

Conferencias Aranguren ¿Fin de la intimidad?

Ensimismarnos: contra las amenazas transhumanistas*

Entering and Abiding in Ourselves: Against the Transhumanist Threats

JAVIER ECHEVERRÍA**

<https://www.jakiunde.eus/nc/miembros/>

RESUMEN. La noción de intimidad tiene diversos orígenes y acepciones. En la tradición filosófica, Séneca, Agustín de Hipona, Lutero, Pascal, Descartes, Leibniz, Rousseau, Kant, Mill, Freud, Ortega y Zambrano concibieron la intimidad desde diferentes enfoques. Esta contribución dedica especial atención a Ortega y Gasset, porque vinculó ensimismamiento y técnica. Asimismo afirma una *intimidad voluntariamente compartida* que se desarrolla mediante *relaciones íntimas en red*. Sin embargo, algunos sistemas tecnológicos amenazan la intimidad. Es el caso de la inteligencia artificial promovida por el transhumanismo, que surgió con el programa NBIC (nano-bio-info-cogno, NSF 2001). Transhumanistas tecnocientíficos de gran influencia mundial, como Harari, han defendido ideas particularmente peligrosas para la intimidad de las personas. Para combatir esas amenazas se requiere promover una intimidad

compartida y en red. Asimismo hay que desarrollar la noción de tecnopersona, reivindicando el derecho a la intimidad de las tecnopersonas en el mundo digital.

Palabras clave: intimidad; persona; transhumanismo; mundo digital.

ABSTRACT. The notion of intimacy has different origins and meanings. In the philosophical tradition, Seneca, Augustine of Hippo, Luther, Pascal, Descartes, Leibniz, Rousseau, Kant, Mill, Freud, Ortega and Zambrano conceived intimacy from different approaches. This contribution devotes special attention to Ortega and Gasset, because it linked self-absorption and technique. It also affirms a voluntarily shared intimacy that develops through intimate relationships in the network. However, some technological systems threaten privacy. This is the

* Las XXVI. Conferencias Aranguren, organizadas por el Instituto de Filosofía del CSIC e *Isegoría* tuvieron lugar en la Residencia de Estudiantes (CSIC, Madrid) el 27 de noviembre de 2018, siendo presentadas por Roberto R. Aramayo en representación de Javier Muguerza y moderadas por Concha Roldán como Directora del IFS-CSIC.

** Javierecheverriaezponda@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-7316-4717>.

case of artificial intelligence promoted by transhumanism, which emerged with the NBIC program (nano-bio-info-cogno, NSF 2001). Transhumanists technoscientists of great worldwide influence, such as Harari, have defended particularly dangerous ideas for the intimacy of people. To combat these threats, it is necessary to

promote a shared and networked intimacy. Likewise, the notion of techno-person must be developed, invoking the right to privacy of technopersons in the digital world.

Key words: Intimacy; Person; Transhumanism; Digital World.

I. INTRODUCCIÓN

La noción de intimidad ha sido analizada desde múltiples perspectivas. En el primer apartado comentaré brevemente nueve de ellas:

A) *Enfoque religioso*. Su primer representante, según José Luis L. Aranguren, fue Agustín de Hipona¹, quien concibió la intimidad como presencia de Dios en el alma humana. Sin embargo, algunos autores greco-latinos (Sócrates, Séneca) ya habían hablado de formas de intimidad entre los seres humanos y las divinidades. Las propuestas agustinianas fueron reinterpretadas por Lutero, quien introdujo dos nociones clave para pensar la intimidad: el fuero interno y la libertad de conciencia. También Mahoma teorizó la presencia del Alá en las mentes de sus creyentes.

B) *Enfoque barroco*, cuya principal representante fue Teresa de Ávila. Se caracteriza por distinguir una estructura en la intimidad del alma: basada en la existencia de diversos espacios o niveles de intimidad. También reflexionó sobre la posible presencia íntima del demonio, no sólo de Dios. La intimidad barroca de Santa Teresa se caracteriza por la existencia de luces y sombras en el *castillo interior* que es el alma, con sus diversas moradas.

C) *Enfoque moderno*, basado en un sujeto pensante dotado de ideas innatas, conciencia y autoconciencia. Su principal teórico fue Descartes (*Meditaciones Metafísicas*). Leibniz también hizo aportaciones relevantes, que apenas han sido mencionadas. Su *Monadología* aportó una concepción metafísica de las intimidades, las cuales son infinitas y tienen múltiples pliegues, como subrayó Gilles Deleuze. Leibniz fue capaz de conjuntar el enfoque barroco con el de la modernidad.

D) *Enfoque naturalista*. Según Rousseau, la intimidad es una característica específica de la naturaleza humana, que nos distingue de los animales. Aporta

¹ Según José Luis Aranguren, “el núcleo de la intimidad es originariamente religioso” (Aranguren 1989, p. 20) y su primer gran teórico fue Agustín de Hipona: “*In interiore homine habitat veritas*, dijo San Agustín, el primer hombre moderno, en eso sí, el primero en reflexionar sobre la temporalidad, el tiempo, la memoria, la identidad, inseparable de ella y, con ellas, en ellas, sobre la intimidad” (*Ibid.*).

un bien moral básico y tiene su base en la conciencia de nosotros mismos, que para Rousseau era plenamente fiable, sobre todo en las ensoñaciones propias, o ensimismamientos solitarios.

E) *Enfoque jurídico*. Tiene como base las nociones kantianas de fuero interno y de tribunal de la conciencia. La intimidad es trascendental y fundamenta la moralidad y las religiones. Está regida por el imperativo categórico, expresión máxima de la ley moral.

F) *Enfoque liberal*. Proviene de Stuart Mill, quien dio origen a lo que muchos comentaristas denominaron luego *concepción burguesa y liberal de la intimidad*, que tiende a identificarla con la privacidad. Este enfoque contrapone lo privado y lo público, y protege a los individuos de los abusos de los poderes públicos. Por eso queda formulada como derecho a la privacidad, cuyo reconocimiento ha de quedar plasmado en las Constituciones de las democracias liberales. Algunos autores recientes han puesto en cuestión esa identificación entre intimidad y privacidad, por ejemplo José Luis Pardo (1996)².

G) *Enfoque psicoanalítico*. Se caracteriza por ubicar a la intimidad y al sujeto *más allá de la conciencia*, a partir de las nociones de inconsciente y sus pulsiones erótica y tanática (Freud). Según Lacan (1970), lo íntimo se manifiesta como formaciones del inconsciente (síntomas, sueños, lapsus, chistes, olvidos, etc.) y desvela un *sujeto quebrado*.

H) *Enfoque psicológico*, basado en los estudios de Psicología Evolutiva. Esta línea de estudio investiga cómo se conforma la intimidad a lo largo del desarrollo mental de los sujetos individuales y analiza los conflictos y *relaciones íntimas*. Por su parte, el psiquiatra Carlos Castilla del Pino afirmó una concepción espacial de la intimidad basada en las relaciones entre el ser humano (cuerpo/mente) y su entorno.

I) *Enfoque tecnológico*. Fue propuesto por Ortega y Gasset cuando opuso ensimismamiento y alteración, lo cual le permitió distinguir a los humanos de los animales mediante esa capacidad de ensimismarse. Aunque Ortega vinculó la intimidad a los desarrollos tecnológicos, a sus propuestas les subyace una concepción antropológica claramente humanista y vitalista. Sin embargo, el ensimismamiento orteguiano es individual y se practica en soledad.

Partiendo de este panorama evolutivo, en el tercer apartado propondré una *intimidad compartida y plural*, que a mi juicio es posible practicar en las redes telemáticas actuales. Ampliando la propuesta orteguiana, hablaré de *ensimismarnos* y no sólo de ensimismarse. También comentaré las amenazas que se ciernen

² Las propuestas de Pardo en 1996 fueron muy interesantes, aunque aquí no las comentaremos. Posteriormente ha publicado otro libro (Pardo 2012) en el que aporta un enfoque político de la intimidad.

sobre esa intimidad en red, derivadas del modo en que se gestionan actualmente las redes sociales y, sobre todo, de la ideología transhumanista, que será ejemplificada a través de las propuestas de Harari en su libro *Homo Deus*. Este autor niega el libre albedrío, pone en cuestión la libertad de conciencia y justifica que los datos privados e íntimos sean gestionados por las grandes empresas tecnocientíficas, lo cual impediría cualquier forma de intimidad en las redes.

Para afrontar conceptualmente las amenazas transhumanistas propongo *distinguir entre persona y tecnopersona* y afirmar el valor y el derecho a la intimidad en los tecnomundos contemporáneos.

II. MOMENTOS CLAVES EN LA HISTORIA FILOSÓFICA DE LA INTIMIDAD

En la historia de la intimidad el enfoque más habitual ha sido *religioso*. Su primer referente filosófico lo aportó Sócrates con su *daimon proprio*, al que Platón alude en su *Apología de Sócrates*:

Hay en mí algo divino y demoníaco, un ser del que Meleto habla también en su acusación con tono de burla. Ese ser me acompaña desde niño, se revela como una voz y, cuando se expresa, es siempre para disuadirme de alguna cosa y nunca para incitarme a hacer algo³.

Obsérvese que esa entidad es divina, pero también demoníaca, y que se expresa mediante palabras, siempre para disuadir, nunca para ordenar lo que hay que hacer. Autores ulteriores lo han considerado como la voz de la conciencia moral⁴. La segunda referencia importante la aporta Séneca en sus *Cartas a Lucilio*:

Dios se halla cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Sí, Lucilio; un espíritu sagrado reside dentro de nosotros, observador de nuestros males y guardián de nuestros bienes, el cual nos trata tal como es tratado por nosotros⁵.

De nuevo estamos ante una afirmación de la intimidad que una persona atribuye a otra. El espíritu sagrado que observa nuestros males y vela por nuestros bienes no es individual, sino nuestro, es decir, compartido. Además, esa entidad, una divinidad, nos trata conforme nosotros le tratamos.

³ Platón, *Apología de Sócrates*, 1990, p. 90, 31C-D.

⁴ Véase, por ejemplo, el artículo que dedicó José Ferrater Mora al término “demonio” en su *Diccionario de Filosofía* (1998, vol. I, pp. 809-810), donde da más precisiones sobre el *daimon* socrático.

⁵ *Cartas Morales*, 1964, carta XLI, pp. 113-115.

Tanto Sócrates como Séneca aluden a dioses. El *daimon* de los griegos era un intermediario entre los seres humanos y las divinidades, como mostró María Zambrano en su libro *El hombre y lo divino*, al que luego aludiré. En la intimidad greco-romana había una pluralidad de dioses. El monoteísmo todavía no se había impuesto, cosa que sí sucede en el caso de San Agustín. En sus *Confesiones*, el obispo de Hipona hizo depender la intimidad de la presencia interior de Dios en el alma: “Tú, sin embargo, estabas más dentro de mí que lo más íntimo mío. Y más por encima de mí que lo más elevado mío”⁶ En términos más generales: “mirad dónde está Dios: donde se saborea la verdad. Está en lo más íntimo del corazón”⁷.

Esta segunda variante de la concepción religiosa de la intimidad, la mono-teísta, ha tenido gran influencia a lo largo de la historia del pensamiento europeo. San Agustín suele ser considerado como el primer gran teórico de la intimidad en la cultura occidental. El fue asimismo quien vinculó la intimidad a la memoria, en la que confiaba plenamente:

Todo esto lo hago interiormente en el depósito inmenso de mi memoria. Allí están a mi disposición el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que en ellos he percibido por los sentidos, a excepción de las que ya he olvidado. Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice y en dónde y cuándo lo hice y cuáles eran mis sentimientos cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que recuerdo o por haberlas experimentado o por haberlas creído [...] y todas estas cosas puedo meditarlas de nuevo como si estuvieran presentes⁸.

A la concepción agustiniana no sólo le subyace la noción de memoria, sino sobre todo la de *alma*, entendida ésta como una entidad sustancial que permanece a lo largo de toda la vida de las personas, y aun después. En el fondo, la memoria mental sólo nos proporciona un acceso parcial a nuestra alma, gracias a los recuerdos que tenemos de lo que nos ocurrió en vida, muchos de ellos recuerdos íntimos, que sólo nosotros tenemos. Pero quien de verdad conoce nuestra alma, toda ella, es Dios. Por tanto, Él es el fundamento de la intimidad en la concepción que elaboró Agustín de Sagaste, cuya alma tiene el nombre cristiano de San Agustín, Padre de la Iglesia.

Un estudio más minucioso de la intimidad requeriría una investigación sobre la aparición y el desarrollo de la noción de alma humana. En el libro anteriormente mencionado, *El hombre y lo divino*, María Zambrano hizo aporta-

⁶ San Agustín. *Confesiones*, p. 277.

⁷ *Op. cit.*, p. 100.

⁸ *Ibid.*, pp. 244-245.

ciones relevantes al respecto. Según esta filósofa, el paso de la intimidad politeísta de Sócrates, Séneca y otros pensadores greco-latinos a la ortodoxia cristiana y su noción de alma inmortal supuso un giro sustancialista, cuyos dos grandes artífices fueron Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Sin embargo, María Zambrano señaló que la noción de alma había sido “descubierta” por los pitagóricos a partir de algunos escritos órficos:

Uno de los asuntos de la historia de la filosofía que mayor asombro producen es que el alma haya sido descubrimiento de los filósofos del número, antes que los de la palabra⁹.

Según la pensadora malagueña, la noción de alma fue perdiendo con Aristóteles y su *De anima* sus orígenes órfico-pitagóricos, convirtiéndose en un *ser sustancial* que subyace a la *physis*. Posteriormente, “a partir del cristianismo, dentro de la tradición occidental cristiana, el pitagorismo dejará de existir como tal. Reaparecerá en filosofías tan cristalinas como la ética de Spinoza, pero sin identificarse, como desprovisto de documentación suficiente. Y nadie pretenderá restaurarle ni continuarle. Sólo Leibniz, el filósofo de tan singular figura y puesto en la historia, realizará la gloriosa hazaña de reconciliarle con su contrario”¹⁰.

Antes de llegar a la noción moderna de la intimidad hay otros representantes de la concepción religiosa a tener en cuenta. Por ejemplo Mahoma y Lutero, quienes crearon nuevas confesiones religiosas y, con ellas, nuevas concepciones de la intimidad. El Islam dice que “quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”¹¹, reafirmando así la acepción teológica de la intimidad. De hecho, la exploración y la experiencia de *Dios en mí* fue llevada a cabo por varios místicos islámicos. Por lo que respecta a Lutero, convirtió la presencia de Dios en el interior del alma en un dogma radical. Gracias a ello instituyó las nociones de *fuero interno y libre conciencia*. Lutero afirmó taxativamente que la fuente de la moralidad radica en el fuero interno de cada cual, así como en la libre in-

⁹ Zambrano, 2007, p. 96.

¹⁰ *Ibid.*, 97. Este panorama histórico zambranoiano requeriría un extenso comentario, por su capacidad de síntesis histórica. Señala dos aportaciones relevantes a la historia de la intimidad, las de Spinoza y Leibniz, que no suelen ser mencionados al respecto. Por mi parte, pienso que las mónadas de Leibniz aportan una nueva noción de intimidad, que no es exclusiva de los seres humanos, sino atribuible a todos los seres vivos. En tanto entidades sustanciales completamente conocidas por Dios, las mónadas aportan una intimidad metafísica a los cuerpos físicos, y una *intimidad infinita*. Parafraseando a Deleuze, cabe decir que la intimidad de las personas está plegada y que su exploración no tiene fin.

¹¹ Verso citado por María Zambrano (2007, p. 355).

interpretación de la revelación divina. Dios y el bien están en mí, como había dicho San Agustín, y antes San Pablo, a quien Lutero citó en apoyo de sus tesis:

Aquí cada cual puede notar y sentir él mismo cuando hace algo bueno o algo que no lo es: cuando en su corazón advierte la confianza de que la obra agrada a Dios; cuando no hay confianza o cuando se duda, la obra no es buena aunque rescite a todos los muertos y aunque el hombre en cuestión se entregue a sí mismo para ser quemado. Esto lo enseña San Pablo en Rom 14, 23. Todo lo que no proviene de fe o se realiza en ella, es pecado¹².

Las principales virtudes provienen del fuero íntimo de cada cual, donde cada persona y Dios se relacionan íntimamente. La moral está basada en esa relación, donde radica la conciencia que cada cual tenga del bien, no en las doctrinas de la Iglesia. Siglos después, esta concepción luterana tuvo su máximo desarrollo filosófico con Kant.

La Contrarreforma católica también desarrolló su propia concepción de la intimidad, ateniéndose a San Agustín, pero desarrollando sus conceptos. El Concilio de Trento (1542-1562) estableció un nuevo espacio para la intimidad, el *confesionario*, anticipando la distinción ulterior entre lo privado y lo íntimo. Después de dicho Concilio los sacerdotes católicos asumieron una función adicional, la de confesar en privado. Esa modalidad de confesión, muy distinta a la confesión pública de los pecados, fue dignificada de inmediato con el título de sacramento, comparándola al bautismo, la comunión y la extremaunción, es decir, a los tres grandes rituales sacerdotales del catolicismo. En suma: la concepción religiosa trentina aportó una mediación eclesiástica a la relación persona/Dios. Un representante eclesiástico puede estar presente en dicha relación íntima, y conocerla en parte. El confesor accede así a la intimidad de los fieles, lo cual permitió establecer *relaciones íntimas espirituales entre dos personas*. La Iglesia quedó afirmada como la gran mediadora entre las almas y Dios, por oposición al luteranismo y al calvinismo.

La regla del secreto de confesión adquirió gran importancia social e institucional. Además de consolidar la noción de *relación íntima*, convirtió la intimidad en un *espacio sagrado* donde Dios habita. Había que proteger estrictamente ese espacio, bajo pena de pecado mortal. Ahora bien, por orden del Pontífice un Inquisidor tenía derecho a irrumpir allí, incluso mediante la tortura, debido a que allí no sólo podía estar Dios, sino también el Diablo. Esta afirmación del Mal en el fuero íntimo de algunas personas (los endemoniados), e incluso del Mal Supremo (Satanás), supuso un cambio importante en la no-

¹² Lutero, *Las buenas obras*, apartado 4, en Martín Lutero (2018), p. 84.

ción de intimidad, puesto que instituyó los espacios íntimos como algo potencialmente peligroso, que había que vigilar. A mi modo de ver, esa transición trentina y barroca (luces y sombras en el fuero íntimo) fue decisiva para la articulación de la concepción moderna de la intimidad, que fue llevada a cabo por Descartes, como luego veremos.

Veamos con mayor detalle la *intimidad barroca*. Los objetos y espacios sagrados habían sido tradicionalmente externos: templos, altares, iglesias, objetos bendecidos, reliquias, etc. La presencia de lo sagrado en el mundo exterior ha sido una de las principales características de muchas religiones. Lo notable fue la *sacralización de los mundos interiores en el siglo XVI*, tanto por parte de Lutero y de las iglesias reformadas como, por otra vía, de los contrarreformistas de Trento. Ya no sólo el alma como sustancia, sino ante todo la conciencia como función anímica y mental, pasaron a conformar el espacio íntimo por antonomasia. La respuesta del Vaticano a la Reforma luterana se concretó en la institución de un nuevo ritual religioso, la *confesión privada de los pecados*. Para ello, en el espacio público de las Iglesias se instauró un habitáculo singular, el confesionario, donde podía expresarse la intimidad de los fieles. En suma: la distinción público/privado/íntimo, típica de la Modernidad, comenzó a plasmarse en las iglesias de la época de la Contrarreforma por medio de unos habitáculos singulares, hasta entonces inexistentes: los confesionarios. Por una parte se reconocía que todo cristiano tiene su espacio íntimo de relación con Dios: la conciencia. Pero allí puede anidar el demonio, razón por la cual la Iglesia ha de tener acceso a esos espacios íntimos, sea de buen grado o por la fuerza. La Inquisición existía desde el medievo y permitía combatir las herejías. El sacramento de la confesión supuso otra forma de combatir al Maligno en la medida en que se hubiese infiltrado en las almas.

Esta nueva concepción de la intimidad está claramente expresada en las obras de Santa Teresa de Ávila¹³, autora que desarrolló las nociones trentinas, pero también en parte las reformadas, llegando a conformar lo que denominaré *concepción barroca de la intimidad*, donde se combinan bienes y males íntimos, así como relaciones íntimas entre los fieles y el confesor. El libro más relevante al respecto se titula “Las Moradas: el Castillo Interior”. Merecería un estudio *in extenso* desde la perspectiva de la teoría de la intimidad, pero aquí voy a limitarme a evocar algunas frases claves.

¹³ Previamente podría mencionarse asimismo a Santa Catalina de Siena (1347-1380), quien ya utilizó la metáfora de las moradas en su libro *Diálogos*: el alma se detiene “en la morada del conocimiento de sí misma para conocer mejor en sí la bondad de Dios” (Catalina de Siena, *Diálogos*, Madrid: Imprenta Real, 1797, p. 1).

En primer lugar, Santa Teresa representó al alma y su intimidad como un palacio con diversas estancias, en cada una de las cuales hay luces y sombras, salvo en la última, la séptima morada, donde todo es luminosidad:

Considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas¹⁴. Consideremos que este castillo tiene -como he dicho- muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma¹⁵.

Teresa de Ávila distinguió hasta siete moradas, es decir, siete pliegues o estratos de la intimidad. Aportó así una especie de *topología de la intimidad*. Incluso se planteó el problema de cómo llevar a cabo la exploración de dicho espacio topológico por introspección, término éste que no utilizó, pero que sí practicó.

En segundo lugar, es importante subrayar que la primera puerta de entrada en el castillo interior es la oración, aunque luego haya otras puertas adicionales:

La puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración; no digo más mental que vocal, que como sea oración, ha de ser con consideración (Ibid., p. 344).

El equivalente al término teresiano de *consideración* es meditación y fue Descartes quien le dio status filosófico oficial. Sin embargo, Teresa de Ávila ya había explorado lo íntimo y meditado sobre ello, poniendo en cuestión algunas de nuestras percepciones y sentimientos.

En la investigación teresiana ocurre, en tercer lugar, algo muy notable. Quienes buscan a Dios en sí mismos mediante la oración y la meditación “entran en las primeras piezas de las bajas; mas entran con ellos tantas savandijas, que ni le dejan ver la hermosura del castillo ni sosegar; harto hacen en haver entrado” (Ibid., p. 345). Dicho en otros términos: a través de la oración y la meditación no sólo se accede a lo bueno, también a lo malo. Algunos modos de rezar, incluso, pueden ser egoístas e inadecuados, porque no están orientados a Dios, sino al bien propio. Un ejemplo típico consiste en rezar por los familiares y amigos. La exploración del castillo interior que propuso Santa Teresa, conforme fue llegando a moradas más avanzadas, tuvo que irse desprendiendo del carácter utilitario que suelen tener algunas modalidades de oración y meditación. Re-

¹⁴ Santa Teresa, *Las Moradas*, en *Obras II*, Madrid: BAC, 276, 1954, p. 341.

¹⁵ *Ibid.*, p. 342.

correr el castillo interior y sus siete moradas se hace para buscar a Dios mismo, no los bienes propios ni los de familiares y amigos. Incluso al rezar (primera morada) el alma humana lleva consigo algunas “sabandijas” en su intimidad. Por eso ha de purificarse conforme vaya llegando a las moradas superiores del alma. La intimidad tiene una topología: está espacialmente estructurada por sus diversas moradas.

Al final, eso sí, está Dios. Pero para acceder a él hay que detectar y rechazar los diversos demonios que habitan en uno, no sólo Dios. A mi modo de ver, esos demonios teresianos son el antecedente del genio maligno cartesiano, no en vano Descartes estudió en La Flèche, con los jesuitas, los cuales sabían mucho de *Ejercicios Espirituales*. Así como Teresa de Ávila recorrió varias moradas, Descartes llevó a cabo varias meditaciones. En el caso de la monja descalza, “la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma no pierde su resplandor y hermosura, siempre está dentro de ella y cosa no puede quitar su hermosura. Mas si sobre un cristal que está a el sol, se pusiese un paño muy negro, claro está que aunque el sol dé en él, no hará su claridad operación en el cristal” (*Ibid.*, p. 346).

Dicho en forma más prosaica: Dios está oculto en el alma humana, no es transparente. La introspección pasa por diversas fases, en las que hay luces y sombras. Dios está en nuestro interior, pero oscurecido por nosotros mismos. Nuestras preocupaciones y deseos son las sabandijas que nos acompañan en las primeras fases de nuestra introspección. Teresa de Ávila creyó firmemente que al final del laberinto de nuestras moradas interiores lucía un sol resplandeciente, pero asimismo tuvo claro que esa luz estaba ocultada por otras sombras que anidan en nuestra alma y que también conforman nuestra intimidad. En el alma hay bienes, pero también males. En particular, hay demonios. Para acceder a la luz interior hay que recorrer un camino difícil, ascético, meditativo, plagado de trampas y engaños. Dios no se manifiesta tal cual, debido a que no tiene forma. Con Teresa de Ávila y sus *Moradas*, la intimidad cristiana devino barroca. Es un momento importante en la historia de la intimidad, que aquí me he limitado a esbozar.

Paso pues a comentar, también muy brevemente, *la concepción moderna de la intimidad*. Se plasmó en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. Tanto en el caso del pensador francés como en otros filósofos racionalistas, por ejemplo Leibniz, la intimidad tiene una componente innata, que proviene de la naturaleza humana y está conformada por las *ideas innatas*. Estas son previas a la experiencia, e incluso a la conciencia. La meditación filosófica es la vía para llegar a tener conciencia de esas ideas innatas, así como para reflexionar sobre ellas, poniendo en duda algunas y afirmando otras. Muchas ideas, en efecto, pueden ser engañosas, debido a que se expresan mediante palabras:

No es de extrañar que me engañe, supuesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente¹⁶.

El sujeto cartesiano infiere su lema principal, *cogito ergo sum*, a partir de la exploración metódica del mundo íntimo, no sólo del mundo exterior. Es más fácil poner en duda el mundo exterior que el mundo íntimo, porque los sentidos externos suelen ser muy engañosos. Precisamente por ello la conciencia íntima va a convertirse en la fuente del conocimiento y de la verdad. El sistema de ideas innatas que conforma nuestra intimidad sigue teniendo en Descartes un origen divino, pero incluso allí no es oro todo lo que reluce, sólo lo claro y distinto:

Es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición, yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu¹⁷.

La novedad consiste en afirmar que entre las múltiples ideas innatas está la de Dios, pero filosóficamente no es la primera. Sí lo es el *cogito*. En el mundo interior de cada cual hay diversas ideas y verdades, pero también falsedades. El innatismo cartesiano es la forma moderna de la intimidad, que va más allá de Dios, puesto que acepta la presencia de engaños y falsedades íntimas, gracias a la hipótesis del Genio Maligno. A la intimidad agustiniana, que sigue estando presente en Descartes (el corazón), el pensador francés le añadió una dimensión laica, la *res cogitans*, basada en la conciencia que cada cual tiene de lo que piensa y siente¹⁸. La intimidad es, así, la fuente última de las verdades, más fiable que el conocimiento sensorial y perceptivo, el cual sucumbe a la duda metódica: el genio maligno pudiera constituir asimismo nuestra intimidad. Lo importante es que el sujeto medite sobre las ideas y pensamientos que tiene en sí mismo. La intimidad es la fuente de la verdad.

A esta aportación cartesiana Ortega la denominó ensimismamiento. En un artículo titulado “Sobre ensimismarse y alterarse” que fue publicado en el periódico argentino *La Nación* el 19 de marzo de 1933¹⁹, Ortega escribió que, en

¹⁶ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 29.

¹⁷ *Op. Cit.*, p. 24.

¹⁸ Descartes también preludivió la concepción orgánica y corporal de la intimidad, puesto que en su *Tratado de las Pasiones* ubicó el alma humana en una “glándula muy pequeña, situada en medio de la sustancia cerebral” (*Traité des Passions*, Primera parte, artículos 31 y 31, Paris, 10/18, pp. 54-55). Sin embargo, su propuesta no ha tenido aceptación ulterior, motivo por el cual no comentaremos este aspecto de la concepción cartesiana del alma y de la intimidad.

¹⁹ OC, V, 251-256.

el caso de Descartes, “el problema planteado al hombre se mete ahora dentro del hombre, se ensimisma; es cuestión del hombre consigo mismo. La cuestión de la verdad queda reducida a la cuestión íntima, doméstica, de la certidumbre”²⁰. “Frente al hombre antiguo, el hombre cartesiano, que es el hombre moderno, nos aparece como el hombre que radicalmente se ha ensimismado”²¹. Esta frase era la última del artículo y Ortega desarrolló posteriormente la noción de ensimismamiento con mayor amplitud, como veremos más adelante. Por el momento basta con constatar que fue Descartes el primero que dio el paso hacia la afirmación de la intimidad moderna, basada en la conciencia y en la certeza subjetiva, más que en la verdad objetiva fundamentada en Dios. Concluyo, por tanto, que la modernidad trajo consigo un giro radical a la filosofía de la intimidad, puesto que la subjetivizó plenamente, aun manteniendo la hipótesis de la presencia de Dios en nosotros.

Esta intimidad moderna confluyó luego en el sujeto trascendental kantiano y en su conciencia moral, que surge de su propio fuero interno. Aquí no estudiaremos esos desarrollos ulteriores, nos limitamos a señalarlos.

La *concepción rousseauiana de la intimidad* parte de la noción de bondad natural. El ser humano es bueno por naturaleza, los males los aporta la sociedad. En relación a Descartes, Rousseau aportó algo muy importante: la intimidad se manifiesta en forma de ideas, pero sobre todo de sentimientos, sobre todo en el de sentir a Dios en uno mismo. Como ha mostrado Roberto R. Aramayo en su introducción a uno de los libros del filósofo ginebrino, Rousseau reconoce haberse engañado a sí mismo más de una vez²². Pero su confianza en Dios, sus buenos sentimientos y su buena fe acabaron llevándole a superar sus propios autoengaños, los cuales tenían su origen en ideas ajenas y en el deseo de brillar socialmente. Siguiendo la estela de San Agustín, Rousseau cultivó el arte de la introspección en sus *Confesiones*, pero también posteriormente en sus *Ensoñaciones*:

Estudí al hombre en sí mismo y a la postre creí ver en su constitución el auténtico sistema de la naturaleza²³.

A mi modo de ver, esta frase resume la concepción rousseauiana de la intimidad. En mí mismo radica el *sistema de la naturaleza* con toda su complejidad, pero también con su simplicidad y bondad. Por eso cabe denominar *naturalista* a su enfoque.

²⁰ OC, V, 255.

²¹ *Ibid.*, 256.

²² Aramayo, *Rousseau y sus ensoñaciones*, Madrid, Plaza y Valdés, 2016, p. 32.

²³ *Ibid.*, p. 41.

Sus *Ensoñaciones de un paseante solitario* complementan muy bien sus célebres *Confesiones*, que son más “agustinianas”. Dichas *ensoñaciones* anticipan la noción orteguiana de ensimismamiento, de la que luego me ocuparé. Como es sabido, Ortega mostró escasa simpatía por Rousseau. Sin embargo, éste fue un claro precedente del ensimismamiento orteguiano, sobre todo en su obra *Ensoñaciones de un paseante solitario*, texto clave para la evolución histórica de la idea de intimidad²⁴. Rousseau llegó a escribir que “sólo dentro de mí encuentro el consuelo, la esperanza y la paz, no debo ni quiero ocuparme más que de mí”²⁵. Y poco después: “yo no escribo mis ensoñaciones sino para mí”²⁶.

Rousseau supuso asimismo una transición entre la concepción cartesiana y la kantiana. En lo profundo de su intimidad Rousseau no sólo se topó con la naturaleza, sino también con la ley moral, que es una ley natural. Entre los muchos pasajes que cabe citar al respecto, aportaré uno particularmente lírico:

Oh conciencia, instinto divino, voz inmortal y celestial, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, que tornas al hombre semejante a Dios; tú eres quien haces excelente su naturaleza e imprimes moralidad a sus acciones; sin ti no siento nada en mí que pueda elevarme por encima de las bestias²⁷.

La noción luterana y cartesiana de conciencia ha adquirido un desarrollo importante, y no sólo porque en ella reside la condición naturalista de los seres humanos y su diferencia específica respecto a los animales, sino ante todo porque *la conciencia es el juez infalible del bien y del mal*. Esa concepción judicial y jurídica de la intimidad, reducida a conciencia, fue desarrollada por Kant, quien se inspiró no poco en Rousseau, como muchos autores han comentado²⁸. Kant afirmó repetidas veces que la ley moral está inscrita en nuestro fuero íntimo, e incluso colocó una frase así como epitafio en su tumba: “dos

²⁴ Aramayo ha subrayado con razón que “para Rousseau sus cotidianos paseos por los alrededores de sus distintas moradas eran su auténtico gabinete de trabajo” (Ibid., p. 44). Cabría hablar, por tanto, de una *intimidad peripatética*, que surge al pasear y se plasma en forma de notas y ensoñaciones, precisamente porque al pasear el sujeto se relaciona estrechamente con la naturaleza: la vive y la siente, retornando así al origen de su propio ser natural.

²⁵ Rousseau, *Ensoñaciones de un paseante solitario*, ed. citada, p. 69.

²⁶ *Ibid.*, p. 71,

²⁷ Rousseau, *Emilio*, OC, IV, 600. Otro tanto escribió en sus *Cartas Morales* (OC, I, 111) y en *La profesión de fe del vicario saboyano* (1762), así que esta frase puede ser considerada como una de las principales síntesis del pensamiento de Rousseau.

²⁸ Incluido el propio Aramayo, recién citado. En su libro *Kant. Entre la ética y la política* (Madrid, Alianza Editorial, 2018), Aramayo señaló que “en la evolución del pensamiento kantiano hay un antes y un después de Rousseau” (p. 36).

cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí” (*Crítica de la razón práctica*, 2004, trad. Aramayo). El conocimiento del mundo exterior nos permite descubrir las leyes de la naturaleza, que rigen los movimientos físicos. Newton plasmó a la perfección esas leyes físicas. Paralelamente, el conocimiento de nosotros mismos nos permitiría conocer, según Kant, otra modalidad de ley, la moral, que debe regir nuestros actos. Según Javier Muguerza, en su *Metafísica de las Costumbres* Kant concibió la conciencia moral “como un juez o un tribunal de nuestros actos”. Invocó así al «tribunal interno al hombre» del que habló San Pablo, «ante el que sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí». Kant concluyó finalmente que «la conciencia (*Bewusstseins*) de semejante tribunal interno al hombre es la conciencia moral”²⁹.

Esta concepción kantiana, aparentemente laica y racionalista, tiene un trasfondo religioso que se trasluce en esa mención a San Pablo, pero que queda más claro en un pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* (1781/87) correspondiente a la Dialéctica Trascendental, capítulo III, sobre el Ideal de la Razón Pura. Según Kant, la razón humana no sólo tiene ideas, también ideales, los cuales “no poseen fuerza creadora, pero sí fuerza práctica (como principios reguladores)”³⁰. Y explicando en qué consiste ese Ideal de la razón, Kant dejó traslucir sus creencias y convicciones íntimas:

No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese *hombre divino* que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él³¹.

Escondido en nosotros mismos, en nuestro fuero interno, no está Dios, pero sí hay un “hombre divino”, ciertamente trascendental: el ideal de la razón, “que siempre tiene que basarse en determinados conceptos y servir de regla y arquetipo, sea para obrar de acuerdo con ello, sea para efectuar valoraciones”³². Subrayo de pasada que el “hombre divino” no sólo orienta nuestras acciones, también nuestras valoraciones. Por tanto, conforma nuestra intimidad, y en particular nuestras creencias, por decirlo en términos de Ortega. Kant no habló específicamente de intimidad en este pasaje, sino de fuero interno y de un “hom-

²⁹ Muguerza 1(994), p. 535.

³⁰ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 2005, p. 486.

³¹ *Ibid.*, p. 486; A 569, B 597.

³² *ibid.*, p. 487, A 570, B 598.

bre divino” interno a nosotros; pero su concepción trascendental de la intimidad retomó e implementó las ideas de Lutero y de Descartes. Lo notable es que afirme que ese “hombre divino” tenga una conducta dentro de nosotros, es decir, que haga cosas. De hecho, formula imperativos, en los que se plasma la ley moral. E incluso vigila, valora y juzga nuestros comportamientos, como se desprende de este otro pasaje citado por Muguerza:

Todo hombre tiene conciencia moral y se siente observado, amenazado y sometido a respeto –respeto unido al temor– por un juez interior; y esa autoridad que vela en él por las leyes no es algo producido arbitrariamente por él mismo, sino inherente a su ser. Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones, mas no puede evitar volver en sí y despertar de cuando en cuando tan pronto como percibe su terrible voz. Puede incluso, en su extrema depravación, llegar a no prestarle atención, pero lo que no puede en ningún caso es dejar de oírla³³.

En estos párrafos cristaliza lo que hemos denominado concepción jurídica de la intimidad, que también podría ser denominada *concepción judicial*, puesto que el “hombre divino”, siendo trascendental, es quien juzga las acciones y las valoraciones del “hombre humano”. Se trata de una entidad ideal a la que intentamos parecernos, sin lograrlo, como el propio Kant afirmó. La posterior noción freudiana de *Ideal del Yo* ilustró bastante bien a ese “hombre divino” kantiano. Sin embargo, la noción freudiana de inconsciente había trastocado previamente las nociones de yo y de conciencia, que habían sido radicalmente afirmadas por Descartes y por Kant. Freud trajo consigo una subversión radical en las teorías de la intimidad, puesto que en lugar de la ley moral afirmó que la intimidad humana está regida por el principio del placer, no por imperativos categóricos basados en el deber. El inconsciente freudiano tendría más que ver con lo “diabólico” que con lo “divino”.

Otro autor particularmente importante en esta breve historia del concepto de intimidad es Stuart Mill. Posiblemente fue el primero que liberó la noción de intimidad de sus connotaciones teológicas y religiosas, dando el paso hacia una intimidad basada en relaciones íntimas entre personas, las cuales aportan un bien estrictamente moral, pero de índole civil y social, no religioso. A partir de Mill se ha ido configurando la *concepción liberal de la intimidad*, centrada en la noción de privacidad y en la afirmación del *derecho a la privacidad* como un bien jurídico que ha de ser reconocido y protegido por los Estados. Helena Béjar ha investigado a fondo esta concepción, dejando claro que el término inglés *pri-*

³³ Kant citado por Muguerza, *op. cit.*, p. 535.

vacy “no se corresponde exactamente ni con la vida privada ni con la intimidad”³⁴, puesto que tiene una dimensión normativa:

El concepto en cuestión alcanza su máximo desarrollo con el liberalismo, que hace del cultivo de la esfera privada un ideal normativo. Los liberales secularizan el ámbito del fuero interno que no es ya la expresión metafórica de una conciencia que anhela la salvación eterna. La *privacidad* hace referencia ahora a una esfera mundana en la que tiene lugar el desarrollo pleno del individuo. Sólo lo más inefable del ser humano, la intimidad, roza la dimensión casi sagrada del fuero interno. La *privacidad* queda así definida como un espacio de soberanía individual. La teoría política liberal hará de su existencia un derecho, un límite moral frente al poder. Por otra parte, el reconocimiento de esa zona de autoconciencia esboza dos esferas de competencia: la esfera pública y la esfera privada, la del Estado y la del individuo³⁵

Esta concepción es jurídica y moral, pero también política. No excluye la intimidad religiosa, pero la ubica en ámbitos privados, como la familia, la casa y, por supuesto, la conciencia individual. De esta manera se da un paso decisivo hacia una *concepción relacional* de la intimidad, que incluye y afirma relaciones íntimas entre personas. Dichas relaciones requieren lugares y momentos para establecerse y desarrollarse. Por otra parte, los Estados pueden dificultarlas e incluso impedir las, en particular los Estados totalitarios. Por eso hay que garantizarlas afirmando el derecho a la privacidad en las Constituciones de los Estados, punto éste clave en la concepción liberal de la intimidad. Dicho derecho debería formar parte del contrato social de un Estado democrático. No sólo garantizaría la intimidad individual, sino también las relaciones íntimas entre personas, siempre que tengan lugar en la esfera privada. La intimidad deja de ser algo natural y se convierte en un derecho humano positivo, reconocido y regulado. Así ocurrió en las diversas declaraciones de derechos humanos que fueron proclamadas en EEUU, Gran Bretaña y, finalmente, en la ONU (1948). En el caso de España, un momento clave es la inclusión del derecho a la intimidad en la de 1978, paso éste poco frecuente, puesto que lo normal se referirse al derecho a la privacidad.

Según Béjar, “Mill representa un avance decisivo en la construcción de la teoría liberal de la privacidad” (Ibid., p. 70). Esto es cierto, pero en buena medida se debe a que Mill, además de distinguir claramente entre la esfera pública y la esfera privada, aportó una fundamentación filosófica a la privacidad, basada precisamente en la noción de intimidad. Esa fundamentación le llevó a Mill

³⁴ Béjar, 1990, p. 16.

³⁵ *Ibid.*

a plantear nuevos problemas filosóficos, algunos muy relevantes en nuestros actuales mundos tecnológicos. Por esta razón voy a prestar una atención mayor a su concepción de la intimidad que a su teorización de la privacidad, siendo ésta segunda más conocida.

Mill no sólo se planteó el problema de la intimidad propia, sino también el de la *intimidad ajena*, y por tanto el de la *intimidad compartida*. Partiendo de la noción de vida privada, que suele concretarse como vida familiar y matrimonial, constató que, pese a muchos años de convivencia en una casa común, “el conocimiento que el hombre ha podido adquirir de la mujer ... es, por desgracia, muy imperfecto y superficial, y que siempre lo será, hasta que las mismas mujeres hayan dicho todo lo que tienen que decir. Y ese día no ha llegado; ni podrá venir sino muy despacio”³⁶.

La dificultad para establecer relaciones íntimas en un matrimonio se debe, en último término, a la ausencia de libertad de la mujer. Dicho en términos más contundentes: a la esclavitud de las mujeres en los matrimonios, a la que Mill se refirió más de una vez en su libro *El sometimiento de la mujer* (1869). Según él, para que una relación entre dos personas sea íntima se requiere que ambas sean libres, en primer lugar, y a poder ser iguales, en segundo lugar:

Una asociación íntima entre personas radicalmente diferentes es un fútil sueño. La disimilitud puede atraer, pero lo que retiene es la semejanza; y los individuos pueden darse recíprocamente más o menos felicidad según sean más o menos semejantes entre sí³⁷.

Eso no sucede en los matrimonios, al menos en la época de Mill, debido a la profunda desigualdad entre hombres y mujeres casados/as. Constatamos así que, según Mill, la convivencia en una casa o en una familia no implica intimidad. Contrariamente a lo que se le suele atribuir, Mill distinguió con mucha claridad entre lo íntimo y lo privado. Para ello, aportó un argumento contundente:

Una mujer esclava tiene (en los países cristianos) el derecho reconocido y hasta la obligación moral de rehusar a su amo la última intimidad. No así la esposa: por más brutal y tiránico que sea el hombre al que está encadenada, aunque ella comprenda que es objeto de su odio, aunque él se complazca en torturarla continuamente, y aunque ella se vea en la imposibilidad de no aborrecerlo, el marido siempre puede exigirle y forzarla a la más vil degradación a que puede

³⁶ J. Stuart Mill, 2000, p. 173.

³⁷ *Op. cit.*, p. 249.

ser llevado un ser humano, obligándola a ser, a pesar suyo, instrumento de una función animal³⁸.

Mill escribe estas frases tan contundentes en el contexto de los debates de su época sobre la abolición de la esclavitud de los negros y sobre la emancipación de la mujer. En Estados Unidos, aun con una guerra de por medio, se consiguió el primer objetivo. No así el segundo. Según Mill, la indisolubilidad del matrimonio, que había sido beneficiosa para las mujeres al salir de la época medieval, se había convertido en una auténtica condena para ellas en el siglo XIX, al menos en los países moral y jurídicamente avanzados, como Inglaterra, EEUU, Francia y Alemania. Una esclava negra tenía derecho legal a no ser violada, una mujer casada no, cuando de su propio marido se trataba. Dicho en términos actuales: Mill rechazaba la violencia de género en los ámbitos domésticos. En una situación así, de violencia estructural, la intimidad entre hombre y mujer es estrictamente imposible, por no haber igualdad entre ambas personas. Tampoco había libertad para separarse y abolir la unión matrimonial, ni siquiera en condiciones de claro abuso y violencia. En suma: la convivencia privada en una misma casa no puede garantizar, según Mill, una intimidad compartida. La condición de servidumbre de las mujeres casadas, junto con la indisolubilidad del contrato matrimonial, lo impedían. Mill afirmó que las relaciones íntimas entre semejantes sí son posibles y por eso luchó a favor de importantes cambios legales en relación a los matrimonios y la vida privada.

Ello no le impidió imaginar relaciones íntimas entre personas. De hecho, el propio John mantuvo relaciones amorosas íntimas con una mujer casada y madre de dos hijos. Recurrió en particular a cartas escritas, lo cual les permitió respetar el honor externo del matrimonio Taylor. John Stuart Mill y Harriet Taylor tuvieron relaciones íntimas durante casi veinte años mientras ella siguió llevando una rigurosa vida marital, guardando las convenciones sociales de su época como esposa y madre³⁹. Al proceder de esta manera, John y Harriet desarrollaron relaciones íntimas sin tener una vida privada en común, gracias a un *sistema técnico* particularmente importante para el tema de la intimidad: *la escritura y la correspondencia*. No fueron la primera pareja que se enviaba notas íntimas, más o menos secretas, pero sí fueron los primeros que teorizaron filosóficamente este tipo de relación, basada en compartir sentimientos, no sólo

³⁸ *Ibid.*, p. 180.

³⁹ Un año después de la muerte del marido de Harriet, sin embargo, John y ella se casaron y vivieron juntos en Aviñón durante siete años, hasta la muerte de Harriet en 1858. Esta época fue la de un matrimonio libre y entre personas iguales, por lo que a la relación íntima respecta. Así pues, aunque por lo general una relación íntima igualitaria no es posible en un marco matrimonial, ya en tiempos de Mill hubo una excepción.

ideas. Lo hizo ella en su escrito *La emancipación de la mujer* (1851), y también él, en una publicación ulterior, *El sometimiento de la mujer* (1869), que apareció una década después de la muerte de Harriet. Ambos libros son importantes en la historia de la lucha de las mujeres por sus derechos, pero también para la historia filosófica de la intimidad y la privacidad.

En este artículo voy a centrarme en el enfoque técnico, que ya aparece en Mill. Un determinado sistema técnico, la escritura, hizo y sigue haciendo posible la expresión de la intimidad de cada persona, por ejemplo cuando alguien escribe un diario o toma notas sobre sus propios recuerdos, ideas y pensamientos. En tales casos hablamos de meditar, como lo hacían Santa Teresa y Descartes, así como de *ensimismarse*. Pero ese mismo sistema técnico, típicamente civil en la época moderna, y no sólo eclesiástico o estatal, también permite a dos personas compartir recuerdos, ideas y pensamientos íntimos por escrito. En este segundo caso hablamos de relaciones íntimas compartidas y plurales; en términos generales, de *ensimismarnos*.

Conclusión: las reflexiones y las propias experiencias amorosas de John Stuart Mill y de Harriet Taylor Mill suponen un salto importante en la historia de la intimidad. No sólo Dios y el sujeto trascendental dejan de ser la clave en esta concepción civil e interpersonal de la intimidad, sino, que la noción de intimidad se amplía a todo tipo de sentimientos, recuerdos y experiencias. Dos personas pueden compartir intimidades, pero no sólo conviviendo en una casa (lo cual también conlleva una componente técnica importante), sino mediante otro tipo de sistemas técnicos. Es el caso de la palabra, la narración y la escritura. Con ello se apunta hacia una *concepción literaria de la intimidad*, que ha tenido grandes cultivadores en los últimos 150 años, al igual que los films o las poesías intimistas⁴⁰.

Los dos Mill, John y Harriet practicaron esta modalidad de intimidad igualitaria, secretamente compartida. Además, la teorizaron. Por eso les he prestado una mayor atención. Aportan un precedente interesante para la propuesta que, por mi parte, haré en el apartado siguiente.

Antes de pasar a ello quedan dos autores por comentar: Freud y Ortega y Gasset. Podría traer a colación a otros muchos, en particular escritores, poetas, músicos y cineastas. Pero los límites de espacio me obligan a ser restrictivo y sucinto.

⁴⁰ Las expresiones literarias de la intimidad puede ser denominadas *intimidades posibles*. Los escritores, novelistas y poetas han construido literariamente múltiples formas de intimidad, algunas de ellas extraordinariamente interesantes y diversas. Aunque aquí no vayamos a entrar en ello, una auténtica filosofía de la intimidad no sólo se ocuparía de las identidades de individuos reales, también de personas imaginarias y de personajes literarios y teatrales, incluidas las divindades.

En relación a Freud habría muchas cosas a decir, puesto que fue el primero que llevó la noción de intimidad *más allá de la conciencia*. Aquí me limitaré a evocar lo que Lacan denominó *formaciones del inconsciente*: síntomas, sueños, chistes, lapsus, olvidos, etc. Todos ellos caracterizan al sujeto individual, puesto que a través de esas formaciones semióticas emerge el inconsciente. Freud mostró que no somos conscientes de buena parte de los contenidos que hay en nuestra mente, aunque algunos de esos contenidos reprimidos (o incluso forcluidos) pueden ser determinantes en la constitución del Yo y, en particular, del Ideal del Yo, que remeda al “hombre divino” y al sujeto trascendental de Kant. Esta componente mental existe, al igual que el Yo y la conciencia. Sin embargo, la intimidad de cada persona tiene estratos más profundos, a los que sólo se puede acceder parcialmente. Para ello se requiere una técnica, la asociación libre, mediante la cual se consigue a veces que algunos elementos inconscientes lleguen a la conciencia. Dicha técnica es, antes que nada, lingüística y semiótica⁴¹. Asimismo se requiere la presencia de un intermediario entre la conciencia y el inconsciente, el psicoanalista, cuyo diván remeda en términos laicos el confesionario instaurado por el Concilio de Trento. El analista deviene una especie de testigo mudo de la intimidad no consciente, pero sólo accede a ella puntualmente, cuando el sujeto y su yo quiebran. Dicho en términos deleuzianos: el sujeto humano tiene varios pliegues en su constitución psíquica, algunos de los cuales son inaccesibles, tanto para él como para sus mediadores o analistas. Por eso cabe atribuir a Freud una *intimidad estructurada y sin fin* (abisal), de la misma manera que el análisis tampoco tiene fin. Nadie puede conocer plenamente su propia intimidad, ni tampoco la ajena. Hay técnicas para acceder a ella, pero de alcance limitado.

Asumiendo en parte estas ideas freudianas, psiquiatras como Carlos Castilla del Pino (1989) han propuesto distinguir diversos *espacios de la intimidad*, tanto a escala mental como social:

Conviene advertir que los que realmente existen son los espacios que, a modo de escenarios, el hombre usa en la representación que constituyen sus actividades. Las actuaciones, pues, son públicas, privadas o íntimas no en sí mismas, sino según el espacio en que se desenvuelven⁴².

⁴¹ Lacan fue más lejos que Freud en el estudio de esa componente técnica, puesto que la atribuyó al inconsciente mismo. En una de las apariciones aparentemente menos relevantes del inconsciente, los chistes, Lacan afirmó que “toda la argumentación de Freud descansa sobre la técnica del chiste” (*Las formaciones del inconsciente*, 1970, p. 72). Según él, hay “una analogía de estructura entre la técnica del significante en el chiste y los mecanismos de condensación y de desplazamiento (ibid.). En suma, no sólo el inconsciente está estructurado como un lenguaje, sino que su estructuración es ante todo técnica, y con ella los mecanismos de expresión de los deseos.

⁴² Castilla del Pino, 1989, pp. 25-26.

Esta propuesta tiene interés porque vale para las tópicas freudianas y también para distinguir entre espacios íntimos, privados y públicos. En suma, buena parte de las reflexiones modernas y contemporáneas confluyen hacia una posible *topología de la intimidad*, entendida como un sistema de distintas funciones y lugares mentales, por una parte, y por la otra como diversos espacios y roles sociales. Entre ellos, la dimensión de género tiene particular relevancia, al ser transversal.

El enfoque espacial, en su variante orgánica y fisiológica, es muy común hoy en día entre médicos y neurocientíficos⁴³. A mi modo de ver, ha de ser complementado mediante un *enfoque temporal*, debido a que los sistemas mentales evolucionan a lo largo de la vida y generan diferentes formas de intimidad en una “misma persona”. Baste recordar los estudios al respecto de la Psicología Evolutiva, por ejemplo los de Víctor García Hoz, quien fijó claramente la época en que la intimidad de los sujetos se conforma: “la adolescencia es el nacimiento en el hombre de la intimidad”⁴⁴. Durante esa etapa vital el sujeto humano advierte la existencia en sí mismo de un mundo interno, que tiene su propia complejidad y profundidad: “cuando ese algo interno aflora a la conciencia, entonces nace la intimidad y comienza la adolescencia”⁴⁵. Ocurre, además, que la adolescencia está profundamente marcada por el género. En este sentido, los análisis de Mill fueron mucho más afinados que los de los filósofos que le precedieron.

Este factor temporal es muy importante en relación a las tecnologías digitales, debido a que los así llamados “nativos digitales” han sido hasta ahora, en su gran mayoría, adolescentes. Niños y niñas menores de diez años, e incluso de cinco, son usuarios habituales de los videojuegos, de los teléfonos móviles, de las televisiones y de otras muchas pantallas, en las cuales sus mentes habitan, como dice Remedios Zafra⁴⁶. Y aunque tienen legalmente prohibidas las redes sociales, por ser menores de edad, participan en ellas sin problemas, porque las empresas correspondientes ponen sus propias normas en sus dominios y aplicaciones, y ante todo buscan clientes jóvenes. Además, los adolescentes son muy activos y desinhibidos en sus modos de actuar en dichas redes sociales, a las que aportan sus datos, sus relaciones personales e incluso fotos y videos íntimos. Conclusión: este nuevo sistema tecnológico opera sobre los seres humanos durante la fase evolutiva en la que se constituye su intimidad, e

⁴³ Baste pensar en la actual metodología de ubicación de funciones mentales en “zonas cerebrales”, que aun siendo insuficiente es muy utilizada.

⁴⁴ García Hoz, 1980, p. 22.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁶ “Habitar en esta pantalla le hace a una sentirse al mismo tiempo cobijada y despojada de alma. No puedo evitarlo” (Remedios Zafra, 2016, p. 103).

incluso antes. Por tanto, conforma la identidad de muchas personas, a veces radicalmente⁴⁷. El enfoque temporal, por tanto, es indispensable a la hora de abordar los riesgos y las amenazas que pesan hoy en día sobre las intimidades humanas. No es lo mismo la intimidad a los cinco, a los quince, a los cincuenta y cinco o a los noventa y cinco años. Casi todas las teorizaciones filosóficas clásicas sobre la intimidad se han referido a personas adultas, sin excepción. Muchos presuntos “humanistas” suelen hablar de una humanidad ideal, que no se corresponde con las personas de carne, hueso, edad e intimidad que habitan el mundo, y que tienen un cuerpo con x años, así como enfermedades y traumas. Freud fue el primero en señalar la importancia de los traumas infantiles en la conformación de la *psique* y de la intimidad del sujeto. Una cosa es el “hombre divino” de Kant y otra muy distinta la “mujer divina”, por poner un contraejemplo genérico, sobre el cual Kant no reflexionó, pero Mill sí, descubriendo que también la intimidad depende del género.

En pleno siglo XXI cabe decir que las tecnologías digitales y su utilización en función de la edad aportan un nuevo factor, decisivo para la conformación de la intimidad, y también para sus cambios evolutivos. Por eso hay que prestar una atención mayor a su impacto sobre las personas, en particular sobre niños y adolescentes. Cuando hablemos de tecnopersonas aludiremos a tecno-niños y tecno-niñas, con sus respectivas intimidades en proceso de constitución. Las amenazas son mucho más graves en su caso que en el de las personas adultas. “Intimidad es el presupuesto necesario para la vida interior”, dice García Hoz (*Ibid.*, p. 33). Pues bien, ocurre que las tecnologías digitales se han convertido hoy en día en otro presupuesto necesario, que llega a ser constitutivo para la vida interior de las personas. Por eso hay que hablar de la intimidad de las *tecnopersonas*, y no sólo de la intimidad de las personas.

Para terminar este recorrido histórico sobre las diversas concepciones de la intimidad, comentaré brevemente a Ortega y Gasset, no en vano dedicó varios escritos a la noción de ensimismamiento⁴⁸. Según él, esa capacidad distingue a los seres humanos de los animales:

⁴⁷ Piénsese en los casos de ciberacoso, que son muy habituales entre adolescentes en las redes sociales. Al tratarse de un acoso mental, el ciberacoso deja huellas muy duraderas en las personas jóvenes, sean víctimas, victimarios o testigos silenciosos del ciberacoso.

⁴⁸ Sobre todo en su libro póstumo *El hombre y la gente* (capítulo I, OC X 139-157), pero también en el escrito “Ensimismamiento y alteración”, que fue la primera lección de su curso en 1949-50. Previamente había publicado dos artículos, “Sobre ensimismarse y alterarse” (V, 251-264) y “Ensimismamiento y alteración” (OC, V 259-550). También en “Ideas y creencias” dedicó un capítulo, el segundo, a reflexionar sobre “Los mundos interiores” (OC, V, 672-685, diciembre de 1934).

El animal no tiene intimidad, esto es, mundo interior, porque no tiene imaginación. Lo que llamamos nuestra intimidad no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama “ensimismarse”⁴⁹.

Ortega retornó a Descartes y, en primera aproximación, definió la intimidad por las ideas, aunque en otros escritos posteriores añadió las creencias⁵⁰. Según Ortega, incluso el mundo físico tiene una dimensión de creencia, en la medida en que lo consideremos real: “lo que solemos llamar realidad o “mundo exterior” no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que *es lo que creemos*, con firme y consolidada creencia, ser la realidad”⁵¹ Ortega no negó la existencia de un mundo exterior ajeno al ser humano. Lo que hizo fue afirmar la especificidad de nuestro conocimiento de dicho mundo, concretando dicho conocimiento en forma ideas y creencias, las cuales conforman nuestro mundo interior. En suma: las ideas y creencias forman parte de nuestra intimidad, versen sobre nosotros mismos o sobre un mundo externo y objetivo.

Ahora bien, a continuación precisó que “el mundo del conocimiento es sólo uno de los muchos mundos interiores. Junto a él está el mundo de la religión y el mundo poético y el mundo de la *sagesse o experiencia de la vida*”⁵². La intimidad orteguiana tiene varias formas, incluidas las religiosas, poéticas, literarias y estéticas. También incluye las experiencias y recuerdos que se derivan de nuestra propia vida, por ejemplo las relaciones íntimas a las que hemos aludido anteriormente: “esos varios “mundos interiores” son encajados por nosotros dentro del mundo real o exterior, formando una gigantesca articulación”⁵³.

Ortega fue un pensador pluralista, capaz de integrar en una única teoría del ensimismamiento las diversas formas de intimidad que otros pensadores habían estudiado previamente. En su curso en Buenos Aires (Sociedad de Amigos del Arte, 1939-1940) dio otro paso importante, mucho más original. Fue entonces cuando decidió publicar la primera lección de dicho curso, titulada “Ensimismamiento y alteración”, como primer capítulo de su libro *Meditación de la técnica*⁵⁴. Otro tanto

⁴⁹ OC, V, 677-8.

⁵⁰ Ya vimos antes que Kant añadió los ideales a las ideas, y por ende los principios morales y los valores. Ortega fue perfectamente consciente de que Kant había superado la noción cartesiana de sujeto.

⁵¹ OC, V, 681.

⁵² OC, V, 682.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939.

hizo diez años después en su curso en Madrid en el Instituto de Humanidades, donde siguió vinculando intimidad y técnica. En ambas publicaciones retomaba sus tesis sobre ensimismamiento y alteración⁵⁵ y distinguía entre mundo exterior e interior, dejando claro que “la intimidad del hombre, su sí mismo, está constituido principalmente por ideas”⁵⁶ En el caso de Ortega, esta concepción eidética de la intimidad no provenía de la naturaleza del hombre⁵⁷, ni tampoco de Dios o de algún *cósmos noetós* o sujeto trascendental. La intimidad se construye a lo largo de la vida, y para ello es precisa la técnica:

El poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y el poder ensimismarse, no son dones hechos al hombre. Me importa subrayar esto para aquéllos de entre ustedes que se ocupan de filosofía. Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacerselo él. Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse⁵⁸.

Esta es, a mi modo de ver, la gran aportación de Ortega a la filosofía de la intimidad: subrayar que las técnicas han posibilitado el desarrollo de esa capacidad humana, que no poseen los animales. Expresó esa idea de otra manera, particularmente interesante para el presente artículo:

El pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil⁵⁹.

En su teoría de la intimidad, Ortega pareció retornar a Descartes, pero luego se alejó radicalmente del sujeto cartesiano. Afirmó convincentemente que la in-

⁵⁵ “La bestia vive en perpetuo miedo del mundo y a la vez en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen” ... “su vida es constante alteración” (OC, X, 143); “el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical -incomprensible zoológicamente- volverse, por así decirlo, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las cosas” (OC X, 143) ... “el hombre puede ensimismarse” (OC, X, 143).

⁵⁶ OC, X, p. 144.

⁵⁷ El hombre no tiene naturaleza, tiene historia. repitió más de una vez.

⁵⁸ OC, X, 145.

⁵⁹ OC, X, 150.

timidad ha cambiado a lo largo de la historia y que siempre se ha visto afectada por los grandes cambios técnicos. No es de extrañar, por tanto, que la revolución tecnocientífica de finales del siglo XX haya incidido radicalmente sobre esta peculiaridad humana, poniendo en cuestión algunas formas de intimidad y generando otras.

Llegamos así al momento final de nuestro recorrido histórico sobre las diversas concepciones de la intimidad. Del mismo hemos derivado varias conclusiones:

1) ha habido múltiples formas de intimidad a lo largo de la historia, así como diversos enfoques para abordarla. Al principio tenían que ver con la presencia de Dios en el alma, luego con la memoria, el fuero interno y la conciencia.

2) A partir de Freud hemos constatado que la intimidad puede ir más allá de la conciencia. Por otra parte, nuestras breves menciones a poetas y escritores han dejado claro que hay *identidades ficticias e imaginarias*.

3) Puede asimismo haber intimidades compartidas (relaciones íntimas entre personas). Dichas formas de intimidad tienen asimismo una componente técnica. En base a esta tercera conclusión, estamos en condiciones de abordar la cuestión de los peligros derivados de los nuevos sistemas tecnológicos. Pero también hemos de reflexionar sobre las nuevas posibilidades de crear intimidades compartidas, gracias a dichas tecnologías.

III. ENSIMISMARNOS Y REBELARNOS CONTRA LAS AMENAZAS TRANSHUMANISTAS

La propuesta que, para terminar este artículo, voy a presentar, también será expresada sucintamente. Asume el enfoque técnico de la intimidad, lo desarrolla y lo actualiza, situándolo en el debate actual sobre las redes sociales y el transhumanismo. Para ello, asumo la hipótesis 1 recién mencionada: las diversas expresiones de la intimidad hasta ahora examinadas, desde Sócrates, tienen una dimensión lingüística. Por tanto, también tienen una dimensión técnica, puesto que los lenguajes son las técnicas humanas por antonomasia: posibilitan la socialización y la comunicación, y por ende mejoran la humanización. Hoy en día habría que hablar de *sistemas de signos*, no sólo de lenguajes. Propondré pues una *concepción técnica y semiótica de la intimidad* que integre en buena medida los enfoques anteriores. Ello no obsta para que existan dimensiones ocultas y no expresables de la intimidad, por ejemplo los procesos cognitivos que tienen lugar en el cerebro humano. Una de las grandes novedades científicas del siglo XXI consiste en que las neurociencias, al converger con las nanotecnologías, las biotecnologías y las tecnologías de la información y la comunicación, han posibilitado la exploración tecnocientífica

de dimensiones del ser humano que subyacen a la conciencia y a las capacidades lingüísticas⁶⁰.

Todas las concepciones de la intimidad examinadas hasta ahora, fuesen religiosas, mentales, físicas o corporales, han mostrado una profunda vinculación con los idiomas. Por otra parte, cualquier idioma, sea hablado o escrito, ha tenido siempre una dimensión técnica. Las personas no nacen sabiendo hablar ni escribir: son técnicas cognitivas, expresivas y comunicativas que hay que aprender. En el caso de los lenguajes informáticos, que son los que dan soporte semiótico al funcionamiento de aparatos, máquinas y robots, hay que hablar de *tecno-lenguas*, así como de tecnopersonas, puesto que las personas han de saber usar las tecnologías TIC, pero éstas funcionan en gran medida por sí mismas, automáticamente, gracias a los algoritmos y a los lenguajes de programación, reconocimiento y procesamiento de textos, imágenes, números y voz. Las tecnologías digitales han generado desarrollos tecnológicos para todos los lenguajes naturales, sin excepción. Los lenguajes y escalas musicales, así como de los lenguajes científicos, artísticos y administrativos, también han sido digitalizados y en parte automatizados. Las TIC aportan, además del *hardware*, diversos *tecnosistemas de signos* que permiten realizar operaciones diversas con números, sonidos, fórmulas, imágenes, las melodías y otros muchos sistemas de signos naturales y artificiales, incluido el canto de los pájaros o el rugido de un león⁶¹. En conjunto, el mundo digital conforma un nuevo espacio-tiempo social en el que participan y actúan millones de seres humanos, el tercer entorno o mundo digital, sin perjuicio de que se siga viviendo físicamente en el campo (primer entorno) o en las ciudades (segundo entorno)⁶².

Pensemos ahora en los espacios y en los tiempos de intimidad que surgen en el mundo digital y que tienen un soporte tecnológico: teléfonos móviles, ordenadores, tarjetas de crédito y débito, videojuegos, cascos de realidad virtual, discos duros externos para datos, imágenes y películas familiares, etc. Las casas, los arcones, los confesionarios, los bolsos y carteras y los intercambios epistolares han aportado diversos espacios de intimidad en el segundo entorno. Hoy

⁶⁰ Al respecto, el gran programa de investigación arrancó en EEUU en 2001, liderado por la National Science Foundation, con la denominación *Converging Technologies for Improving Human Performance*. Varios de sus impulsores eran transhumanistas, entonces desconocidos. Dicho programa ha tenido múltiples desarrollos, por ejemplo los proyectos *BRAIN* (EEUU, 2009) y *Human Brain* (European Union, 2010), orientados hacia la investigación del cerebro humano.

⁶¹ No es el tema de este artículo, pero quiero dejar constancia que esas tecnolenguas realizan en buena medida el proyecto leibniciano de una *Característica Universalis*, bajo la forma de Característica Digital.

⁶² La hipótesis del tercer entorno fue expuesta en Echeverría 1999 y ha sido actualizada en Echeverría 2013, poniéndola en relación con las neurociencias contemporáneas.

en día hay nuevos ámbitos de intimidad, como los cuartos propios interconectados de Remedios Zafra (2005) o los mensajes criptografiados en sistema RSA, que son los que nos permiten tener contraseñas para proteger nuestros espacios privados e íntimos en Internet, en las redes financieras o en cualquier Intranet a la que tengamos acceso. Para tener o compartir intimidad en los mundos digitales hay que saber utilizar competentemente varias herramientas de *hardware* y de *software*. Sin ellas, no se pueden crear ni mantener esos espacios íntimos donde ensimismarnos. Incluso los rituales religiosos (oración, confesión, predicación...) son realizables hoy en día a través de la TV o de Internet. El sistema tecnológico TIC ha generado nuevos espacios públicos y privados, pero también nuevas formas de intimidad. En particular, ha posibilitado la aparición de *nuevos espacios de intimidad compartida*. Allí es posible ensimismarnos, no sólo ensimismarse. Las personas pueden generar y mantener hoy en día espacios tecnopersonales íntimos, yendo más allá de los espacios privados, aunque estos sigan existiendo.

Sin embargo, también han surgido procedimientos para invadir los espacios íntimos, así como para controlarlos e, incluso, dominarlos. Es el caso de las redes sociales, donde la noción de amistad ha quedado devaluada. Sobre todo, es lo que pretende el transhumanismo. Se trata de un programa tecnocientífico y empresarial orientado a la creación de una nueva especie transhumana que presuntamente superaría algunas limitaciones y males de la humanidad, como la muerte, el envejecimiento y el dolor: “la muerte no es inevitable; la muerte puede ser derrotada; este es el lema principal”⁶³. Algunos transhumanistas van más lejos, por ejemplo Yuval Noah Harari, quien habla de la posibilidad de generar una especie nueva, formada por superhombres:

No parece existir ninguna barrera técnica insuperable que nos impida producir superhumanos. Los principales obstáculos son las objeciones éticas y políticas que han hecho que se afloje el paso en la investigación en humanos. Y por muy convincentes que puedan ser los argumentos éticos, es difícil ver cómo pueden detener durante mucho tiempo el siguiente paso, en especial si lo que está en juego es la posibilidad de prolongar indefinidamente la vida humana, vencer enfermedades incurables y mejorar nuestras capacidades cognitivas y mentales⁶⁴.

Estas ideas de Harari, expuestas al final de su libro *Sapiens*, un best-seller mundial, fueron desarrolladas más ampliamente en una obra ulterior, *Homo*

⁶³ A. Diéguez, 2017, p. 22. Este libro presenta un panorama muy completo de las diversas tendencias del transhumanismo actual, que para algunos es “la cosmovisión propia de la época postmoderna” (*Ibid.*, p. 20).

⁶⁴ Harari 2014, p. 442.

Deus (2016), en la que se explayó mucho más, llegando a hacer propuestas alarmantes, e incluso alocadas. Eso sí: mantuvo su alto nivel como *best seller*, no en vano puede ser considerado como el principal publicitario del transhumanismo, una vez que Kurzweil ha bajado su cotización en la bolsa del sensacionalismo tecnocientífico. No hay que olvidar que la tecnociencia, además de ser ciencia, implica una gestión económica y una comercialización del conocimiento científico, para lo cual se requiere anunciar nuevos productos (superhombres transhumanos, por ejemplo) atendiendo a las demandas del público (inmortalidad, salud, eterna juventud, etc.). En este aspecto, Harari dio un paso importante en *Homo Deus*, puesto que prometió la divinización de la Humanidad, que se lograría generando una especie superior: los transhumanos robotizados. Por eso no se privó de hablar de tecnoreligiones, y más concretamente del dataísmo, nueva religión de la que Harari es el principal profeta.

Aunque muchos científicos afirman que Harari no es un autor serio, puesto que sus mayores promesas son irrealizables técnica y científicamente, lo importante en su caso no es la viabilidad científica de sus ideas, ni mucho menos su fundamentación ética, filosófica o jurídica, sino el éxito social y mercantil de sus especulaciones y profecías, cuyo indicador principal es el número de ejemplares vendidos, no el índice de impactos en revistas del primer cuartil. El transhumanismo, tal y como lo presenta Harari, es una ideología religiosa basada en promesas presuntamente científicas, cuyo objetivo principal es ganar adeptos y creyentes en el dataísmo, como ocurre con muchas religiones, sobre todo las evangelistas. En este sentido, el éxito de Harari está siendo incuestionable⁶⁵. Dado que es un gran escritor, que juega con esperanzas e ilusiones profundas de los seres humanos, hay muchas personas sensatas que le consideran como un referente, si no como un líder intelectual mundial. Por eso voy a dedicarle una atención especial. Sus propuestas, de llevarse a cabo, supondrían la desaparición radical de los espacios íntimos, puesto que Harari imagina que los neurocientíficos serán capaces de leer en nuestras mentes lo que pensamos o sentimos. De esta manera, retoma la antigua concepción religiosa de la intimidad, al imaginar unas tecnociencias del cerebro cuasi-omnipotentes. A mi modo de ver, esa capacidad de acceder a los contenidos mentales de las personas sin pasar por la exteriorización semiótica o lingüística es completamente inviable en las neurociencias actuales. Pero las amenazas contra el fuero íntimo

⁶⁵ Cabe decir que, por su impacto social, es de los mejores tecnocientíficos del mundo. Otra cosa es la durabilidad y sostenibilidad de sus ideas y propuestas. En el mercado tecnocientífico lo importante es que surjan nuevos productos y mercancías y que tengan difusión y aceptación: que vendan y generen beneficios para sus promotores. Si una mercancía ideológica se deja de vender en 5-10 años, será el momento de diseñar otra, lanzando al mercado a un nuevo Harari. Así funciona la tecnociencia y su *marketing*, que hoy en día tiene un éxito masivo.

producen miedo, sobre todo si se hacen en nombre de la ciencia, de la que Harari se autonombró portavoz máximo⁶⁶.

En otro orden de cosas, Harari es un buen representante del reduccionismo ontológico y filosófico. Su teoría del universo, de la vida, de los organismos y de los seres humanos es muy simple: todo son algoritmos. Valgan algunas frases suyas como botones de muestra:

Lo que llamamos sensaciones y emociones son en realidad algoritmos⁶⁷

Durante millones y millones de años, los sentimientos fueron los mejores algoritmos del mundo, pero en el siglo XXI, los sentimientos ya no son los mejores algoritmos del mundo⁶⁸.

Los algoritmos de Google y Facebook no sólo saben exactamente como sentimos, sino que tienen millones de datos más sobre nosotros que ni siquiera sospechamos⁶⁹.

Son las ciencias de la vida las que han llegado a la conclusión de que los organismos son algoritmos: [...] cuando los biólogos llegaron a la conclusión de que los organismos son algoritmos, desmantelaron el muro que separaba lo orgánico de lo inorgánico; transformaron la revolución informática, que pasó de ser un asunto simplemente mecánico a un cataclismo biológico, y transfirieron la autoridad de los individuos humanos a los algoritmos conectados en red. Algunas personas están ciertamente horrorizadas por esta situación, pero el hecho es que hay millones que la aceptan de buen grado⁷⁰.

No voy a comentar estas frases, ni tampoco perderé el tiempo desmintiéndolas. Lo importante es entender la estrategia argumentativa de Harari, una vez presentado el dogma principal de la nueva religión: “en el principio fue el algoritmo”. Dicho dogma se aplica a la conciencia humana, a la memoria y a las redes neuronales, lo cual permite considerar la intimidad como algo completamente irrelevante y tendiente a desaparecer. Google es quien mejor podría conocer la intimidad de las personas, si accediese al contenido de los mensajes que gestiona.

⁶⁶ Harari siempre habla en nombre de la ciencia y en nombre de la humanidad. Su “nosotros los científicos” (cosa que él no es, ideólogo sí) y “nosotros los humanos” (siendo así que considera superada a la especie humana, y por eso predica el advenimiento de una Especie Superior), resulta muy efectivo desde una perspectiva retórica y publicitaria. En suma: es un gran embaucador, un gran sofista.

⁶⁷ Harari, *Homo Deus*, p. 102.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 425. El mejoramiento de los seres humanos y la generación de los transhumanos, por tanto, se basa en el mejoramiento de los algoritmos que subyacen a los organismos, y en particular al cerebro.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 425-426.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 377.

En el fondo, el ataque va contra los individuos y contra las personas, no sólo contra la intimidad. Valgan otras cuantas frases de Harari como ejemplo:

El resultado no será un Estado policiaco orwelliano. El individuo no será aplastado por el gran hermano: se desintegrará desde dentro. [...] En el proceso se revelará que el individuo no es más que una fantasía religiosa. La realidad será una malla de algoritmos bioquímicos y electrónicos sin fronteras claras, y sin núcleos individuales⁷¹.

Como puede verse, para él lo real son los algoritmos y los datos que generan, el resto es ficción. Por eso Harari predica el dataísmo como nueva religión. Hay que creer en los datos porque proceden de los algoritmos y éstos son infalibles, según él. Las tecnologías basadas en la inteligencia artificial serán las constructoras del Nuevo Mundo, el de los Transhumanos. En tanto historiador de profesión, Harari parece creer en el determinismo hegeliano. No duda de que el dataísmo triunfará.

Este será el punto clave de mi crítica, prescindiendo de los múltiples argumentos epistemológicos, morales, axiológicos y científicos que podrían aportarse frente a Harari y sus seguidores. A mi modo de ver, se trata de una operación de poder, no en vano las tecnociencias han generado una nueva modalidad de poder (Echeverría 2003). El objetivo de Harari es el poder económico y tecnocientífico, en primera instancia, pero también la conquista del poder político y social cuando llegue el momento. Se trata de una operación con fuerte impronta religiosa y apostólica, en último término:

En las próximas décadas nuevas tecno religiones podrían conquistar el mundo prometiendo la salvación mediante algoritmos y genes.

El lugar más interesante del mundo desde una perspectiva religiosa no es el estado islámico o el cinturón de la biblia, sino Silicon Valley.

Estas nuevas tecno-religiones pueden dividirse en dos clases principales: tecnohumanismo y religión de los datos. La religión de los datos afirma que los humanos ya han completado su tarea cósmica y que ahora deberían pasar el relevo a tipos de entidades completamente nuevas⁷².

Harari se manifiesta explícitamente a favor de esta última, y la denomina *dataísmo*. No se priva de admitir que el advenimiento del tecnopoder de los datos y los algoritmos no será beneficioso para todos los seres humanos. Todo lo contrario, el futuro será una sociedad de castas, según él:

⁷¹ *Homo deus*. pp. 377 y 378.

⁷² *Op. cit.*, p. 383.

La mayoría de los humanos no serán mejorados, y en consecuencia se convertirán en una casta inferior, dominada tanto por los algoritmos informáticos como por los nuevos superhumanos⁷³.

El tecnohumanismo también sacraliza la voluntad humana, a la que considera el clavo del que cuelga todo el universo⁷⁴.

El progreso tecnológico tiene una agenda muy diferente. No quiere escuchar nuestras voces interiores: quiere controlarlas⁷⁵.

Por lo que respecta a la intimidad, que es el tema del presente artículo, esta última es la afirmación clave. El dataísmo pretende controlar las conciencias y mentes humanas mediante los datos y algoritmos de procesamiento, tipo *Deep Blue* y *Deep Mind*. Como no se trata de exterminar a los humanos, sino de dominar sus mentes, conseguir datos sobre lo que piensan, sienten y quieren es clave. Los superhumanos robotizados de Harari usan los datos como herramienta para la conquista del poder, con la peculiaridad de que no se trata de conquistar el poder en un Estado o en una sociedad, sino de dominar a las personas y, en último término, al conjunto de la humanidad, en nombre de la cual Harari habla, no hay que olvidarlo. Valga un último elenco de citas de Harari, que ilustran bien sus intenciones y estrategias:

La religión emergente más interesante es el Dataísmo, que no venera ni a dioses ni al hombre: adora los datos⁷⁶.

El dataísmo sostiene que el universo consiste en flujos de datos y que el valor de cualquier fenómeno o entidad está determinado por su contribución al procesamiento de datos⁷⁷.

Quizá no sea necesario convencer al lector, en especial si tiene menos de 20 años; la gente quiere, sencillamente, formar parte del flujo de datos, incluso si esto significa perder su privacidad, su autonomía y su individualidad⁷⁸.

Probablemente la revolución dataísta llevará unas cuantas décadas, si no uno o dos siglos⁷⁹.

Aún en el caso de que el dataísmo esté equivocado y los organismos no sean sólo algoritmos, ello no impedirá necesariamente que el dataísmo se apodere del mundo⁸⁰.

⁷³ *Op. cit.*, p. 378.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 396.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 397.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 399.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 400.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 418.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 423.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 428.

La última frase citada deja claro que la empresa transhumanista, tal como la presenta y predica Harari, es una gran operación de conquista del poder a escala global. Para llevar adelante ese programa tecnopolítico es imprescindible atacar uno de los principales reductos del humanismo: la intimidad. Las amenazas transhumanistas contra la intimidad, que en realidad amenazan la propia noción de libertad, como Harari no se priva de reconocer, han sido formuladas en 2016 y están teniendo una enorme difusión mundial. La predicación de la nueva tecnoreligión, el dataísmo, se lleva a cabo mediante palabras y mensajes capciosos, como muchas promesas de Harari, pero el objetivo final es aumentar exponencialmente el alto nivel de dominación que los Señores del Aire y de la “Nube” (Google, Facebook, etc.) ejercen actualmente sobre las personas físicas y jurídicas, convirtiéndolas en tecnopersonas. Sin embargo, quedan núcleos de resistencia: personas que se niegan a abrir su intimidad a Google y no quieren ser transparentes ante Zuckerberg y Facebook, quizá porque esa empresa no predica con el ejemplo, como se ha sabido recientemente con el episodio de *Cambridge Analytics*.

Dicho en mis términos: es importante que nos sigamos ensimismando, protegiendo nuestra intimidad y compartiéndola, pero no con aquellos que pretenden aniquilarla y convertir nuestras ideas, recuerdos, pensamientos, sentimientos y relaciones íntimas en datos. Ese es su negocio, ahora llamado dataísmo.

IV. CONCLUSIONES PROVISIONALES

La dimensión tecnológica de la intimidad ha de ser tenida muy en cuenta, puesto que ofrece excelentes oportunidades para una intimidad compartida, lo cual permite profundizar en las relaciones humanas y en la propia condición humana. Sin embargo, también presenta riesgos y amenazas, algunas de ellas alarmantes. Insisto en que Harari es un autor muy influyente y que lo será cada vez más a través de las redes sociales, puesto que cuenta con el apoyo de algunos de los principales poderes tecnocientíficos de nuestra época. Que sea verdadero o falso lo que predica no es relevante en las estrategias del tecno-poder, que están basadas en la noción de postverdad, como es claro, aunque aquí no hayamos insistido en ese punto.

Ya no basta con sentir y vivir la intimidad. Además, hay que defenderla y promoverla, por ser un valor humano básico, que ha llevado siglos ahormar, desarrollar y generalizar. La intimidad es una de las características de las personas. Por eso, para analizar en serio las oportunidades y las amenazas a la intimidad en este primer cuarto del siglo XXI, es preciso elucidar, desarrollar y difundir la noción de *tecnopersona*. En este artículo no hay espacio para

ello⁸¹. Pero sí cabe enunciar un sistema conceptual alternativo al de Harari y los transhumanistas. Los puntos principales del mismo son los siguientes:

I. A principios del siglo XXI se está produciendo una hibridación entre personas y tecnologías, como consecuencia de la implantación de las redes sociales y del desarrollo de nuevas tecnologías en el marco del macroprograma NBIC (nano-bio-ingo-cogno), en cuya formulación y diseño jugaron un papel importante algunos pensadores transhumanistas.

II. Dicha hibridación no sólo afecta a los organismos, sino ante todo a las mentes, al ser de índole semiótica y lingüística, no solo biológica y biosocial (Haraway), ni tampoco sólo biopolítica (Foucault). El auge del transhumanismo tiene una fuerte componente de lucha por el poder económico y político a escala global. Para ello, recurre ante todo a aquellas tecnologías digitales que permiten la dominación de las mentes.

III. Las tecnolenguas son claves en la generación de las tecnopersonas, puesto que, en primera instancia, éstas se definen mediante los datos disponibles sobre cada persona (física o jurídica). Estos datos son gestionados por los Señores de las Nubes, que son quienes intentan invadir la intimidad de las personas, con el fin de controlar sus pensamientos, relaciones y apetencias futuras, para comercializarlas luego y generar beneficios económicos, pero también políticos.

IV. La noción de persona tiene la ventaja de que, al usarse el sustantivo “persona”, surge de inmediato la idea de reivindicar los derechos de las tecnopersonas en las redes sociales y en el mundo digital. Estos “teco-derechos” no habrían de ser reconocidos únicamente por los Estados (que también) sino ante todo por los propios Señores de las Nubes y de los Robots. La invasión de la intimidad y la generación de tecnodatos, en efecto, la llevan a cabo robots diseñados y programados para esas tareas. Dichos robots están patentados y son esclavos estrictos de los tecno-amos que los han construido y que los gestionan. La responsabilidad económica y jurídica de lo que hagan los robots la deben tener sus empresas fabricantes y sus programadores, los cuales tienen personalidad jurídica, cosa que los robots no, ni tampoco conciencia moral⁸².

El debate, a mi modo de ver, es ante todo económico y político, pero también jurídico. Pienso que estas son las principales razones que hay que esgri-

⁸¹ Véanse Echeverría 2018 a y b, así como en un futuro próximo el libro que, con el título *Tecnopersonas y Tecnopóliticas*, publicaremos próximamente Lola S. Almendros y yo mismo.

⁸² Reconocer a los robots como ciudadanos, cosa que ha hecho un emirato árabe recientemente, no es lo mismo que definir sus derechos y obligaciones. Es un puro acto de marketing al servicio de las empresas tecnocientíficas con fuertes intereses en el sector de la inteligencia artificial.

mir, máxime teniendo en cuenta que, desde un punto de vista religioso y moral, hay varias concepciones de la intimidad, no una sola.

La noción de tecnopersona trae consigo todo un elenco de neologismos en los que aparece el prefijo tecno- (Echeverría 2017 y 2018). Considero que la filosofía ha de dar ese paso si quiere reflexionar sobre los temas de nuestro tiempo, uno de los cuales, sin duda, es el de las amenazas tecnocientíficas a la intimidad y a la libertad de las personas. Se trata precisamente de redefinir y actualizar los valores clásicos del humanismo, aplicándolos a las tecnopersonas, pero teniendo muy en cuenta que la componente tecno- también trae consigo otros valores (tecnológicos, empresariales, políticos, sociales...), que hay que componer e intentar equilibrar con los valores humanos y personales tradicionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aramayo, R. R. (2018), *Immanuel Kant*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aranguren, J. L. (1989), “El ámbito de la intimidad”, en Carlos Castilla del Pino (ed.), *De la intimidad*, Barcelona: Crítica, 1989, pp. 17-24.
- Béjar, H. (1988), *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid. Alianza.
- Béjar, H. (1989), “Individualismo, privacidad: precisiones y andaduras”, en Castilla del Pino 1989, pp. 33-57.
- Castilla del Pino, C. (1989), *De la intimidad*. Barcelona. Crítica.
- Deleuze, Gi. (1988): *El pliegue*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, R. (1977), *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara.
- Diéguez, A. (2017), *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Echeverría, J. (1999): *Los Señores del Aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Barcelona, Destino.
- Echeverría, J. (2003): *La revolución tecnocientífica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, J. (2013), *Entre cavernas: de Platón al cerebro pasando por Internet*, Madrid, Triacastela.
- Echeverría, J. (2017): “Epistemología y axiología de la ciencia: tecnomundos y tecnopersonas”, in C. Ambrosini (ed.), *Tradiciones y Rupturas. Modulaciones Epistemológicas IV. El Escenario Argentino e Iberoamericano*, Remedios de Escalada (Buenos Aires), Ediciones de la UNLa, 2017, pp. 65-78.
- Echeverría, J. (2018a): “Philosophy of Technoworlds and Technopersons”, in B. Laspra and J. A. López Cerezo (eds), *Spanish Philosophy of Technology*. Berlin, Springer, 2018, pp. 153-164.

- Echeverría, J. (2018b): “Fábricas de tecnopersonas”, in A. Gurrutxaga and A. Ferrater Mora, J. (1998), *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel, 4 vols.
- Galarraga (eds.), *Industrias que piensan. De la innovación tecnológica al conocimiento social*. Madrid: Catarata, pp. 51-73.
- García Hoz, V. (1980), *El nacimiento de la intimidad*. Madrid: Rialp. 1980, 3ª ed. (la 1ª es de 1950).
- Harari, Y. No. (2014): *Sapiens*. Barcelona: Penguin Random House.
- Harari, Y. N. (2016): *Homo Deus*. Barcelona: Penguin Random House.
- Harari, Yu. N. (2018): *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona: Penguin Random House.
- Kant, Im. (1989), *La Metafísica de las Costumbres* (ed. de de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (2004), *Crítica de la razón práctica* (ed. Roberto R. Aramayo). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2005), *Crítica de la razón pura*, edición de Pedro Ribas. Madrid. Taurus.
- Lacan, J. (1970), *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Luhmann, Ni. (1985), *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona, Península. Obra original: *Liebe als Passio. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- Lutero, M. (2018), *Obras reunidas*, edición de Pablo Toribio. Madrid. Trotta.
- Muguerza, J. (1994), “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal”, *Doxa*, 15-16, pp. 534-560.
- Pardo, J. L. (1996), *La intimidad*, Valencia: Pretextos.
- Pardo, J. L. (2012), *Políticas de la intimidad*. Madrid: Escolar y Mayo. Se publicó previamente en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, 32. Madrid: UCM.
- Platón (1990), *Apología de Sócrates*, trad. Enrique López Castellón. Madrid: Espasa Calpe.
- Rousseau, J. J. (1959-1995), *Oeuvres Complètes*, 5 vols. Paris: Gallimard.
- Rousseau, J. J. (2016), *Ensoñaciones de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos*, ed. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés.
- Ruiz Miguel, C. (1995), *La configuración constitucional del derecho a la intimidad*. Madrid: Tecnos.
- Santa Teresa de Ávila (1997), *Obras Completas*. Madrid: BAC 212.
- Séneca (1964), *Cartas Morales*, Madrid, Iberia.
- Toscano, M. (2017), “Sobre el concepto de privacidad: la relación entre privacidad e intimidad”, *Isegoría* 57 (julio-diciembre 2017), pp. 533-552.
- Woolf, V. (2008), *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral. Obra original publicada en 1929.

Zafra, R. (2010), *Un cuarto propio conectado*. Madrid: Fórcola.

Zafra, R. (2016), *Los que miran*. Madrid: Fórcola.

Zambrano, M. (2007), *El hombre y lo divino*, Madrid, FCE.