crítica feminista participa de una lógica de extensión, que se propone reparar una exclusión infundada según los propios términos originales.

A pesar de este intento, lo concreto parece colarse permanentemente en una argumentación que quiere fundar la igualdad cívica de hombres y mujeres en el carácter abstracto tanto de los derechos como de la razón. La naturalidad del sujeto de derechos y sus diferencias se ponen en el momento clave del argumento lógico-racional: ahí debió ser descartada la naturalidad de toda diferencia sustantiva entre hombres y mujeres: “no es la naturaleza, sino la educación, la que produce la diferencia”

Remarquemos cómo aquí lo concreto de la *historia* juega un papel radicalmente distinto a aquel que tenía en la crítica conservadora/utilitarista. Si en aquella era lo real que desmentía con sus hechos la abstracta y peligrosa metafísica de los derechos, a la que le proponía como única salida el lento paso por sí misma (la experimentación histórica que decanta las tradiciones y los hábitos positivos); para estos discursos feministas la historia concreta funciona como explicación de la aparente insuficiencia de la igualdad natural: si la mujer no está a la altura de su cualidad de ser racional, que le fue dada por naturaleza, es porque en la historia de la sociedad se han sedimentado hábitos y tradiciones perniciosos. La Declaración (abstracta-universal) de tales derechos naturales extendidos a las mujeres, parece implicar entonces no tanto una abstracción de aquellos hábitos, sino su directa impugnación en el presente real de la historia. El círculo se cierra: era esa posible impugnación efectiva la que escandalizaba a Bentham. Recordemos sino su puesta en aviso sobre la posibilidad de la extensión de la igualdad indeterminada de los Derechos a la relación de “marido y esposa”.

Esa misma lógica argumentativa parece reproducirse en el conocido “*Vindication of the Rights of Woman*” de Mary Wollstonecraft de 1792. La mayoría del escrito está más bien dedicado a refutar aquella segunda fundamentación posible de la exclusión que aparecía en el dilema planteado por Condorcet – la supuesta incapacidad del sexo femenino de ejercer esos, sus, derechos. Se propone describir y poner en su correcto lugar (histórico, contingente, modificable) todos los males y degradaciones que la mujer sufre por causa de estos hábitos, opiniones y comportamientos que la infantilizan, la dejan presa de sus pasiones y sin la libertad de desarrollar su carácter racional, considerado como dado por naturaleza. De ahí que insista en una necesaria reforma de la “educación nacional”, y en particular de las costumbres de educación de las mujeres.

De ahí también que se encargue de discutir en su Capítulo IX, “Los perniciosos efectos que surgen de las distinciones no naturales [*unnatural distinctions*] establecidas en la Sociedad” (Wollstonecraft, 1792: 116-123), cuya

argumentación se pone en directa línea con el Artículo primero de la Declaración de 1789: “*Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común*”. Así parece confirmarse cierta lógica extensiva propia a esta crítica proto-feminista.

Siguiendo al pie de la letra aquel artículo inaugural, se impone la tarea de probar no solo que la distinción social entre hombre y mujer no es natural - lo natural es la igualdad en la razón de las *dos mitades de la especie humana*: “consideraré a las mujeres, a grande rasgos, en tanto que *criaturas humanas* que, en común con los hombres, se encuentran en la tierra para desarrollar sus facultades”(Wollstonecraft, 1792: 11) -, sino que su diferenciación positiva, es decir su establecimiento como *distinción social* en tanto *no natural*, no tiene ninguna *utilidad común*, sino que es más bien pernicioso: reduce a la mujer al infantilismo y el sensualismo, cuyo efecto hace pesar sobre la totalidad de la humanidad, favoreciendo la obediencia ciega de sus razones y por lo tanto la tiranía.

De ahí que, en su comparación del lugar de la mujer con el de los soldados (nótese toda la poderosa audacia feminista de esta imagen) que “se someten ciegamente a la autoridad”, Wollstonecraft afirme:

¿No podría aplicarse la misma observación a las mujeres? Mejor dicho, el argumento puede llevarse incluso más lejos, puesto que ambos se han quedado sin un puesto de utilidad debido a las distinciones no naturales establecidas en la vida civilizada. Las riquezas y los honores de carácter *hereditario* han convertido a las mujeres en ceros para dar categoría a las cifras [...] Fortalezcamos la mente femenina ampliándola y concluirá la obediencia ciega. Pero, como el poder persigue la obediencia ciega, los tiranos y los libertinos están en lo cierto cuando tratan de mantener a la mujer en la oscuridad, porque los primeros solo desean esclavos y los últimos un juguete. (Wollstonecraft, 1792: p. 24)

Cierta lógica de la extensión parece organizar las críticas feministas avant la lettre. Aún, la reencontraremos de forma plástica en el gesto con que Olympe de Gouges construye la base de su *Declaración de los derechos de la Mujer y la Ciudadana* en 1791: agregar ante cada mención del *Hombre* el significante *Mujer*:

II. El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles *de la Mujer y del Hombre*; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión.

III. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación que no es más que *la reunión de la Mujer y el Hombre*: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ellos

VI. La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las *Ciudadanas y Ciudadanos* deben participar en su formación personalmente o por medio de sus representantes. ...

XV - La masa de las mujeres, agrupada con la de los hombres para la contribución, tiene el derecho de pedir cuentas de su administración a todo agente público.

La simpleza aparente del gesto es equívoca. La inscripción y declaración del nombre *Mujer* en plena igualdad no era un acto inocuo (de hecho su actividad política llegó a costarle a de Gouges su cabeza en la guillotina). Por un lado, la economía del gesto nos dice mucho: pareciera confirmarnos que no se está reclamando revisión alguna de esa forma abstracta de la Declaración, que deviene reivindicada por el hecho mismo de exigir su extensión y efectivización con otra Declaración que la complete. Por otro lado, sin embargo, hay algo más que simple extensión. No parece alcanzar para de Gouges con ampliar la Declaración hasta hacerla abarcar un

contenido “mujer” que sería equivalente al contenido original “hombre”. En su reescritura se evidencian problemas específicos y opresiones concretas desconocidas para la Declaraciones original. Su Declaración era un “documento que insistía en que las mujeres, por naturaleza, tenían los mismo derechos que los hombres (también ellas era individuos), a la vez que sus necesidades específicas hacían tanto más urgente el ejercicio de esos derechos” (Wallach Scott, 2012: 40).

Por eso el gesto que comenzaba como una mera extensión por adición del nombre Mujer, resulta en una transformación del texto declarativo:

I. La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones solo pueden estar fundadas en la utilidad común.

IV - La libertad y la justicia consisten en devolver todo lo que pertenece a los otros; así, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer sólo tiene por límites la tiranía perpetua que el hombre le opone; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón.

X - Nadie debe ser molestado por sus opiniones incluso fundamentales; si la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, debe tener también igualmente el de subir a la Tribuna con tal que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la Ley.

XI - La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos de la mujer, puesto que esta libertad asegura la legitimidad de los padres con relación a los hijos. Toda ciudadana puede, pues, decir libremente, soy madre de un hijo que os pertenece, sin que un prejuicio bárbaro la fuerce a disimular la verdad; con la salvedad de responder por el abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley.

XIII - Para el mantenimiento de la fuerza pública y para los gastos de administración, las contribuciones de la mujer y del hombre son las mismas; ella participa en todas las prestaciones personales, en todas las tareas

penosas, por lo tanto, debe participar en la distribución de los puestos, empleos, cargos, dignidades y otras actividades.

De Gouges hace decir a su nueva Declaración, derechos y problemas ajenos a la universal *Declaración de los Derechos del Hombre*, pero propios a la existencia concreta de las mujeres en la sociedad patriarcal (de fines del Siglo XVIII). El despotismo patriarcal como límite a la libertad de las mujeres; un derecho a la palabra femenina que va desde la tribuna pública hasta el problema de la filiación; el reconocimiento del trabajo femenino y una exigencia de una igual distribución en los cargos públicos; todos temas que surgen de su Declaración sin contrapartida equivalente en la original.

Lo que Olympe de Gouges parece explotar aquí es esa misma indeterminación de la forma del derecho declarado que la crítica conservadora y utilitarista impugnaban. Porque por un lado, la indistinción y universalidad de los derechos de la Declaración, hacen lógicamente posible la extensión que el discurso feminista reclama. Pero, por otro, es lo insuficiente de esa abstracción y formalismo que esta indisolublemente unido a tal universalidad, lo que obliga a la aparición, en el mismo discurso que parecía dedicarse nada más que a la simple extensión de ese universal en sus propios términos, de una serie de referencias concretas y de efectos concretos de tales derechos en relación a la muy concreta opresión patriarcal.

Es como si para de Gouges los derechos tal como fueron declarados no enunciaran nada más que la posibilidad vacía de su extensión. Porque de hecho, estos no dicen los alcances de su indeterminación: no hay una inclusión explícita de las mujeres como seres racionales. Tampoco dicen, en su abstracción, nada que sea concretamente beneficioso a la condición de las mujeres. De lo que se trata en consecuencia es de hacer decir a esos derechos que apenas dicen, o que no dicen más que una forma. Hacerles declarar lógicamente la inclusión que callan, e incorporarles

lazos con las opresiones concretas que no atienden, esperando que produzcan así ciertos efectos correctivos.

Políticas de lo concreto. Una breve conclusión.

De la puesta en común de tales diversas críticas a los derechos modernos resalta sin dudas la centralidad problemática de su carácter abstracto. La reactiva crítica conservadora y la utilitarista verán en esta abstracción un peligroso rasgo que amenaza con desfondar toda certeza o límite, contra el que debe oponerse como salvaguarda alguna forma de política de lo concreto.

Pero las críticas feministas han introducido una particular modulación del problema, que nos permite deconstruir la oposición abstracto/concreto que marca el derecho moderno: nos obligan a pensar cómo la oposición entre lo abstracto que enuncian y lo concreto que callan los derechos se superpone con una lógica que justifica una exclusión interponiendo un concreto (la diferencia sexual) como obstáculo a lo peligrosamente indeterminado del enunciado de derecho. Lo abstracto se revela como algo ya no linealmente opuesto a lo concreto (de la historia o el cálculo).

Se insinúa aquí el privilegio crítico que parece tener el punto de vista de los/as oprimidos/as: las feministas *avant la lettre* verán en lo abstracto de los derechos al mismo tiempo una causa silenciosa de su exclusión; y una cantera de indeterminación sobre la que fundar su denuncia a la opresión patriarcal y una oposición a aquella misma exclusión. Porque la abstracción propia de los derechos juega el doble papel de permitir una exclusión específica (nada en los derechos prohibía de antemano y de forma explícita la exclusión de las mujeres); al mismo tiempo que obliga a cualquier exclusión a dar alguna especie de razón, es decir a formular algo más que un argumento de fuerza. En consecuencia la respuesta feminista es doble: reafirmar extendiéndola la abstracción-universalidad de los derechos (contra los intentos de

restringirlas); al mismo tiempo que transformarla obligando a los derechos a atender a problemáticas concretas y a explicitar una universalidad potencial pero no inmediatamente enunciada.

Las críticas feministas *avant la lettre* parecen inaugurar contra el derecho moderno, una *política de lo concreto* que es al mismo tiempo una *política de lo abstracto*: atenta tanto a las opresiones concretas que se esconden en el silencio de lo abstracto como a la potencialidad emancipatoria de su indeterminación.

Bibliografía

- Bentham, Jeremy. "Anarchical fallacies, Being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution". *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*. London: Methuen, 1987: 46-69.
- Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Buenos Aires: Ediciones Dicto, 1980.
- Burke, Edmund. *Select Works of Edmund Burke. A New Imprint of the Payne Edition*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. Buenos Aires: Ediciones Dicto, 1980.
- Fauré, Christine. *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Hart, Herbert L. A. "Derechos naturales: Bentham y John Stuart Mill". *Anuario de derechos humanos*, Issue 3 (1985).
- Hunt, Lynn. *La invención de los derechos humanos*. Buenos Aires: Tusquets, 2010.
- Marquis de Condorcet, Mary Jean A. N. C. *The first Essay on the Political Rights of Women. A Translation of Condorcet's Essay "Sur l'admission des femmes aux droits de Cité » (On the Admission of Women to the Rights o Citizenship)*. Letchworth: Garden City Press, 1912.

- Paine, Thomas. *Rights of Man, Common Sense and other political writings*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Price, Richard. *A Discourse on the Love of Our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Britain. With an Appendix*. London: T. Cadell, 1789.
- Waldron, Jeremy. "Jeremy Bentham's Anarchical Fallacies". *'Nonsne upon stilts'. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. Londres: Methuen, 1987: 29-46.
- Wallach Scott, Joan. *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944..* Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the Revolution in France*. London: Printed for J. Johnson, 1790.