

Notas sobre las relaciones entre privacidad y autonomía

Carlos Peña González*

I

El concepto de privacidad puede ser examinado desde varios puntos de vista, pero en particular de dos: desde la eticidad, por una parte, o desde la moralidad, por la otra o -si se prefiere rehuir la terminología hegeliana¹ - desde el punto de vista del «mundo de la vida» o desde el punto de vista de la reflexión sobre ese mundo². En el primer caso, nos referimos a la privacidad tal cual ella se constituye en las tramas de significado al interior de las cuales desenvolvemos nuestra vida y forjamos nuestra identidad; en el segundo caso, aludimos a un concepto moral, o sea, a un concepto que en vez de ser fiel a nuestra práctica, aspira a corregirla reflexivamente. Es obvio que entre esos dos niveles no existe, necesariamente, simetría. Los conceptos morales suelen ser contrafácticos: la privacidad tal cual se la experimenta a nivel del mundo de la vida, por ejemplo, puede no corresponderse con la privacidad como concepto moral. Es sabido que eso no constituye un defecto de los conceptos morales, sino una razón para ejercitarnos con ellos: el debate moral (es decir, el uso razonado de conceptos morales) tiene por objeto corregir la práctica³. El carácter contrafáctico de los conceptos morales, no debe, sin embargo, conducir al error de desvincularlos entre sí. Es evidente –y así lo pone de manifiesto el análisis histórico- que la práctica y el uso de determinados conceptos morales no se asienta de manera sorpresiva, sino que se origina en determinadas constelaciones históricas. La reflexividad que hace posible la reflexión moral posee, no hay duda, piso histórico (y en eso lleva razón el historicismo vinculado al pensamiento comunitarista); aunque de ahí no se sigue que el debate moral esté históricamente pautado (y aquí lleva razón el liberalismo que hace pie en Kant).

Si lo anterior es así –es decir, sí, como creo, los conceptos morales expresan y, a la vez, superan el mundo de la vida- entonces el problema de la privacidad puede también ser examinado desde ese doble punto de vista. Eso es lo que intentaré examinar en las líneas que siguen. ¿Qué es lo que expresa y a la vez qué es lo que intenta superar este concepto? O, en otras palabras ¿Cómo se define eticamente la privacidad y cómo se la utiliza moralmente? Voy a sugerir que la privacidad está vinculada a rasgos muy relevantes de la eticidad moderna. En ella se reúnen parte de los ideales ilustrados –la noción de autodirección racional, por ejemplo-; algún tópico romántico –es el caso

* Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

1. Cfr. Hegel, *Filosofía del Derecho*, par. 105

2. Cfr. Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, página 47.

3. Se trata de una idea que se encuentra ya en la caracterización de la razón práctica que formula Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* y en la *Metafísica de las Costumbres* de Kant.

del deseo de autorrealización-; un ideal cultural –como la valoración de la vida corriente-; y, en fin, un cierto concepto de lo público –que, según veremos, transita desde la idea de publicidad burguesa que indagó Habermas, hasta la “avidez de novedades” que diagnosticó Heidegger. Desde el punto de vista de la reflexión moral -sin embargo- la privacidad se encuentra estrechamente vinculada al ideal de lo público como un espacio deliberativo. Mientras desde el punto de vista del *ethos* la privacidad expresa ciertos valores de la cultura moderna; desde el punto de vista moral, en cambio, ese mismo concepto se usa para fundar un espacio de lo público que la modernidad no ha logrado realizar del todo. En el mundo en actitud cotidiana, la privacidad aparece como un refugio, como un deseo de opacidad, como una retirada casi nihilista respecto de la “avidez de novedades” (sobre esto, como veremos, Lyotard ha escrito unas breves pero magníficas páginas); desde el punto de vista moral, en cambio, aparece como un supuesto de lo público, de la participación, en suma de la visibilidad. Eso explicaría que cuando hablamos de privacidad pensamos, a un tiempo, en dos cosas, o que se nos excluya -según la fórmula de Sartre- de la mirada de los otros (privacidad como intimidad), o que, en cambio, nuestra voluntad cuente respecto de nosotros mismos y respecto de los demás y que nos constituya como sujetos (privacidad como autonomía). Ambas dimensiones del concepto de privacidad suponen una diversa noción de lo público: mientras, en un caso, nos refugiamos para escapar del panoptismo; en el otro pretendemos un lugar en el mundo para nuestra voluntad.

En lo que sigue, intentaré dar plausibilidad a esas ideas y, en particular, intentaré mostrar de qué manera ambas dimensiones de la privacidad (la intimidad y la autonomía) parecen reflejar, respectivamente, la dimensión ética y la dimensión moral. Hacia el final, haré el intento de evaluar qué puede significar eso para el liberalismo de raigambre kantiana que defiende la noción de autonomía. Mi propósito, como es obvio, es simplemente el de ayudar a entender mejor los supuestos sobre los que reposan los conceptos que usamos y la relevancia teórica -y no solamente práctica- que posee el tema de la privacidad.

Voy a comenzar examinando la manera en que se constituye la relación entre lo privado y lo público. Mostraré, en primer lugar (II), las relaciones entre lo privado y lo público en el mundo antiguo, para, luego, examinar el surgimiento de lo social y la amenaza que ello representa para la sensibilidad moderna. Voy a sugerir que es lo social, y no lo público, lo que amenaza a la privacidad concebida como intimidad. Lo público, en cambio, no amenaza a la privacidad -menos todavía a la privacidad concebida como autonomía- sino que la exige. En el mundo contemporáneo, sin embargo, lo público está por constituirse y amenaza ser desalojado por lo social. En la segunda parte (III) examinaré de qué forma el ideal de lo público, en la versión kantiana que inspira a parte importante del liberalismo, está atada a la idea de autonomía como ciudadanía. Esa noción, según mostraré, ha sido discutida por parte del comunitarismo reivindicando, en cambio de ella, la noción de autenticidad. Para el comunitarismo -en la versión de Taylor- la noción de autenticidad permite reivindicar los ideales liberales sin cometer el error ontológico de concebir un yo carente de historicidad.

II

Originariamente -en el mundo griego, para ser más preciso- la distinción entre lo privado y lo público equivalía a la distinción entre la libertad, por una parte, y la necesidad, por la otra. El ámbito de lo privado era el espacio de la casa, el espacio del hogar, donde se efectuaba la reproducción de la vida. Por eso, poseer una casa era el supuesto indispensable para ingresar al espacio de lo público. Quienes, en cambio, estaban atados al mundo de la necesidad -como los esclavos y las mujeres- no participaban del espacio de lo público, del ámbito de la acción y el logos, del ámbito diferenciado de la libertad. Estar en la casa, en el oikos, equivalía así a *estar privado* del ejercicio del logos y de la acción. Lo privado, pues, equivalía a carencia y a necesidad de algo específicamente humano. Organizar la reproducción del mundo de la vida, administrar las cosas y los bienes para reproducirla -lo que hoy conocemos como economía- no pertenecía, pues, al ámbito de lo público, sino al de lo privado⁴. La casa, es decir, el espacio de lo privado, albergaba también el misterio de lo numinoso⁵. Las sombras de la existencia se albergaban en aquello que escapaba al espacio de lo público. Es difícil imaginar cuán absurdo resultaría para un antiguo la expresión economía política, es decir, la idea de que la *polis* esté a cargo de proveer la satisfacción de las necesidades, o la expresión, tan frecuente hoy día, «ciudadanía del consumidor». Esta idea de lo privado como un supuesto indispensable para participar de lo público permite explicar porqué la propiedad no equivalía necesariamente a riqueza -hubo esclavos ricos- sino a poseer un lugar desde el que se participaba de lo público. Por eso, como es sabido, en el mundo griego la propiedad no alcanzaba necesariamente a los frutos -la riqueza que la propiedad era capaz de producir- sino al suelo: el misterio de la propia vida, su reproducción y la propiedad del lugar, y no necesariamente de la riqueza que ese lugar producía, estaban así indisolublemente ligados⁶. Las nociones de transparencia y opacidad -que es una de las formas en que concebimos lo público y lo privado hoy en día- no tenían para el mundo griego la fuerza fundante que hoy reclamamos. La adopción de decisiones y el ejercicio reflexivo de la propia voluntad, mediante el logos, no fundaban, como lo creemos hoy, una dimensión de lo privado, sino el espacio de lo público.

La idea -sugerida por la experiencia griega- que lo público se soporta en lo privado y que, por lo mismo, el deterioro de lo privado acaba desmedrando lo público, es una idea valiosa que, como insistiré luego, no coincide necesariamente con la idea, más moderna, de lo privado como un límite, como una frontera de lo público. Ha perdido sin embargo, como resulta obvio, su presencia fáctica.

Con todo, quizá lo más notorio de la relación antigua, es decir, griega, entre lo privado y lo público, radica en que lo privado aparece como *carencia de algo específicamente humano* -el ejercicio del logos- que sólo puede expresarse a sus anchas en el espacio de lo público. Esta idea de lo privado

4. Vid. Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Paidós, Buenos Aires, 1993, páginas 37 y siguientes.

5. Coulanges, F., *La Ciudad Antigua*, Edaf, Madrid, 1986.

6. Coulanges, *op. cit.*, página 70.

como *estar privado de algo* resulta radicalmente distinta -como lo ha puesto de manifiesto Hannah Arendt⁷ - a la idea de intimidad.

La idea de lo íntimo no surge por oposición a la idea de lo público, como suele erróneamente afirmarse, sino a la idea de lo social. Como se ha creído ver en la obra de Rousseau⁸ y ha sido desarrollado más tarde en la obra de Simmel y la sociología fenomenológica⁹, lo íntimo y lo social aparecen como dos formas opuestas de la subjetividad humana. Lo social aparece como lo uniforme, lo regular, como aquello que disciplina nuestro actuar convirtiéndolo en conducta. Lo íntimo, en tanto, es aquello que en el interior de nosotros se exhibe como distinto y que parece permanecer siempre sojuzgado por lo social. La intimidad, según esta idea, equivale al refugio de lo que en verdad somos: allí donde se expresa de un modo más sincero nuestra forma de reaccionar frente al mundo; donde se anidan las conductas socialmente anómicas; donde -como lo creyó Agustín- la conciencia era plenamente fiel a sí misma¹⁰. Heidegger ha descrito cómo la cotidianidad social se mantiene en un término medio que aplasta todo conato de excepción. «Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado como cosa sabida. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. (Hay) un aplanamiento de todas las posibilidades de ser»¹¹. Rousseau describió en su Emilio lo que llamó *le tourbillon social* y en La nueva Eloísa hace decir a Saint Preux: «...estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causa vértigo. *De todas las cosas que me impresionan no hay ninguna que capte mi corazón, aunque todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a quien pertenezco*»¹². La sensibilidad del escritor que fue Rousseau es capaz de describir con espléndida naturalidad el torbellino de lo social que lo arrastra perturbado hacia la medianía haciéndole olvidar quién es y a quién pertenece. Esta idea de lo íntimo que poseyó tempranas expresiones -la más conocida es posible hallarla en las Confesiones de Agustín- está íntimamente atada a la sensibilidad moderna. Madame Bovary de Flaubert es, también, una muestra espléndida y trágica de la rebelión de la intimidad del corazón enfrente de lo social que caracteriza a la sensibilidad moderna. Es posible, en fin, en la obra de Tocqueville, encontrar un diagnóstico de esta medianía, de esta supresión de la diferencia, a que tiende lo social. No es el espacio de lo público lo que provoca el escepticismo tranquilo y equilibrado de Tocqueville frente a la democracia sino la esfera de lo social: en esta esfera, dice, hay muchos ambiciosos, pero pocas grandes ambiciones¹³.

7. Arendt, H., *op. cit.*, página 49.

8. Cfr. Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, página 4; Taylor, Charles, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Buenos Aires, 1996, página 312; Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Buenos Aires, 1994, página 62; Arendt, Hannah, *op. cit.*, página 50.

9. Simmel, *Sociología*, Revista de Occidente, Madrid, 1927, tomo V. Cfr. Una referencia -quizá involuntaria- a esta fenomenología de lo subjetivo realiza Robert Posner en "The legal protection of the face we present to the world", en *Overcoming law*, Harvard, 1995, páginas 531 y siguientes.

10. Me refiero, claro está, a las Confesiones de San Agustín.

11. Ser y Tiempo, parágrafo 27 (se cita aquí por la traducción de Gaos, J. México: FCE, 1980).

12. Citado en Berman, *op. cit.*, página 4.

13. Tocqueville A., *La Democracia en América*, México, FCE, página 578.

La modernidad, sin embargo, no sólo se caracteriza por expandir esa esfera de lo social¹⁴, que, como hemos visto, amenaza a lo íntimo, sino que se caracteriza, además, por el surgimiento de lo que Habermas ha llamado «publicidad». La idea de publicidad burguesa, sugiere Habermas, retiene en parte importante la fuerza normativa del ideal griego puesto que constituiría un espacio separado del Estado y del mercado en el que los sujetos intentan generalizar racionalmente sus propias experiencias de la vida. Mientras el mercado aparece como un espacio donde las necesidades se satisfacen de manera autorregulada, lo público aparece como un ámbito de comunicación y de acuerdos racionales¹⁵.

Lo que muestra la precedente evolución es que para la sensibilidad moderna -para el ethos moderno- no existe en verdad una oposición entre lo privado y lo público, sino, más bien, una oposición entre lo privado (concebido como intimidad) y lo social. Lo público, en vez de amenazar lo privado, permite, como lo sugiere Habermas, su generalización racional mediante el diálogo y la conversación. Lo social es así una amenaza simultánea para lo privado y lo público, en la medida que constituye una inversión del ideal griego: el espacio de lo común ya no es el ámbito del logos, de la palabra o de la razón, sino el ámbito de la necesidad, de la medianía, de la supresión de la diferencia. De ahí que Lyotard haya sugerido que en las sociedades postmodernas la idea de intimidad es el derecho a huir hacia una tierra sin hombres (*no man's land*), el derecho a quedar al margen sin exponerse, *sin tener que contestar a los demás, porque no se sabe lo que debería decirse*¹⁶.

El ideal de lo público -como un espacio de deliberación en el que se despliega la razón práctica- no aparece así en la modernidad como una amenaza a lo privado. Ese papel le corresponde, como vimos, a lo social. Lo social, sin embargo, tiende a desalojar a lo público: la política concebida como administración de las necesidades y como una cuestión que, en consecuencia, es regida por leyes técnico-naturales, no requiere ningún espacio deliberativo, ninguna esfera donde los sujetos puedan generalizar racionalmente sus experiencias de la vida y converger mediante el ejercicio de la palabra. En una sociedad concebida como un sistema, la política se desconecta de la moral y, como lo ha sugerido Luhmann, puede controlarse a sí misma «sólo políticamente»¹⁷.

En un mundo como ese, en un mundo en el que lo social desaloja a lo público y en el que la subjetividad se ensimisma, constituyéndose en una suerte

14. Hannah Arendt advierte en el surgimiento de la idea de lo social una expansión, hacia la esfera del Estado, de la privacidad entendida al modo clásico. Lo social equivaldría a una extensión del oikos griego al conjunto del Estado. En un sentido similar, Polanyi ha examinado de qué manera la concepción de lo social como un ámbito de satisfacción de necesidades autorregulado -que se aprecia en la *Dissertation on the Poor Laws* de Townsend- importó concebir lo social como un espacio natural en el que es posible prescindir de la búsqueda de los fundamentos morales (cuestión que no ocurre, por ejemplo, en Smith para quien la riqueza de las naciones está unida a su vida moral). Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México: FCE, 1992, página 118.

15. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, GG, Barcelona, 1990, páginas 80 y siguientes.

16. *Línea general*, en "Moralidades Postmodernas", Tecnos, Madrid, página 84.

17. "Políticos, honestidad y la alta amoralidad de la política", en *Nexos*, México, Marzo de 1996, página 41.

de refugio enfrente del vértigo de la diferenciación social y de la técnica ¿qué sentido y qué posibilidad de existir tiene lo público concebido con la fuerza normativa del ideal griego? ¿Qué sentido tiene, a su turno, la privacidad concebida como autonomía, en un mundo que parece caminar hacia el vértigo de la medianía y la banalidad “heideggerianamente” concebida? ¿Qué función posee la idea de autonomía para una cultura que parece empujarnos hacia la mera subjetividad como una manera de escapar de la avidéz social? ¿No existe acaso algo de irrealidad en el reclamo de privacidad como autonomía donde parece haber nada más que individuos dotados de subjetividad?

La respuesta a esas preguntas, exige que exploremos el ámbito de la moralidad -del discurso moral en tercera persona, como suele hoy día decirse. Voy a comenzar por la idea de autonomía.

III

La idea de autonomía, como es sabido, suele esgrimirse a favor de una de las dimensiones de la privacidad. Mientras la intimidad, como sugerí antes, aparece como un reclamo de opacidad no frente a lo público, sino a lo social; la autonomía aparece como un reclamo de autodeterminación frente al poder, especialmente frente al poder del estado. Esta idea de autonomía puede ser defendida, según creo, de dos maneras diversas. De una parte, puede reivindicarse la autonomía sobre la base de la neutralidad del poder estatal. De otra parte, la autonomía puede ser esgrimida como un ideal intrínsecamente valioso que interesa, por lo mismo, fomentar y proteger. En el primer caso, se sostiene, el estado no tiene razones para intervenir (se trata de una idea que está finalmente asociada a la creencia en la irracionalidad de la *praxis*); en el segundo en cambio, hay razones para que el estado no intervenga (en otras palabras es intrínsecamente valioso que el estado no lo haga). La primera idea resulta socialmente más adecuada al ethos de la vida moderna e, incluso, más cercana a la temática del postmodernismo a la Lyotard. Prefiero llamar a esa forma de concebir la autonomía, autodeterminación. Creo que la autodeterminación no posee mayores relaciones conceptuales con la idea de lo público como un espacio deliberativo, sino que con la idea de lo público como poder público (y se asemeja más a los análisis de un Lyotard o un Luhmann). La segunda idea, por su parte, está más asociada a los ideales de la modernidad y resulta más coherente con el proyecto ilustrado de constituir lo público como un espacio deliberativo que es, en mi opinión, lo que se encuentra en el centro del pensamiento liberal. Con todo –y respecto de esta segunda idea- Raz¹⁸ ha sugerido distinguir entre la autonomía como un ideal y la autonomía como una doctrina acerca de la naturaleza de la moralidad. Mientras el ideal de autonomía es el de una vida concebida como un guión del que cada uno es, a un tiempo, autor y protagonista; la autonomía como doctrina de la moralidad, en cambio, afirmarí que ninguno puede escapar de reglas susceptibles de ser universalizadas. Raz parece creer que ambas ideas resultan opuestas entre sí. Se trata de ideas que, sin embargo, están relacionadas y no sólo indirectamente. La idea de moralidad kantiana supone –como lo muestra

18. Raz, *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon, 1988, página 370.

el teorema tercero de la Crítica- una compulsión formal y, por lo mismo, resulta compatible con la autonomía y la pluralidad sustantivas. La idea de agencia moral en Kant, relaciona ambos conceptos. Los distinguiré, en lo que sigue, sin embargo, con fines expositivos.

La autonomía como ideal de vida –una cuestión cercana a la autenticidad mencionada por Taylor -debe ser distinguida, como observa Raz¹⁹, de las condiciones de la autonomía. Entre estas condiciones se encuentran ciertas habilidades mentales; un rango adecuado de opciones; e independencia. Cada una de esas condiciones parece arrojar consecuencias respecto del problema de los límites del poder público. La segunda, por ejemplo, podría establecer *un deber de intervención para el Estado* (parece obvio que el poder público debiera promover una cierta satisfacción de necesidades básicas de manera que los sujetos puedan desplegar sus preferencias; aunque ello suponga intervenciones en la vida de otros individuos). La tercera, a su turno, establece un deber de no intervención. Ambas dimensiones configuran a la autonomía (o a sus condiciones) como una frontera (que separa, pero a la vez relaciona) al individuo con el poder público.

La autonomía kantianamente concebida, por su parte, no mira directamente a los límites del poder estatal, sino a la *configuración de un espacio público*. Desde este espacio se define lo privado. Es en esta parte donde la idea de autonomía presenta algunos problemas de carácter epistemológico (e incluso ontológico) que han sido destacados por el comunitarismo.

La idea de lo público como un espacio deliberativo no se encuentra necesariamente asociada, como lo pone de manifiesto Kant²⁰, a la transparencia o a la visibilidad frente a los demás, sino a la posibilidad de deliberación racional sin coacción o sin restricción. No es así, paradójico que pueda haber un uso privado de la razón en medio de un discurso frente a una muchedumbre y, en cambio, un uso público en la soledad de un escritorio. En el proyecto ilustrado que Kant presenta, el uso privado equivale, entonces, a carencia de plena racionalidad. El uso privado de la razón exige, en vez de raciocinio, obediencia. El uso público de la razón, por su parte, aparece en Kant como una forma de mediación entre la política y la moral²¹. Es conocido de qué manera puede entonces Kant postular la autonomía salvando un amplio espacio de lo que hoy denominaríamos intimidad. Ocurre que la autonomía, como ejercicio pleno de la racionalidad, importa una sujeción formal -como se indica en el tercer teorema de la razón práctica²²- de manera que cada sujeto puede guardar para sí un amplio espacio para sus sentimientos íntimos. Lo público en Kant no aparece así como el espacio de lo común, situado cultural e históricamente, sino, como lo advierte Taylor²³ como un ámbito metatópico (*metatopical*

19. *op. cit.*, página 372.

20. En el opúsculo, Respuesta a la pregunta qué es la ilustración.

21. Habermas, *op. cit.*, página 136 y siguientes.

22. «Cuando un ente racional pretende pensar sus máximas como leyes universales prácticas, sólo puede pensarlas como principios que no por la materia sino sólo por la forma contienen el motivo determinante de la voluntad», Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Losada, Buenos Aires, página 32.

23. “Liberal Politics and the Public Sphere”, en *Philosophical Arguments*, London, 1995, página 263.

common space). La ciudadanía equivale, a fin de cuentas, a la posibilidad de participar en ese espacio.

¿Cómo es eso posible para seres que, sin embargo, constituyen su identidad en tramas de significado inevitablemente históricas? ¿Cómo reclamar esa forma de ciudadanía, esa capacidad de razonar autónomamente para seres cuya noción de sí mismos, cuyo discurso en primera persona, parece estar inevitablemente atado a horizontes de sentido comunitarios de los que, como si fueran una sombra, no podrían escapar?

Ese tipo de objeciones han llevado a Taylor, según es bien sabido, a postular la ética de la autenticidad. Taylor ha sugerido que el discurso liberal en vez de descuidar la noción de identidad, constituye una manera, culturalmente pautada, de reflejar en el discurso el ideal del abandono del hogar que es propio de la sensibilidad moderna y que, con maestría, retrató, por ejemplo, Kerouac, en *On the road*. La autenticidad, a diferencia de la autonomía, constituye una forma de reivindicar la privacidad como una ética en primera persona, sin cometer, piensa Taylor, el error ontológico de concebir un yo en el vacío, carente de referencias históricas y culturales. A diferencia de McIntyre, Taylor puede, de esta manera, abandonar la idea del ámbito metatópico sin rechazar los ideales liberales. Se trata, como es fácil advertirlo, de un ataque central a la idea de autonomía, en la medida que la autonomía fue siempre postulada -desde el renacimiento en adelante- como una forma de retratar la reflexividad moderna, como una manera de conciliar el discurso moral en primera persona -que refleja nuestra pertenencia- y, a la vez, el discurso moral en tercera persona en el que los hombres y las mujeres somos capaces de tomar distancia y de pensarnos, como quería Kant, como ciudadanos. Montaigne -uno de los primeros que escribe en primera persona para, desde allí, adoptar una distancia irónica y reflexiva- es una muestra anticipada de la forma en que la sensibilidad moderna intenta resolver la relación entre autonomía y autenticidad.