

Privacidad

Vicente Sanfélix y Elena Nájera. Universidad de Valencia

1. La poesía es más filosófica y esforzada que la historia

Así de sorprendentemente se expresó Aristóteles en su *Poética*. Sorprendentemente, porque el de Estagira reconocía que mientras el filósofo y el historiador están constreñidos en su discurso por la verdad, por lo que es o fue, el poeta, más libre, puede contar las cosas como le gustaría que hubieran sido. ¿Por qué, entonces, esa mayor cercanía de la poesía a la filosofía? La respuesta de Aristóteles es significativa. El poeta –y por tal entiende fundamentalmente al cómico y, sobre todo, al trágico– narrando tramas ejemplares, trata con lo universal. El historiador, por el contrario, se preocupa de lo particular.

Lo que nos interesa subrayar es la enseñanza que de aquí se desprende para la filosofía. Si Aristóteles está en lo cierto, al filósofo le preocupará siempre lo universal, lo genérico, y le parecerán irrelevantes los detalles. Lo que le interesa es lo que vale en todo tiempo y lugar; no lo circunscrito al aquí y al ahora. En definitiva: le interesa lo a-histórico e invariable. Y sin embargo, la propia filosofía tiene su historia. Y ella, la historia, se venga de la filosofía. Pues son tantos los filósofos que creyendo exponer algo incondicionalmente válido no han hecho sino elevar a categoría lo propio de su tiempo, que ha terminado por volverse razonable la sospecha de que quizás no exista un conjunto fijo, a-histórico e inmutable de conceptos que el filósofo pudiera sacar a la luz.

Tomemos como ejemplo al mismo Aristóteles y ciñámonos a nuestro tema. ¿Hay algo en la filosofía aristotélica equiparable a nuestra comprensión de la privacidad? Nuestro término “privado” procede del latín. Y en esta lengua, “*Privatus*” es el simple ciudadano particular en su calidad de tal; mientras que la “*Privatio*” tiene el sentido, que todavía resuena a veces en algunos usos de nuestra palabra, de la carencia.

Pues bien, probablemente tenemos aquí un rasgo común al mundo clásico dado que en el lenguaje griego hay dos palabras que connotan algo parecido, respectivamente, al “*Privatus*” y a la “*Privatio*” latinas. Nos referimos al “*Idiótes*” y a la “*Stéresis*”, término este último que juega un papel central en la filosofía aristotélica.

El primero de ellos, del que procede nuestro sonoro “idiota”, quiere mentar al ciudadano que por voluntad propia renuncia a intervenir en el mundo de los asuntos públicos, al que rechaza inmiscuirse en el ámbito político para practicar esa forma de vida que los griegos llamaban, despectivamente, “*Idioteía*”; una vida centrada en los propios y, diríamos nosotros, privados asuntos. No hace falta conocer muy profundamente la ética aristotélica para deducir cuál sería su opinión sobre el *idiótes*. En una perspectiva como la suya, este ciudadano renunciaría, quizás por falta de *andreia*, de virilidad, a una de las excelencias más propiamente humanas, para pasar a refugiarse en el ámbito femenino por antonomasia de lo “económico”, el ámbito del “*oikós*”. O como diríamos en la traducción latina para nosotros, en este caso, menos confundente: en el ámbito de lo doméstico.

Sea como fuere, bueno será retener para más adelante esta conclusión. El ámbito económico sería, en buen aristotelismo, un ámbito propio de la privacidad. Y como tal, inadecuado para que el auténtico varón muestre su valía, su excelencia, su “*areté*”. Para Aristóteles, como para la mayoría de los griegos del periodo clásico, es sólo en el mundo de la acción política, en el mundo público del ágora, donde puede desarrollarse la virtud propia del hombre. El resto, como nos recordó Arendt, es el ámbito de la labor. Algo propio de las mujeres, de los niños y esclavos, que tienen su espacio propio dentro de las fronteras estrechas de lo doméstico. En definitiva, que desde el punto de vista ético, vale decir caracteriológico, para Aristóteles quien fuera excesivamente afecto a la privacidad resultaría sospechoso. Un mal ciudadano. Un varón imperfecto. Un afectado, un afeminado. En lo privado no cabe la gloria. Ni la inmortalidad. Nadie dejará memoria en los hombres dedicándose sólo a sus propios asuntos.

No menos significativa resulta la concepción aristotélica de la “*stéresis*”. Estamos ahora ante un concepto de alcance ontológico. Vale decir: uno de esos conceptos que sirven para pensar el conjunto todo de la realidad. Un concepto, pues, filosófico por antonomasia. Pero ¿qué es la “*stéresis*” y qué concepción de la realidad articula? “*Stéresis*”, ya lo hemos apuntado, viene a equivaler a la “*privatio*” latina, a nuestra “privación” cuando decimos, por ejemplo, que fue aquél un tiempo de penurias y privaciones. “*Stéresis*” es para Aristóteles aquella condición de las cosas que no son enérgicas o, lo que en su filosofía viene a ser lo mismo, enteléjicas. Privadas son las cosas que carecen de su realización o actualización propias. La semilla está privada de ser árbol. El niño, de ser adulto. La hembra, de ser macho. Las cosas, pues, en el mundo físico padecen la privación de su esencia, de su estancia —que esto es lo que originalmente significaba “*Ousia*”— de su sustancia; y por ello están condenadas al cambio y al movimiento. A la búsqueda incesante de una realización, de una plenitud que, en tanto que entes físicos, y por ello mismo particulares, jamás podrán conseguir.

Se aprecia bien aquí la correspondencia entre lo ontológico y lo ético, entre lo físico y lo político. Una correspondencia que hace de Aristóteles un pensador profundamente sistemático y coherente. La expresión más acabada de la mentalidad clásica. El Filósofo, quien, como nadie, ha conseguido transcribir a concepto la experiencia vital de toda una cultura. Una experiencia, ahora lo vemos, en la que la privacidad es considerada defectiva. Una carencia, una privación.

Ahora bien, evidentemente desde nuestra modernidad sabemos que esta no es la única valoración ni comprensión posible de lo privado. Sabemos que lo que Aristóteles consideraba como universal e inmutable no era sino la expresión articulada de una posible concepción, entre otras posibles, de la existencia humana y del mundo. La historia, pues, se venga de la filosofía.

2. La emergencia del individuo

Las cosas empezaron a cambiar, desde luego, con la irrupción del cristianismo. Y ello debido principalmente a dos razones: la concepción bíblica del hombre como “*Imago Dei*” —“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, se lee en el *Génesis*—, quizás sobre todo, la concepción personal de la divinidad. No es este el momento ni el lugar para entrar a detallar aquí el complicado proceso de metaforización que permitió a los seres humanos pasar a comprenderse como personas. Lo que sí es necesario es reparar en la significación individualista de esta autocomprensión.

Esta significación tiene para empezar una dimensión claramente ontológica, desde el momento en que la teología cristiana va a sancionar la equiparación de persona e hipóstasis. Dado que “*hypóstasis*” significaba originalmente algo así como lo que es realmente, en verdad (“*kath' hypóstasin*” como expresión sinónima de “*katà aletheian*”), decir que los seres humanos eran personas, realidades hipostáticas, significaba decir que los seres humanos, cada ser humano, era una auténtica realidad y no algo meramente aparente. Quizás esto parezca ahora tan evidente que incluso resulte difícil comprender qué sería defender lo contrario. Hágase entonces el esfuerzo de pensar platónicamente, de sacar las consecuencias que la teoría de la metempsicosis y la concepción platónica del mundo sensible tendría para la comprensión de los seres humanos. ¿Son estos reales, verdaderamente reales? Bien, ciertamente tendrían algún grado de realidad y de verdad. Pero un grado bajo. Pues son realidades mutables, aparentes, destinadas a perecer. Es preciso meterse bien esto en la cabeza: para Platón, no es Sócrates quien es inmortal; lo inmortal sería, en todo caso, el alma que, temporalmente, estuvo encerrada en el cuerpo de Sócrates (y que antes estuvo en otros cuerpos, no necesariamente humanos). La individualidad de los seres humanos, incluso de Sócrates, es para Platón, desde un punto de vista ontológico, poco real.

Por contraste, cuando los primeros pensadores cristianos dicen: los seres humanos son personas, hipóstasis; lo que están diciendo es: lo plenamente real, lo (digno de ser) subsistente en ellos, no es sólo su común humanidad, la “*ousía*” o “*eidós*” común (lo *koinón*) a todos ellos, sino esta “*ousía*” o “*eidós*” determinada por los caracteres individualizantes: “*idiótetes, idiómata, idiazónta semeia...*”. Es decir, que para los cristianos el individuo particular, concreto, idiosincrásico (quizás el calificativo más ajustado) es lo plenamente real, lo (digno de ser) subsistente. Por eso, a diferencia de Platón, no es algo en Sócrates, sino Sócrates mismo, incluido su cuerpo no demasiado bello, lo que está llamado, para los cristianos, a la eternidad, parámetro de realidad plena.

En resumen, lo que la conceptualización personal de los seres humanos que el cristianismo opera viene a significar es la dignificación de su individualidad. Con lo que vemos que, junto a la dimensión ontológica, aquella conceptualización tiene una dimensión evaluativa que va a ser la que va a terminar por primar. Primacia que se ve clara en Santo Tomás, quien advierte que frente al término “hipóstasis”, que de suyo no incluye ninguna razón de distinción determinada, el término “persona” incluye esa especial razón de distinción que pertenece a la dignidad. Una dignidad que hace que la existencia de los seres humanos, a diferencia de la de los individuos de los otros géneros naturales, sea querida por Dios en y por sí misma, y no en tanto en cuanto medio para asegurar la perpetuidad de su especie.

3. Conciencia y privacidad

Aunque el cristianismo supone una seria enmienda a la mentalidad clásica, no constituye con todo su radical inversión. El individualismo que introduce no es todavía una exaltación de la privacidad. Esta, de hecho, no va a producirse de una manera completamente rotunda sino en los albores de la modernidad. En efecto, es en la filosofía de Descartes donde por vez primera lo privado es puesto como característica de lo que es por antonomasia; cuando la duda hiperbólica en la que el pensador francés se embarca lo desembarca en el islote seguro, pero angosto, de su propio *ego* pensante. De

esta manera, a partir de entonces la primera entidad ya no será ni la *physis* daimónica de los griegos, ni el dios padre de los medievales, sino el ámbito generado por el pensar: el famoso “*cogito*”, o “*the mind*”, como habría de llamarle, ya en el XVIII, Hume.

Pues bien, para una mentalidad griega o medieval esta nueva entidad sería sumamente extraña. Descartes, quien realizó su revolución filosófica bajo el estandarte de la claridad y la distinción, les parecería a buen seguro el colmo de la oscuridad y la confusión. Porque ¿qué es ese *cogito*, esa mente moderna? Respuesta: una sucesión de sensaciones, pasiones, voliciones, imaginaciones, recuerdos, intelecciones... Pero todo esto, replicaría el filósofo griego o medieval, es muy heterogéneo. Por ejemplo, las sensaciones, diría, son ciertamente realidades psíquicas, pero comunes a hombres y brutos. De hecho, la posibilidad de tenerlas, su estar dotados de una “*psyché*” sensitiva, es lo que les agruparía y distinguiría de las plantas. Hombres y brutos pueden tener sensaciones porque tienen un cuerpo suficientemente complejo desde un punto de vista orgánico. Dicho en términos de San Agustín: ciertamente, las sensaciones son humanas, pero pertenecen al hombre exterior.

Por el contrario, continuaría el griego o el medieval, las intelecciones son específicamente humanas; los animales otros que el hombre carecen de ellas. El hombre las tiene porque dispone de una “*psyché*” intelectiva, una *dynamis*, una potencia divina, una facultad que no tiene órgano corpóreo que la materialice. Sentenciaría el de Hipona: también las intelecciones son ciertamente humanas, pero pertenecen al hombre interior. De modo que el *cogito* cartesiano o la *mind* humeana resultarían ser, desde la perspectiva antigua o medieval, una realidad extraordinariamente confusa. Siendo las sensaciones, las imaginaciones, los recuerdos, las voliciones, las intelecciones... realidades tan heterogéneas, ¿por qué agruparlas? ¿Qué pueden tener en común?

La respuesta que los filósofos modernos podrían dar a estas preguntas sería: la conciencia. Lo que caracteriza a los elementos que componen la mente o al *cogito* es su ser conscientes. Pero esta respuesta probablemente todavía dejara más perplejo a su interlocutor antiguo y medieval.

¿Conciencia? ¿Qué es la conciencia? Hobbes, en su *Leviatán*, explica la extraña deriva de esta palabra. “Conciencia” es una expresión de origen latino. El resultado de una apócope. Pues la expresión original de la que procedería sería la expresión “*cum-alio-scientia*”. Es decir; que la conciencia era originalmente la ciencia que se tiene con otro. El saber que comparten, por ejemplo, los testigos de una acción criminal. Ahora bien, desde este original contexto jurídico la conciencia, muy probablemente por influencia de los filósofos estoicos y epicúreos, fue paulatinamente moralizándose hasta hacer desaparecer al “*alius*”; al otro. Ahora era uno mismo el testigo omnipresente de sus propias acciones. El que las juzgaba buenas o malas.

Pues bien, en tiempos de Descartes el término “conciencia” todavía tenía esta significación eminentemente moral, de ahí que el pensador francés procure evitar el vocablo cuando escribe en su lengua materna. Decir que los elementos componentes del *cogito* tenían en común su ser conscientes le hubiera sonado extraño al mismo Descartes, pues vendría a ser como decir que las sensaciones, las imaginaciones, las pasiones, las voliciones, las intelecciones... tienen todas un significado moral. Lo que dista de ser cierto. Sin embargo, todas estas consideraciones nos ponen en la pista adecuada para entender el moderno concepto de conciencia y su relación con la privacidad. Pues, si como acabamos de decir, en su proceso de moralización el otro desaparece, y es el sujeto mismo quien incluso en la más estricta soledad deviene consciente de sus accio-

nes, este mismo proceso nos explica la equiparación cada vez mayor que va ir produciéndose entre conciencia y privacidad. En efecto, se empieza por concebir la conciencia como el conocimiento que el sujeto puede tener de sí mismo incluso en la más estricta soledad, para terminar concibiendo la conciencia como el conocimiento que el sujeto no puede tener sino en la más estricta soledad. Es decir: la conciencia como aquel saber sobre uno mismo que sólo uno mismo puede saber. La conciencia como saber del *solus ipse*. Como saber solipsista.

Ahora podemos comprender por qué la duda cartesiana no puede sino dejar como resto una realidad consciente. Pues en esa duda los otros han quedado negados como parte de un mundo dudoso. De modo que lo que esa duda me deja no puede ser sino algo que sólo yo conozco, algo únicamente cognoscible por mí. *Mis* sensaciones, *mis* imaginaciones, *mis* pasiones, *mis* voliciones, *mis* intelecciones... ¿Pero, se preguntará, acaso los otros no pueden saber lo que siento, lo que me imagino, lo que padezco y quiero, lo que entiendo...? Pregunta que no tiene una respuesta tajante, pues en cierto sentido debe contestarse afirmativamente y en cierto sentido negativamente.

Concedámoslo, los otros pueden conocer todo esto, pero no y nunca como yo lo conozco. Pueden, por ejemplo, a través de mi queja, saber que algo me duele... ¡pero no pueden, y nunca podrán, sentir mi dolor! Y del mismo modo, pueden, por lo que yo diga, saber lo que pienso, pero siempre seré yo, nunca ellos, quien tiene mis pensamientos.

La conciencia es pues privacidad doble. Privado es aquello que se conoce por la conciencia, una realidad imposible de compartir que no puede ser tenida por nadie más que yo. Y privada también es la conciencia en tanto que forma de conocimiento, pues nadie puede tener sobre aquello de lo que soy consciente este tipo de conocimiento que me da la conciencia de ello.

4. Privacidad e individualismo

A estas alturas puede parecer que estamos hablando de cosas sumamente abstractas. Que como casi siempre, los filósofos hemos perdido el contacto con lo concreto. Una vez más, con lo histórico. Pero bien miradas las cosas, resultan un poco más complejas. Quizás, después de todo, el abstracto discurso cartesiano diciéndonos que la conciencia es la primera realidad viene a dar voz en el terreno de la especulación a un conjunto de transformaciones culturales bien concretas. Volvamos a Hobbes. Su "genealogía" de la conciencia no es desinteresada. Pretende llamar la atención sobre la confusión, sobre la impostura conceptual, sobre la que se asientan determinadas prácticas que a su juicio han llevado a la guerra civil. ¿Qué prácticas? Las de anteponer a la regla pública, a la ley sancionada y positiva, la voz de la conciencia. Si en el plano ontológico, en el pensamiento cartesiano, la conciencia aparece como la realidad que mide la realidad de todas las cosas, pues sólo podrá concederse como posible aquello que sea pensable, concebible, concebible, esto es: objeto posible de conciencia, en el plano moral, viene a denunciar Hobbes, la conciencia se ha convertido en criterio supremo de moralidad. Sólo es aceptable aquello que en conciencia puedo aceptar. Subjetivización de lo bueno que, por decirlo hegelianamente, degrada lo ético en simplemente moral. Supedita lo público a lo privado. Lo común, a lo propio. Hobbes se queja. Pero no está claro que el virus de la privacidad no le haya sido inoculado a él también. De

hecho, su concepción de la sociedad como resultado de un pacto es marcadamente individualista.

Un sinsentido desde una perspectiva aristotélica. Y ahora vemos como la centralidad de lo privado se va expandiendo cual mancha de aceite: lo ontológico/metafísico; lo moral; ahora lo político... Para Aristóteles la sociedad no era discrecional. El hombre no pre-existe a la *polis*. Sólo las bestias por abajo, o los dioses por arriba, pueden estar al margen de ella. Sólo el hombre bestial, feroz, o el hombre divino, el *sophós*, el sabio anacoreta que Aristóteles ve más bien como cosa del pasado, pueden situarse al margen de la ciudad. Fuera de ella, sin la referencia del conciudadano, del compatriota, esto es: del que mantiene una fidelidad compartida al mandato de los padres, el individuo ni siquiera puede conocerse, pues como se afirma en la *Ética a Nicómaco*, nos conocemos a través y gracias a los otros. Y por eso, para Aristóteles, como para Platón y en general para el mundo clásico, sería imposible embarcarse en esa empresa de conocimiento y cuidado de sí que es la filosofía sin la guía de un maestro. En cambio, en el hipotético escenario que Hobbes pinta para explicar el origen de la sociedad, el hombre solitario, lobo para el hombre, está en posesión perfecta de sí mismo. Es capaz de saber lo que quiere, lo que es, capaz de calcular, de prever, incluso –absurdo de los absurdos– de hablar con aquellos otros hombres solitarios con los que todavía no forma sociedad para proponerles la ventajosa creación de la misma.

Es decir, que Hobbes, por más que se queje del peligro que supone para el estado el individualismo moral, concibe ese estado como el resultado de las transacciones entre individuos que le pre-existen. Podríamos en este punto apelar a Tönnies para dar cuenta de lo que aquí se ha ventilado. La liquidación de la comprensión comunitaria de lo político y su sustitución por una comprensión social de lo mismo. Los hombres viven ahora en sociedad. Es decir, asociados por un interés, más que común, coincidente. Asociados por una coincidencia, no por una esencia.

Y así, fruto de una asociación, la sociedad deviene empresa. Un macro-*oikós*. Una realidad fundamentalmente económica. He aquí la última consecuencia de la emergencia de lo privado que queremos apuntar. De nuevo, se puede comprender bien el paralelismo entre el giro ontológico de Descartes, su dar prioridad a la subjetividad, a la conciencia, a la privacidad, y la centralidad que la economía va a ganar en la comprensión moderna de la realidad humana.

Para la mentalidad aristotélica la propiedad es la tierra. No es tanto que los hombres tengan a esta, cuanto que esta los tiene a ellos. Como en el mito hesiódico de los hombres metálicos, citado con aprobación por Platón, es *Gea* la madre que nos engendra. En cambio, para la mentalidad moderna, se ve bien en Locke, la tierra deviene instrumental. El origen de la riqueza no está en ella sino en algo, como las sensaciones, propio e intransferible: la propia actividad, el trabajo. Allí donde produzco, allí está mi lugar. Y es lo que produzco con mi trabajo lo que puedo con todo derecho llamar propiamente *mío*. Y cuando produzco más de lo que puedo consumir ahí está ese invento bendito del dinero que me permite acumular mi trabajo. La sociedad de la que antes hablábamos deviene así una asociación de propietarios primero, de trabajadores efectivos o potenciales después. Una empresa en la que se intentan ventilar las discrepancias de intereses, ya que al fin y al cabo, como le recordaba Descartes a su correspondiente Elisabeth, los humanos somos seres separados buscando cada cual la satisfacción de sus particulares intereses. La consecución de lo que para cada cual cuenta como bueno.

Se ha producido ahora la inversión completa del planteamiento clásico. De la prioridad de la acción, de la *praxis*, a la prioridad de la *poiesis*, de la labor. De la concepción del hombre como animal político a su concepción como animal laborante, económico. De la comprensión de lo público, de lo político, como el ámbito de los fines intrínsecos en el que puede realizarse la excelencia, a la comprensión de lo privado como el ámbito de lo valioso, y de lo político como un mero instrumento para garantizar el respeto a lo privado y su crecimiento sin cortapisas.

Concluimos. Si estamos en lo correcto, la privacidad es una categoría filosófica históricamente variable. Su relación con lo público, su correlativa valoración, no ha dejado de deslizarse. Su destino metafísico, ontológico, su conversión en realidad primera y privilegiada, paradigmática, correlaciona con toda una constelación de cambios morales, políticos, económicos. La enseñanza que de todo ello puede sacarse quizás suene modesta, pero es importante. Nuestra forma de vida, de entender lo que nos rodea y a nosotros mismos, es contingente. Por consiguiente, modificable.

Vicente Sanfelix
Elena Nájera
Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento
Facultad de Filosofía
Universidad de Valencia
46010. Valencia