

**SER CUERPO, SER DEL MUNDO.
CLAVES FENOMENOLÓGICAS DE UNA REDEFINICIÓN DE
LO PÚBLICO Y LO PRIVADO**

José María Muñoz Terrón
Universidad de Almería, España
jmterron@ual.es

Caminantes: callad.
La hermosa actriz ha muerto,
Ay, de publicidad.

Entre fulgor y ruido,
Aquella desnudez
Extravió su sentido.

Era tan observada
Por los ojos de todos
Que se escondió en la nada.

Allí no habrá ya escena
Donde suene un fatal
Arrastre de cadena.

El bello cuerpo yace
Libre, por fin, a solas.
¡Uf!

Requiescat in pace.¹

“De publicidad”, sentencia el poeta. “La hermosa actriz”, el mito de la cinematografía, para cuya evocación bastan las iniciales del nombre por el que la conociera el mundo entero, “ha muerto”, se lamentaba Guillén, “de publicidad”. Curioso veredicto de *justicia poética* para una de las muertes del siglo XX más envueltas en leyenda. ¿De verdad se puede “morir de publicidad”? ¿Cómo puede la deseada *publicidad* llegar a ser algo mortal? Con

¹ Jorge Guillén, “Cuerpo a solas. Junto a la tumba de M. M.”, en *Homenaje*, Madrid, Club Internacional del Libro, 1998, p. 568.

su agobiante acoso, apunta el autor de *Cántico*, la publicidad habría empujado a la admirada estrella a querer escapar del mundo. "El bello cuerpo", sintiéndose preso de tantas miradas empeñadas en convertirlo en diosa y, agobiado por no poder guardarse ni el más pequeño espacio propio, habría buscado refugio fuera de toda apariencia, en un hipotético no-ser. Tal vez ahí, debió de pensar, en un no-lugar, pueda descansar acaso, "por fin, a solas", lejos del brillo cegador de "los ojos de todos".

Si vivir, según la expresión latina que tanto gustaba citar a Hannah Arendt, consiste en *inter homines esse*; si envejecer es, como dijera Goethe, "retirarse progresivamente del mundo de las apariencias"; entonces, para des-aparecer del todo no cabría sino morir. Perturba pensar, por eso, que huyendo de la presión invasora de la publicidad sobre su vida, que ansiaba hacerla por completo visible y transparente, M. M. creyera encontrar el remedio en el extremo opuesto: dejar de ser cuerpo para poder librarse, por un momento al menos, de las sofocantes exigencias del constante tener que aparecer. Encontrarse siempre en público *no* sería, efectivamente, propio de, ni soportable por, ningún ser humano; pero, de otra parte, también se deja de ser humano sin un cierto comparecer ante los otros, que nos confirme en la existencia a quienes, como seres de apariencias, hemos sido traídos a este mundo de los apareceres. La visibilidad ante los otros cuerpos, que son a su vez visibles para nuestros propios ojos, es algo tan constitutivo de nuestra existencia mundana, carnal, como la necesidad de mantener un mínimo ámbito personal propio, *privado*, desde el que sentir y tomar, cada cual por sí, el pulso de la vida. Así entendidos, los versos citados serían una buena expresión de la tesis que se propone aquí, en tanto que ofrecen pistas para una necesaria redefinición normativa de lo público y lo privado, a la que se apunta en este trabajo a partir de una fenomenología de la existencia intercorporal mundana, en la línea de M. Merleau-Ponty y Hannah Arendt².

² Estas ideas se encuentran más desarrolladas en José María Muñoz Terrón, *Crítica fenomenológica de la ausencia de la corporalidad en el concepto habermasiano de esfera pública*, Almería, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 2004.

El argumento se desarrolla en tres pasos. En primer lugar, se expone (1) la correlación entre la condición corporal carnal y la de "ser del mundo" (*être-au-monde*), o *mundanidad*. A continuación, se presentan (2) los rasgos que ligan a ese existir intercorporal mundano con el concepto normativo del ámbito de lo público según Arendt. Para finalizar, se reitera (3) la importancia de la distinción público/privado, reformulada desde la fenomenología de la existencia intercorporal mundana para salir al paso, con Seyla Benhabib, a algunas críticas feministas al planteamiento arendtiano y sugerir algunas consecuencias prácticas.

1. Existencia corporal y ser del mundo

"*Être-au-monde*" es la heideggeriana expresión con que Merleau-Ponty explica uno de los sentidos fundamentales de la condición corporal del existir humano. Se aúnan en dicho término dos significados que parece difícil expresar en castellano con uno solo: el *estar* o *ser-en-el mundo* y el *ser-del-mundo*. Por un lado, "el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo", el peculiar modo en que somos *del mundo* las existencias carnales, por otro lado, el cuerpo es para cada cual la manera de estar en el mundo, "nuestro medio general de poseer un mundo"³.

El análisis de la corporalidad pone, de este modo, al descubierto "en el hueco del sujeto mismo [...] la presencia del mundo" y, a partir de ahí:

el mundo, pues, como cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos y suelo de todos los pensamientos, el medio de superar la alternativa del realismo y el idealismo, del azar y la razón absoluta, del sinsentido y del sentido. El mundo, [...] como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos, [...] la patria de toda racionalidad.⁴

Esto, por supuesto, exige pensar de un modo completamente distinto a "los prejuicios seculares que sitúan el cuerpo en el mundo y al vidente en el cuerpo, o, inversamente, sitúan el mundo y el cuerpo en el vidente como

³ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (PhP), Paris, Gallimard, 1945, pp. 169 y 171 / *Fenomenología de la percepción* (PP), Barcelona, Península, pp. 162s (traducción al castellano de Jean Cabanes).

⁴ Merleau-Ponty, PhP, pp. 490 y 492 / PP, pp. 436 y 438.

dentro de una caja". Frente a esto, la reflexión fenomenológica nos lleva a descubrir que:

El mundo visto no está *en* mi cuerpo, y mi cuerpo no está *en* el mundo visible de modo definitivo: el mundo, que es carne aplicada a la carne, no la rodea ni es rodeado por ella. La visión, que es participación y entroncamiento en lo visible, no lo envuelve ni está envuelta definitivamente por ello. [...] Mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo. Pero mi cuerpo vidente subtiende este cuerpo visible y con él todos los seres visibles. Hay inserción recíproca y entrelazamiento entre uno y otro".⁵

El filósofo plantea aquí la correlación cuerpo-mundo en términos de entrelazo o *quiasmo*. Traído de los campos de la retórica y de la fisiología, el concepto de 'quiasmo' / 'quiasma'⁶ se convierte en Merleau-Ponty en el esquema fundamental de una filosofía que busca pensar las dualidades sin dualismos, desde el plano de la percepción al ontológico, pasando por el epistemológico y el semiótico⁷. El descubrimiento del carácter quiasmático de la relación cuerpo-mundo lleva al fenomenólogo a proponer para ella el concepto de *Carne*, entendida como una categoría fundamental, como un "elemento" del universo, un modo de ser general de los cuerpos y del mundo, por el que la reflexión se enraíza en el Ser⁸.

2. Corporalidad, mundanidad y espacio público

Como ha señalado Domingo Blanco, entre Merleau-Ponty y Hannah Arendt hay, más allá de referencias textuales explícitas de aquél en ésta⁹, una conformidad de fondo entre sus respectivos planteamientos filosóficos. Pues es desde una fenomenología de la existencia intercorporal carnal, merleau-

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail* (VI), Paris, Gallimard, 1964, p. 182 / *Lo visible y lo invisible. Seguido de Notas de Trabajo* (VyI), Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 172 (traducción al castellano de José Escudé).

⁶ Según el *DRAE*: "*quiasmo*. Del griego *χιασμός*, disposición cruzada, como la de la letra *χ*. Figura de dicción que consiste en presentar en órdenes inversos los miembros de dos secuencias". "*Quiasma*. Del griego *χιασμός*, -ατος, disposición cruzada, como la de la letra *χ*. Entrecruzamiento de estructuras orgánicas, como el formado por los nervios ópticos".

⁷ Cfr. Merleau-Ponty, VI, pp. 173-204 / VyI, pp. 163-192. Ver esta lectura de la filosofía merleau-pontyana desde el hilo conductor del concepto de quiasma en Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, Morelia, Universidad Michoacana de S. Nicolás de Hidalgo Secretaría de Difusión Cultural, 1994, pp. 40-81.

⁸ Entre las múltiples referencias a la carne, ver: Merleau-Ponty, VI, pp. 183s y 191-195 / VyI, pp. 173s y 181-184.

⁹ Ver las múltiples citas y referencias a las obras merleau-pontyanas *Signos* y *Lo visible y lo invisible*, en la arendtiana *La vida del espíritu*. La influencia de la obra de Merleau-Ponty en la de Arendt ha sido señalada entre otros por Anne Marie Roviello, Françoise Collin o André Enegrén. Cfr., por ejemplo, de André Enegrén, "H. Arendt, lectrice de Merleau-Ponty", *Esprit* 6 (1982) 154-155.

pontyana, como mejor se puede plantear una noción de la intersubjetividad que haga justicia, *tanto* a la pluralidad humana *como* a la exigencia de referirse al mundo, a las que tiene que atender la acción. Lo mismo en Merleau-Ponty que en Arendt se trata, en suma, de la existencia inter-corporal e *inter-mundana*, porque ese mundo en el que estamos y del que somos, el mundo *que* hacemos y *del que* nos hacemos por esta corporalidad carnal vivida, es un "*mundo-entre*", que se constituye de manera intersubjetiva en el mutuo aparecer y aparecerse de los cuerpos, el mundo que *inter-media* constantemente en todas las interacciones de las existencias carnales¹⁰. Es aquí donde se asienta la concepción normativa del espacio o *esfera pública* de Hannah Arendt y su insistencia en la relevancia normativa de una distinción neta entre los ámbitos de lo público y lo privado.

A diferencia de la filosofía merleau-pontyana, con la que conecta Arendt, en las obras de ésta el concepto de la corporalidad está más implícito que explícito. Cabe diferenciar, de hecho, en las obras arendtianas, *dos significados distintos del cuerpo*, que de algún modo pueden verse como cara y cruz de una misma moneda¹¹. (a) De un lado, hay un sentido de la corporalidad ligado a la vida en su más amplio carácter animal (*zoé*), en tanto sujeta a las dependencias y necesidades de los metabolismos orgánicos, a los procesos de la reproducción y la multiplicación biológica y al conjunto de actividades del tipo *labor*, que en el caso de las existencias humanas se sitúan en los ámbitos apartados y ocultos de lo doméstico y de lo *privado*. (b) De otro lado, la corporalidad tiene en Arendt otro sentido, más bien latente, según el cual, es en el cuerpo donde radica precisamente la posibilidad de que las existencias aparezcan unas ante otras, como vidas personales (*bioi*) que se autopresentan y se manifiestan a sí mismas en acciones y discursos, como seres perceptivos, de apariencias, sentientes y sensibles. Cabría, pues, decir con Arendt lo que ha señalado Dorinda Outram: que el cuerpo

¹⁰ Cfr. Blanco, D., *Principios de Filosofía política*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 9-26 y 221-249. Para algunas de las ideas citadas ver más en particular, pp. 10, 13 y 26.

¹¹ Sobre la distinción de estas dos concepciones tácitas de la corporalidad en Arendt, ver Julia Kristeva, *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 194-201 (traducción al castellano de Jorge Piatigorsky).

es lo más público y lo más privado¹². "Ser cuerpo" y "ser del mundo" se entienden así como las dos caras de una cierta manera de existir, que a su vez implican la exigencia de una polaridad entre lo público y lo privado.

Es en el sentido de la corporalidad en Arendt señalado en segundo lugar, en el que se hace patente la estrecha dependencia de la definición del ámbito de lo mundano, común, compartible, lo público, en definitiva, respecto a la corporalidad. A diferencia de los cuerpos vivientes en el primer sentido, que tan sólo mostrarían necesidad de lo que Arendt llama "autoexhibición", en la corporalidad del existir intercorporal humano radica un deseo característico de reafirmar y llenar de sentido ese mero aparecer, mediante formas de "autopresentación", como las acciones y los discursos que hacen manifiestos los pareceres (*doxái*) de cada cual¹³, gracias a lo cual cada existencia recibe, por el reflejo del mutuo aparecerse ante las otras, la confirmación de su ser del mundo y la posibilidad de *distinguirse* (excelencia, *areté*).

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.¹⁴

Enraíza aquí la exigencia normativa de espacios plenamente abiertos, de accesibilidad potencialmente universal, similares a los que configuraron las polis griegas con sus ágoras, es decir, esferas públicas, en que puedan mostrarse esa capacidad de la *distinción* y la genuina condición humana de la *pluralidad*.

¹² Cfr. Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution: Sex, Class, and Political Culture*, New haven, Yale University Press, 1989.

¹³ Cfr. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Orlando, Harvest Book-Harcourt Inc., 1978, pp. 19-40 / *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 43-64 (traducción al castellano de Carmen Corral y Fina Birulés).

¹⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 176 y 179 / *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 201 y 203 (traducción al castellano de Ramón Gil Novales).

Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir en pura contigüidad humana. [...] Debido a su inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición de la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública.¹⁵

Lo público es, entonces, para Arendt, en cierto sentido, sinónimo de lo mundano, términos ambos que, tal como los concibe la autora, remiten a su vez al ámbito de lo político.

[En segundo lugar,] el término "público" significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.¹⁶

Que este tipo de espacio mundano de lo público sea necesario para sentir que se realiza esa corroboración del existir intercorporal en las apariencias, no significa que haya existido ni que exista siempre, por eso es necesario reivindicarlo; pero tampoco es lo público lo único importante para el aparecer de las existencias carnales. Antes al contrario, por más que la publicidad sea, para Arendt, el espacio de la existencia auténtica, también la delimitación de una esfera de lo privado es correlativamente un contrapeso necesario, en un sentido, eso sí, que la propia reflexión y discusión en el ámbito público tendrán plantear y reformular, pero nunca eliminar, so pena de exponernos con ello a arruinar la doble correlación de corporalidad y mundanidad. Es esto último lo que Seyla Benhabib ha sabido esclarecer desde la perspectiva de los cuestionamientos feministas.

3. Relevancia normativa de la distinción público / privado a partir de la corporalidad

Frente a las críticas y dificultades de muchas feministas en relación con el pensamiento de Hannah Arendt, y en particular con su reafirmación de la distinción público/privado, por lo que ésta ha supuesto de adscripción tradi-

¹⁵ *Ibidem*, p. 180 / p. 204.

¹⁶ *Ibidem*, p. 52 / pp. 61s.

cionalmente indiscutida de las mujeres a las esferas de lo privado o lo doméstico, autoras como Françoise Collin o Seyla Benhabib han destacado en los planteamientos arendtianos precisamente lo que puede contribuir a una mejor comprensión de la fundamental relevancia normativa de la contraposición entre lo público y lo privado, también para las cuestiones que los feminismos pretenden plantear y poner en la agenda.

Benhabib ha subrayado con Arendt que, en efecto, hay cosas que por su propia índole piden quedar en lo reservado y otras que exigen ser desplegadas en lo público. La *privacidad* que Hannah Arendt considera necesaria no es la de una intimidad o subjetividad a-cósmica o a-mundana, encerrada narcisistamente sobre sí, ni la de un individuo propietario, desarraigado o abstracto, sino la necesidad de un cierto lugar o espacio propio en que poder cada cual estar consigo, un *hogar*, en el que cuidar y cultivar esas bases vitales de la existencia, sin las que no habría realmente un "quién" que saliera al espacio público¹⁷. Son los dos aspectos de la implicación cuerpo-mundo antes explicados, público y privado, los que tienen que tener su espacio para los cuerpos. Algo de esto se intuye que sugería el poeta al afirmar que "aquella desnudez extravió su sentido"...

De todo lo hasta aquí expuesto se desprenderían algunas consecuencias *prácticas*, ético-políticas, que para finalizar se enuncian como conclusiones. La condición carnal de las existencias sociales exige una continua reflexión crítica, ética, social y política sobre la delimitación entre lo público y lo privado y, conectada con ésta, una revalorización de la importancia pública de los ámbitos privados y domésticos, como ha destacado Seyla Benhabib:

Tras más de dos décadas de críticas a la dicotomía privado / público y el modo en que ésta ha servido para camuflar en el ámbito privado la violencia doméstica, los abusos a menores y la violación dentro del matrimonio, la teoría feminista contemporánea está entrando en una nueva fase de pensamiento sobre estos asuntos. *Se debe reconstruir el carácter binario de las esferas de lo público y lo privado, en vez de rechazarlo simplemente.* Desde el derecho al aborto a los debates sobre pornografía, desde las luchas de las parejas gays y lesbianas por la adopción y por ser reconocidas como 'parejas de

¹⁷ Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London / California, Thousand Oaks / SAGE Publications, 1996, pp. 213ss.

hecho' [*'domestic partnerships'*], se está tramando una afirmación renovada del valor de la esfera privada.¹⁸

Los ejemplos señalados por Benhabib son sólo parte de un amplio abanico de cuestiones sociopolíticas concretas implicadas en la encrucijada de la distinción público/privado, como exigencia normativa ínsita a la condición corporal carnal de las existencias sociales. Es la propia activación de la esfera pública de discusión, llevada a cabo por la reflexión crítica asociada a movimientos sociales como los feministas, la que pone de relieve la importancia de revisar los límites entre público y privado respecto a nuevas cuestiones. Por ejemplo, los trabajos domésticos y de cuidados (*care*), que precisamente conciernen a la corporalidad: cómo se reparten entre mujeres y hombres, o entre familia, mercado y Estado, qué valoración reciben, cómo afectaría su justo reconocimiento a una revisión de conceptos como la autonomía, el trabajo o la acción¹⁹.

En conclusión, ha de haber tanto esfera pública (espacio del libre aparecer y mostrarse en la distinción y la pluralidad) como esfera privada (espacio y lugar de lo propio), es fundamental la existencia de los dos polos que se contrapesen mutuamente, sin reducción del uno al otro. "Lo personal es político", sí; pero, por principio, ni todo es inmediatamente público, ni nada es incuestionablemente privado. Las esferas públicas son el terreno constante de debate y reconsideración de la propia distinción público/privado, en tanto que el ámbito privado es la garantía de que alguna forma de diferenciación entre publicidad y privacidad es necesaria para existencias corporales cuyo aparecer se enraíza en una vida que es, distinta e inseparablemente, vida animal y personal, *vita activa* que se manifiesta y se realiza por la labor, el trabajo y la acción.

¹⁸ *Ibidem*, p. 214. Traducción y cursivas mías.

¹⁹ Cfr. Joan Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, London, Routledge, 1993; Patricia Paperman / Sandra Laugier (ed^{as}.), *Le souci des autres, étique et politique du care*, Paris, EHESS, 2005; Marlène Jouan / Sandra Laugier (ed^{as}.), *Comment penser l'autonomie? Entre compétences et dépendances*, Paris, P.U.F., 2009; *Cuadernos de Relaciones Laborales*, vol. 26, 2 (2008): monográfico de María Jesús Miranda / M^a Teresa Martín Palomo / Matxalen Legarreta (ed^{as}) sobre "Domesticación del trabajo".

