

Tú, invisible lector, tienes cara de buena persona. O tal vez no. ¿Cara de listo? O puede que cara de pocos amigos. Quizá cara de caballo, o de paloma. Pero en todo caso, tienes cara, eso seguro. Y eso es como tener un texto en la frente, un texto que se está escribiendo y reescribiendo constantemente, un texto que, no se sabe cómo, todos los que te miran saben leer con mayor o menor acierto. Por muy bien vestido que estés, estás desnudo, amigo. Y vives entre miles y miles de seres desnudos de cuello para arriba, en una curiosa comunidad de rostros que se *leen* mutuamente, que se comunican, se conocen o se intuyen más allá –o más acá– del elaborado artefacto de sus palabras...

Este libro nace de una fascinación.

Una fascinación por la idea de que el carácter moral de una persona pueda *revelarse* mediante signos corporales y, especialmente, faciales. Es decir, por eso que podríamos llamar el “efecto Dorian Gray”. Lo más significativo de la historia de Wilde no es el desdoblamiento de Dorian en el retrato (al fin y al cabo, la literatura del siglo XIX está repleta de ese tipo de tramas), sino el hecho de que la disipación y la abyección crecientes en la vida del hermoso joven se vayan plasmando en su verdadero rostro (en este caso, el del retrato), que poco a poco va convirtiéndose en monstruoso. Al final, el interior y el exterior terminan asimilándose, de manera que el segundo resulta el perfecto reflejo del primero.

Una fascinación que se extiende a todas las formas no lingüísticas de la moralidad, a la información no verbal que transmitimos e interpretamos en el en-

cuentro cara a cara. Una fascinación, en definitiva, por las diferentes formas históricas y culturales que toma la idea metafísica –profundamente arraigada– de que la *cara es el espejo del alma*.

Ciertamente, el alma es una idea demasiado abstracta, que exige algún tipo de materialización, de concreción, de localización. La idea de correspondencia entre *cuerpo y alma* parece lógica: el alma se haría *visible* en el cuerpo, y especialmente en su parte más expuesta, más pública, más desnuda, más expresiva: el rostro. Así, el alma (el espíritu, la esencia de lo que somos, lo que nos constituye como seres singulares, únicos y valiosos) pasaría de invisible a visible, de espiritual a físico, de interior a exterior, de ignoto a cognoscible.

Por supuesto, son muchas las disciplinas que abordan esta cuestión de un modo u otro. Al fin y al cabo, hablamos de identidad, de alteridad, de comunicación interpersonal. ¿Y a qué otra cosa se dedican la antropología, la sociología, la psicología y el resto de las ciencias humanas, así como una parte fundamental de la filosofía? Sin embargo, hasta donde yo sé o he podido estudiar, *una historia moral del rostro* tal como aquí se ensaya resulta novedosa y atípica. Y ello porque he intentado integrar lo más interesante de todas esas fuentes que generalmente no suelen mezclarse –de la historia del espejo y del retrato a la psicología social, de la historia de la fisionomía a las relaciones entre belleza y bondad, de la teoría de la empatía a la metafísica de Levinas, etcétera–, sin perder de vista el hilo que, a mi juicio, las une. Ese hilo, o esa mirada, proviene de la filosofía moral y de la historia de las ideas morales, y consiste en el trenzado de algunas preguntas de pulso ético, estético, metafísico y epistemológico, como las que deja entrever este breve desglose de las materias del libro:

La primera parte se pregunta por la pertinencia de esa creencia de la cara como “el espejo del alma” y por la necesidad metafísica que resuena en esa afirmación de la unidad entre ser y parecer, entre interior y exterior. Analiza el desarrollo etimológico que lleva de “rostro” a “persona” y extrae de esa historia algunas preguntas referidas tanto a la *lectura* del rostro de los otros, como a la *lectura* del propio rostro. La reflexividad que provoca esta última lectura queda plasmada en la historia del espejo y también, en cierta medida, en la historia de los retratos y autorretratos. Finalmente, el acercamiento a la sociedad contemporánea de la imagen, con su inmenso “bosque de espejos”, genera la cuestión de la multidifusión de los rostros y los problemas de identidad que lleva aparejados.

La segunda parte aborda la historia de la fisionomía, el intento sistemático de *descifrar* los rostros, un deseo casi tan viejo como la humanidad. Repasa

sus hitos tanto en su vertiente de arte adivinatoria, que trata de entender las características del rostro en cuanto signos del destino que determina la trayectoria vital de la persona, como en su dimensión de supuesta ciencia que relaciona los rasgos faciales con una teoría del carácter y que se funde más tarde con distintas ramas de la psicología.

La tercera parte sigue preguntándose por la *visibilidad* de los distintos valores en el rostro y, especialmente, por el papel determinante de la belleza, al ser el principal valor –en comparación con los de bien y verdad, con los que forma una trinidad clásica– directamente asequible a los sentidos. Analiza así el juicio moral que se esconde tras los juicios estéticos referidos a personas, y estudia la interpretación que ha solido darse a los casos de incongruencia (apariciencia desagradable e interior virtuoso, y viceversa).

La cuarta parte, por último, se centra en las relaciones cara a cara, en el juego de miradas y contramiradas que compone nuestra interacción social. Desarrolla la idea de que sólo asignamos un rostro (entendido como aquello que nos singulariza como personas) a aquellos seres que consideramos *semejantes*, y dotados, por tanto, de dignidad. Cualquier sistema totalitario elabora, por eso mismo, mecanismos para borrar o deshumanizar los rostros que quiere aniquilar. Frente a ello se alza, entre otras, la voz de Emmanuel Levinas, que eleva por primera vez el rostro (del otro) a categoría filosófica y a origen de la ética. El libro concluye discutiendo las aportaciones levinasianas y esbozando los fundamentos de una *ética del rostro*.

Estas inquietudes mías se han ido perfilando a lo largo de bastantes años, años cuajados de lecturas y conversaciones sobre las potencias y las impotencias del rostro, años en los que he recibido pistas, sugerencias e ideas de mucha gente. A todos ellos quiero mostrar ahora mi gratitud. Agradezco especialmente la atenta lectura del manuscrito que llevaron a cabo Aurelio Arteta y Julio César Gutiérrez, y las valiosas y pacientes observaciones que me hicieron, mejorando mucho, sin duda, mi borrador. Agradezco también al resto de compañeros de nuestro Seminario de Filosofía Moral y Política (en la Universidad del País Vasco), Antonio Casado, Juan Berraondo, Álvaro Moreno y Esteban Antxustegi, por sus estimulantes discusiones. Y por supuesto, a todos mis familiares y amigos, por sus rostros llenos de afecto.

I

EL ROSTRO: ¿ESPEJO DEL ALMA?

1. LA UNIDAD ENTRE *SER* Y *PARECER*

Yo *tengo* un rostro, o sería más exacto decir que yo *soy* un rostro.

Con la cara efectuamos la más cotidiana de las metonimias: tomamos una parte por el todo, es decir, la cara *por* la persona. En mi documento de identidad aparece una foto: ésa soy yo; en el espejo ovalado del baño aparece una cara: ésa soy yo. Se supone que tengo un cuerpo completo, una espalda, una maquinaria de órganos, pero eso es superfluo; se supone que tengo una biografía, una retahíla de actos y omisiones que han ido formando mi lugar en el mundo, pero eso también es un añadido: la de la foto, la del espejo ovalado *soy yo*. El rostro me *representa*, me guste o no.

Y es que la persona en su integridad —eso que antes se decía *en cuerpo y alma*— se concentra o se contrae en la cara. Actuamos como si ahí estuviera condensado, abreviado, sugerido todo lo que somos, desde nuestra irrepetible individualidad hasta nuestra pertenencia a algún conjunto de seres; a la especie humana, en último término. Así que más te vale llevarte bien con tu cara, aceptarla, decir: “Sí, éste soy yo”, o bien “Esto es lo que soy”. No tendrás más remedio que adaptarte a ella, apechugar, claudicar, *reconocerte*, como te reconocen todos los demás.

La conjunción entre *ser* y *parecer* es una de las columnas vertebrales de toda la docta tradición metafísica, si bien sus desconcertantes disyunciones no han sido menos estudiadas. Éstas son también una experiencia habitual en el trato humano, y el refranero popular está cuajado de estas sabias advertencias: “Las apariencias engañan”, “Lobo con piel de cordero”, “Demonio con cara de ángel”, etcétera. Del mismo modo, la sentencia latina clásica *In facie legitur homo*,

“En la cara se lee al hombre”, viene contrastada por aquella otra de Juvenal: *Fronti nulla fides*, algo así como “No hay que fiarse del rostro”.

Pero este tipo de advertencias, en sus versiones cultas o populares, en última instancia no hacen sino confirmar cuál es la tendencia general: fiarse de las apariencias. Y es que parece lógico creer que hay, que *debe haber*, una continuidad entre interior e exterior, es decir, entre *ser y parecer*. Necesitamos creer que lo espiritual y lo material están unidos, que lo uno moldea lo otro en su movimiento, en su devenir. Necesitamos creer que, en general, el aspecto exterior (y especialmente, el rostro, nuestra parte más expuesta y expresiva) delata, revela el ser interior, el ser *verdadero*. Si no lo creyéramos así, si pensáramos que ambas cosas –exterior e interior, físico y psíquico– no tienen nada que ver entre sí, que no hay ninguna correspondencia entre ambas, aceptaríamos un estado de cosas esquizofrénico. Pero es que la experiencia cotidiana nos lo confirma por lo general: la apariencia exterior, y especialmente la cara, y en especial los ojos, son una ventana, un teleobjetivo hacia el interior, hacia las verdaderas intenciones, deseos y pensamientos de esa persona.

Cuando los hechos nos desmienten la primera impresión que, de manera más o menos instintiva, hemos obtenido de una persona (por ejemplo, basándonos en que tiene “cara de buena persona”), solemos achacarlo o bien a un error de apreciación, es decir, a nuestra mala *lectura*, o bien a su capacidad de disimulo y engaño facial, a que esa persona tiene “dos caras”. En ese segundo caso, elaboramos ya un juicio negativo sobre ese sujeto, e interpretamos esa doble faz como una perversión del principio general del rostro como fuente fundamental de información no lingüística sobre las intenciones y la identidad –sobre la moralidad, al fin y al cabo– del sujeto.

Es decir, excepto en el caso de los actores, en los que apreciamos sobremedida y aplaudimos que finjan y que *presten* sus caras a los personajes (pero siempre y cuando sepamos que están *actuando*, que no es sino un engaño consentido por parte del espectador), por un lado, y en el caso de las situaciones sociales en que, por civismo o cortesía, se requiere poner *buena cara*, una *cara neutra* o una *cara de circunstancias*, y en el que por tanto se valora que sepamos poner la cara que se considera diplomáticamente adecuada para la ocasión (casos culturalmente tipificados de disimulo o inatención social), por otro, todos tendemos a reprobar el *engaño facial*. Incluso la mera *opacidad facial*, la rigidez expresiva del rostro, debida al extremo autocontrol gestual de la persona impenetrable o, en casos extremos, a la enfermedad del Parkinson, crea una gran in-

comodidad a la gente que se enfrenta a ese semblante amurallado, y que tiende a presumir en la persona una correlativa pobreza emocional.

Porque probablemente muchos no aceptarán –al menos sin comprensibles reservas– que la cara sea el *espejo del alma*. Sin embargo, casi todos reconocerán que expresa los *estados anímicos*. Curioso, ¿verdad? No reflejaría el *ser* del alma, pero sí sus *estares* momentáneos, pasajeros, móviles. Alguien podría señalar que, en algunas personas, ni siquiera refleja los estados anímicos. Puede ser el caso de algunas patologías, como el Parkinson, el síndrome de Möbius u otros casos de parálisis facial. También es hasta cierto punto el caso de los flemáticos que acabamos de mencionar, los impasibles que han domado su musculatura facial para que permanezca en sus mínimos, para que transmita la menor información posible. Esas caras opacas existen, ciertamente, pero éstas también transmiten, como mínimo, el mensaje de que su dueño hace uso de un considerable autocontrol. Las personas con gran expresividad facial, por el contrario, suelen ser más sociables, más dispuestas a compartir los vaivenes de sus estados anímicos, sus pensamientos o deseos con sus interlocutores. En cualquier caso, la cuestión es que toda cara ofrece mucha información, información que, en la mayoría de las ocasiones, entendemos de manera instintiva, sin verbalizarlo siquiera en el flujo de nuestros pensamientos.

Por supuesto, no olvidamos que la principal forma de exteriorización del *alma* entendida en este sentido moral es a través de las acciones y a través de la verbalización. Sin embargo, las palabras y los hechos no bastan. O, en todo caso, son una materialización demasiado extendida en el tiempo, demasiado profusa, para poder ser aprehendida de un *solo vistazo*, y más cuando nos encontramos ante personas desconocidas o poco conocidas. El hecho cierto, que tanto la antropología como la psicología pueden confirmar, es que todos los humanos tendemos a hacer una *lectura* de los rostros ajenos como si fueran la *síntesis*, el retrato o el espejo de su portador, como si nos transmitieran de antemano la información que el despliegue de sus acciones y sus palabras en el tiempo no hará sino confirmar. El rostro corresponde a una unidad visual, se nos aparece como un *texto* más o menos fijo, más o menos sólido, singular y singularizante, y tendemos instintivamente –con mayor o menor pericia– a *leerlo*. Se trata de una lectura que podemos adjetivar como psicológica, como moral, como estética, como metafísica.

Es decir, la tendencia a *leer* los rostros es una inclinación natural, universal, que sin lugar a dudas vendrá de nuestros orígenes: nuestros primeros antepa-

sados necesitaban saber de quién se podían fiar y de quién no. Como nos sigue ocurriendo a nosotros, claro está. El hecho de que el ser humano se hiciera bípedo facilitó los encuentros cara a cara donde las miradas se cruzan y se hablan. De hecho, la hipótesis antropogenética en la que coinciden los expertos es que nuestro rostro se hizo lampiño, perdió la pelambreira característica de otros homínidos y simios, para que los otros pudieran leer en él. Porque las caras lisas amplían enormemente el *vocabulario* facial, hacen más claros, sutiles y variados los mensajes: facilitan el camino para las criaturas hipersociales que somos. Como resume Peter Sloterdijk, “por la apertura del rostro –más que por la cerebralización o la formación de la mano– el hombre se convirtió en un animal abierto al mundo o, lo que importa más aquí, abierto al prójimo”.¹ El caso es que los humanos poseemos más músculos faciales que ningún otro animal sobre la tierra: veintidós en cada lado. Y ello nos lleva a la impresionante capacidad de generar más de 10.000 expresiones faciales,² es decir, a la posibilidad de transmitir a nuestros congéneres una información de una variedad y una sutileza expresiva extraordinarias.

Nuestra habilidad para comprender esas expresiones y, más importante aún, para hacer juicios y predicciones de actuación de más largo aliento basándonos en los rasgos faciales (y corporales) y en la forma de mirar de la persona que tenemos enfrente, es fruto de una tendencia instintiva y universal, de clara utilidad evolutiva. De hecho, en la mayoría de las lenguas existe una expresión del estilo de “Se lo he visto en la cara” o “en los ojos”, o también “Lo lleva escrito en la cara” o “en la frente”. La metáfora de la lectura es, de hecho, una de las más usuales a la hora de referirnos al *desciframiento* del rostro. Así que todos a diario “vemos” o “leemos” el carácter, el estado anímico, las intenciones, el pensamiento en muchos rostros que tenemos delante. Incluso cuando nos miramos en el espejo. Pero esa historia, la del momento autorreflexivo que supone enfrentarse con el propio rostro en el espejo, es cronológicamente muy posterior a la de enfrentarnos a las caras de los demás. Los espejos de total nitidez no empezaron a generalizarse hasta el siglo XIX; en cambio, ese primer *espejo* que son los ojos de los demás, esa comunidad interfacial, sí que es consustancial al género humano desde sus orígenes. A lo largo de este libro se quiere proponer una reflexión sobre ambas lecturas y, sobre todo, sobre el fondo *moral* de ambas lecturas: la de los otros, la propia. Una reflexión sobre la creen-

¹ Sloterdijk, 2003: 157.

² Ekman, 2004: 32.

cia generalizada en que, para decirlo con las doctas palabras de Cicerón: *Imago animi vultus, indices oculi* (“La cara es el espejo del alma, y los ojos, sus delatores”).

Pero ¿todavía con la dicotomía cuerpo/alma?

Para empezar, ¿no es anacrónico, obsoleto, hablar hoy en día de *alma*? Como ha analizado recientemente Laura Bossi,¹ en los albores del tercer milenio casi nadie habla del alma (nombrándola así, al menos). Los poetas y escritores la mencionan menos que nunca, los psicólogos y psicoanalistas ni nombran lo que fue su objeto de estudio, y no digamos los médicos y el resto de los científicos. Para los filósofos es ya historia. Incluso los teólogos parecen molestos con la palabra; de hecho, hay diccionarios de teología cristiana donde ni siquiera está recogida. Ahora las denominaciones más frecuentes para lo que tradicionalmente se ha llamado *alma* son “psique”, “mente”, “conciencia”, o expresiones como “aparato psíquico”, “centro de identidad”, “autoidentidad”, etcétera, que difícilmente pueden abarcar todo lo que la noción clásica de alma reunía (“la vida y el pensamiento, la muerte y la inmortalidad, el amor y la razón”).²

El debate sobre la forma en que se relacionan cuerpo y alma lleva desarrollándose durante milenios y tradicionalmente ha tenido esa denominación (cuerpo/alma). Al menos hasta la época contemporánea, en la que ciertamente es más habitual hablar del problema cuerpo/mente o, más recientemente, cerebro/mente. Pero mientras “mente” o “psique” son términos por completo secularizados, propios del lenguaje científico, aséptico, avalorativo, “alma” remite a una concepción moral, espiritual (a menudo a una concepción religiosa, aunque no de forma necesaria) y, sobre todo, singularizante de la persona: se entiende como aquello que la hace única, valiosa. En el presente ensayo, seguiremos por ello utilizando la noción tradicional junto a sus múltiples versiones modernas.

Una vieja discusión, sí. Si cuerpo y alma son dos sustancias de todo punto diferentes, ¿cómo es que una puede influir o modelar a la otra? Ése es problema al que se han enfrentado todas las soluciones dualistas, desde la tradición órfica y platónica a la cartesiana. Las soluciones monistas, sin embargo, no de-

¹ Bossi, 2008.

² Bossi, 2008: 459.

jan de suscitar interrogantes de dificultad similar. De los dos posibles tipos de monismo (el materialista, que niega la existencia del alma inmaterial, y el espiritualista, que ve en lo somático la manifestación exterior de la realidad única espiritual), el que más fuerza tiene actualmente es, sin duda, el primero. Son hoy numerosos los científicos que identifican la “mente” con el cerebro, describiendo los procesos cognitivos y sensitivos como meras actividades del sistema nervioso. Reducir los procesos mentales a procesos cerebrales no termina, sin embargo, de ser muy explicativo. Sigue latiendo ahí un fondo misterioso que se resiste a las teorías monistas no menos que a las dualistas.

Realmente, una solución como la aristotélica-tomista, que escapa a la estricta dicotomía dualismo-monismo, parece encajar mejor en el asunto que nos ocupa. Según la teoría aristotélica, el alma es la que da *forma* al cuerpo, que es pura *materia*. Es decir, el cuerpo no es más que potencia –puede ser de una manera u otra– que tiene que ser determinada (pasar de la potencia al acto, tomar una forma concreta) por el alma. Ninguna de las dos sustancias, ni cuerpo ni alma, es completa en sí misma, sino que se complementan; de modo que, para Aristóteles, no puede existir la una sin la otra, y ambas perecen a la vez. La versión cristiana de esta teoría, de la mano de Santo Tomás, supondrá un cambio decisivo, aunque mantendrá la idea fundamental: el alma *da forma* al cuerpo, lo anima y lo individualiza, sí, pero ahora aparece como una sustancia que sobrevive al cuerpo, es decir, una sustancia incorruptible e inmortal que se separa de la materia corporal a la hora de la muerte.

Si bien en la tradición cristiana esta visión sigue siendo fundamental, en la modernidad laica ha primado el dualismo que reinstaura con vigor Descartes en el siglo XVII. Cuerpo y alma serían dos sustancias completas, diferentes y separadas. El primero sería pura extensión (*res extensa*) y se movería por causas meramente mecánicas, mientras el alma –a partir de ahora, más bien la *mente*, o más en concreto, la *conciencia*– sería puro pensamiento (*res cogitans*). Esa visión ha llevado, entre otras cosas, a un tratamiento médico-científico mecanicista del cuerpo y a una visión de la razón y el pensamiento como absolutamente *desencarnados* y *despersonalizados*.

Sin duda, la modulación cartesiana ha tenido una influencia decisiva en este tema, si bien el siglo XX se caracteriza también por la consistencia de las voces que le han hecho frente, tanto desde el ámbito de las ciencias como desde el campo de la filosofía. En el ámbito médico, cada vez viene siendo más común el intento de superar esa tradición dualista, definiendo al hombre como una

unidad psicofísica, percibiéndolo en su integridad, sin fragmentarlo en parcelas físicas o psíquicas. En el campo filosófico, por otro lado, se han desarrollado corrientes que han puesto en solfa la tradición racionalista del pensamiento *desencarnado*, pura abstracción sin anclaje en la corporalidad situada y concreta.

La principal de esas corrientes ha sido la de la fenomenología y la filosofía existencial que, en la primera mitad del siglo XX, con autores como Marcel, Sartre o, sobre todo, Merleau-Ponty (a los que habría que añadir también Ortega y Gasset), *corrigieron* a los grandes mentores como Husserl o Heidegger (y, por supuesto, al mismo Descartes), subrayando la *corporalidad* de la existencia humana. Estos autores pasaron de pensar el cuerpo como objeto o exterioridad mecánica a pensar el cuerpo subjetivo, el cuerpo *propio*, el cuerpo fenomenológico o vivencial (lo que Ortega llama el “intracuerpo”). Esa experiencia del propio cuerpo mostraría, según Marcel, la fusión o indistinción entre el cuerpo y el yo, hasta el punto de que sería más exacto decir yo *soy* mi cuerpo que yo *tengo* un cuerpo.

Con la mirada fenomenológica-existencialista, Sartre pretende superar los dualismos clásicos, especialmente los de interior/ exterior, ser/ parecer, esencia/ apariencia. El ser de un existente no sería sino lo que el existente *parece*, el conjunto de sus manifestaciones o fenómenos; su apariencia no ocultaría su esencia, sino que la revelaría: sería la propia esencia. Sartre integra en este análisis la reflexión sobre el cuerpo. Entre las distinciones que ensaya, nos interesan especialmente las que nos muestran como “ser-mirante”, al tiempo que “ser-mirado”, pues las relaciones humanas —y nuestra concepción del cuerpo propio y del cuerpo del otro— están basadas en este juego de miradas y contramiradas. Y ahí resulta totalmente imposible delimitar dónde termina el cuerpo y dónde empieza el alma: “El ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo. Análogamente, el ser-para-otro es íntegramente cuerpo; no hay *fenómenos psíquicos* que hayan de unirse a un cuerpo; no hay nada *detrás* del cuerpo, sino que el cuerpo es íntegramente *psíquico*”.¹ El cuerpo ajeno no se nos desvela originariamente como el cuerpo de la anatomía o la fisiología, sino por entero como un “objeto psíquico”. Así, “el carácter del prójimo se da inmediatamente a la intuición como conjunto sintético”, lo que no significa que podamos describirlo enseguida. Requerirá tiempo y esfuerzo interpretar lo que vemos. “Pero, de todos modos, no

¹ Sartre, (1943) 1982: 456.

se trata sino de explicitar y organizar, con vistas a la previsión y la acción, el contenido de nuestra intuición primera. Es, sin duda alguna, lo que quieren decir quienes repiten que *la primera impresión no engaña*. Desde el primer encuentro, en efecto, el prójimo se da íntegra e inmediatamente, sin velo ni misterio. Llegar a conocer es, en este caso, comprender, desarrollar y apreciar.”¹

Bebiendo de las mismas fuentes, además de la psicología de la forma y de otras ciencias, es Merleau-Ponty quien elabora de manera más sistemática la idea de que la existencia humana es una existencia *encarnada*. No le interesa el cuerpo objetivo del que se ocupa el médico (*Körper*), sino el cuerpo fenoménico, el que todos sentimos y somos (*Leib*, según la distinción en alemán). Merleau también parte de la crítica a los dualismos tradicionales, sobre todo los derivados de la influencia de Descartes, quien convierte el cuerpo viviente “en un exterior sin interior”, y la subjetividad “en un interior sin exterior, en un espectador imparcial”.² La experiencia nos demuestra, en cambio, todo lo contrario. “Los motivos psicológicos y las ocasiones corpóreas pueden entrelazarse porque no se da ni un solo movimiento de un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto de las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado cuando menos su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas... La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto; el otro, el sujeto. Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia.”³ Es imposible tener la experiencia de la interioridad o la exterioridad *puras*, pues vivimos su entrelazamiento continuo. Así, “el cuerpo no es un objeto. Por la misma razón, la consciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa”.⁴

Con Merleau-Ponty, es el cuerpo –y no la mente, a la manera de Descartes– el sujeto de la percepción. Somos conciencia, sí, pero conciencia corporal, mundana, encarnada, situada, temporal. La conciencia, el cuerpo y el mundo aparecen en una primera percepción como absolutamente entrelazados; será, en todo caso, una reflexión posterior la que los distinga. El individuo, más que poseer o manejar un cuerpo, es cuerpo, es “carne vidente-visible”, “tangible y

¹ Sartre, (1943) 1982: 519-520.

² Merleau-Ponty, (1945) 1994: 77.

³ Merleau-Ponty, 1994: 107.

⁴ Merleau-Ponty, 1994: 215.

tangente”. Lo que significa también que el cuerpo expresa o hace visible eso que la tradición viene llamando “alma”. Desde ese punto de partida, desde la percepción de nuestro propio cuerpo fenomenológico y el de los demás, Merleau pretende superar los dualismos clásicos, e incluso aquellos nuevos, como los inaugurados por Sartre (su distinción del “en-sí” y el “para-sí”).

Pero estos pensadores no son los únicos que apuntan en esta dirección. Veinte años antes que Sartre o Merleau-Ponty, Ortega ya había rechazado, a su vez, la distinción cuerpo-alma o, mejor dicho, la supuesta opacidad del cuerpo respecto del alma. La persona toda, afirma Ortega, “se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. Sus fronteras son indiscernibles como lo es el límite del rojo y del anaranjado en la serie del espectro: el uno termina dentro del otro”.¹ Así, “nuestro cuerpo desnuda nuestra alma, la anuncia y la va gritando por el mundo”. Y concluye: “El cuerpo humano tiene una función de representar un alma; por eso, mirarlo es más bien interpretarlo. El cuerpo humano es lo que es y, además, significa lo que él no es: un alma. La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido”.²

Todos estos filósofos, sin embargo, no prestan especial atención al rostro. Es notorio, y más si nos atenemos a los ejemplos que ponen, que ese “significar” del cuerpo al que aluden es, principalmente, un “significar” del rostro, y que por muy “expresivo” que pueda ser el cuerpo en su conjunto (y lo es), es el rostro, y la mirada, el espacio donde esa expresividad y ese “significado” se condensan de manera más palmaria. Sus intentos por superar la dicotomía tradicional cuerpo/alma se pueden ver, por lo tanto, como una respuesta indirecta al tópico de que la cara es el espejo del alma, pero no porque mezcle alma y rostro, sino justamente porque los separa. Así lo afirma, por ejemplo, Rafael Sánchez Ferlosio: “La cara pertenece al alma misma, forma parte de ella”. La cara es, “como parte del alma, su lugar de aparición en tanto que sujeto específicamente social”.³

Pero el rostro sigue siendo un tema filosóficamente poco tratado en la actualidad.⁴ Y ello a pesar de la influencia de otro filósofo, Emmanuel Levinas,

¹ Ortega, (1924) 1983: 453

² Ortega, (1925) 1983: 580.

³ Sánchez Ferlosio, 2000: 35.

⁴ De hecho, las principales monografías existentes sobre el rostro no son estrictamente filosóficas. Las más destacables, a mi juicio, son las siguientes: desde un punto de vista antropológico-sociológico, Le Bre-

quien –alimentado en gran parte por esas mismas fuentes fenomenológicas– puso, ya en la década de 1960, al rostro en el centro de sus preocupaciones filosóficas y éticas. Como veremos al profundizar en su teoría, en la cuarta parte de este libro, se trata de una fascinante noción metafísica del rostro del otro, de los otros. Pero Levinas no ofrece una vía de reflexión sobre el *propio* rostro, ni incorpora otras aportaciones psicológicas, sociológicas, antropológicas o estéticas que aquí, en cambio, sí querríamos integrar.

Y es en estas páginas aquí intentamos perseguir los entresijos de un doble conocimiento: el conocimiento de sí y el de los otros, y ambos suelen pasar por un encuentro con el rostro, el propio, el ajeno. Tenemos, por un lado, una relación de *reciprocidad*: en el cara a cara, me veo en los ojos del otro que, a su vez, se ve en el espejo de los míos; por otro lado, una relación de *reflexión*: en el espejo donde me miro, veo un rostro que se dice *mío*, que me contempla e interroga. Una y otra lectura de rostros son determinantes para responder a la pregunta, a la *inevitable pregunta*: ¿quién soy yo?, o ¿quién eres tú, vosotros, nosotros, ellos? *Yo* corresponde a un rostro. *Tú* corresponde a otro rostro. Inmediatamente, la noción de rostro nos remite a la de *identidad*, tanto si nos referimos al rostro propio (y entonces la relacionamos con una historia de la subjetividad, la introspección o la conciencia), como si nos referimos al rostro de los demás (alteridad, reciprocidad, comunicación interpersonal...).

Leer el rostro de los otros: reciprocidad, alteridad, predictibilidad

Si por comodidad seguimos afirmando que “la cara es el espejo del alma”, hay que añadir que es, desde luego, un espejo *para* los demás. Es como si la naturaleza hubiera pensado que, para vivir, para convivir, necesitamos conocer el rostro de los otros con los que interactuamos... pero no necesariamente el propio. Un rostro es, ante todo, algo situado delante de la mirada de otro; un algo que es un *alguien*, puesto que puede responder a la mirada que se le dirige con

ton, 2003; desde un punto de vista generalista, incorporando aportaciones de diferentes fuentes científicas y antropológicas, MacNeill, 1999; desde el punto de vista histórico, centrándose en el control de las expresiones en la Europa de los siglos XVI-XIX, Courtine/Haroche, 1988; desde el punto de vista de la psicología social evolucionista, Zebrowitz, 1997; desde el punto de vista de la neurofisiología y las patologías asociadas al rostro, Cole, 1999; desde el punto de vista de la historia de la fisionomía, Magli, 1995; desde un punto de vista multidisciplinar, como recopilación de artículos de interés sobre el rostro, Chaliel (ed.), 1994. El presente libro espera integrar lo más interesante de todas estas aportaciones, entre otras.

otra mirada. Y en ese juego de miradas y contramiradas, en ese exponernos a la *lectura* mutua, consiste primeramente la interacción social. Como afirma el neurofisiólogo Jonathan Cole, es característica de nuestra especie “esa necesidad compulsiva de mirarnos a la cara. Ello revela el deseo innato de adentrarnos en la mente de los demás y nuestra condición de seres sociales, que puede haber sido la causa del salto evolutivo con respecto a los demás primates”¹.

Y es que siempre hemos necesitado poder fiarnos de nuestro interlocutor, de las personas con las que interactuamos y de las que depende en mayor o menor grado nuestra seguridad, nuestra supervivencia, nuestro bienestar. El futuro es un territorio desconocido, potencialmente peligroso, al que hay que enviar una avanzadilla para que lo explore, o bien tiene que ser adelantado, siquiera insinuado o sugerido, por una avanzadilla de *signos* que él nos envíe. De la misma manera que inventamos telescopios para acercar lo lejano en el espacio, necesitamos una fórmula que nos adelante el tiempo futuro. Miniaturizado, esquematizado, pincelado: es necesario una cartografía del porvenir. A escala individual, doméstica, íntima, ésa es la lectura del rostro de los otros: un test de fiabilidad, de predictibilidad. Necesitamos estar lo más preparados posible ante lo que nos espera, administrar nuestra confianza y nuestra desconfianza en un terreno sólido, en una geografía de alta probabilidad. Ensayar, siquiera inconscientemente, formas de alivio ante lo desconocido, hipótesis cognitivas tranquilizadoras. Eso es lo que hacemos frente al otro: recoger un *plus* de información de su fisonomía, de sus gestos, de su mirada, que complete o anticipe sus palabras o sus actos.

De todas las cualidades faciales podemos extraer algún tipo de conocimiento. Tanto de las estructurales (la forma de la cabeza, la localización de los ojos, la nariz, etcétera), como de las dinámicas (la mímica o el movimiento muscular, los cambios de coloración, la dirección de la mirada, etcétera) y de las artificiales (estilo de peinado, maquillaje, gafas, etcétera). Desde la psicología evolutiva, se nos resume así el conjunto de informaciones que somos capaces de interpretar del rostro de la persona que tenemos enfrente: “A través de asociaciones innatas, aprendizaje preparado evolutivamente, y aprendizaje cultural específico, esas cualidades faciales pueden revelar los atributos personales estables del sexo, la raza y la identidad; los atributos rápidamente cambiables de la emoción; y los atributos más lentamente cambiables de la edad y del estado físico y mental. Detectar cada uno de estos atributos es importante para la con-

¹ Cole, 1999: 352.

ducta adaptativa, tanto para la supervivencia de la especie como para los fines individuales”.¹

En la cara reconocemos fácilmente el sexo, la pertenencia familiar y racial, y la edad aproximada del sujeto. Se trata de una habilidad que se desarrolla muy pronto en los niños. La capacidad para descifrar de inmediato las emociones que comunican las expresiones faciales es igualmente temprana, al menos las que se consideran emociones básicas (alegría, miedo, sorpresa, ira, tristeza, disgusto y desprecio). Las ventajas evolutivas del desarrollo de estas habilidades están claras, así como de las que nos llevan a reconocer –al menos a grandes rasgos– el estado físico, psicológico e intelectual de la persona que tenemos enfrente. Cuando decimos a alguien que “no tiene buena cara”, es que hemos detectado en él algún trastorno de salud. Las enfermedades graves son claramente visibles en la *facies*, y también lo son muchos problemas menores de salud (los labios pálidos pueden indicar anemia; las mejillas granadas, fiebre; la palidez extrema, baja presión sanguínea, etcétera).

En cuanto a la salud mental, no es que las pequeñas alteraciones psicológicas sean claramente visibles en el rostro, pero las patologías mayores al menos sí suelen serlo. Y lo mismo cabe decir respecto a la aptitud intelectual. Aunque las variaciones de inteligencia del *ratio* normal no las detectemos por lo general con mucha precisión, algunas formas de retraso mental vienen acompañadas de una apariencia facial distintiva. Es claro en los casos de síndrome de Down, de los retrasos mentales que producen o bien microcefalia o bien hidrocefalia, etcétera. De hecho, parece ser que la mayoría de anomalías genéticas dejan marcas faciales, aunque en algunos casos sean sólo anomalías físicas menores difíciles de detectar, tales como ojos muy espaciados, circunferencia de la cabeza atípica u orejas asimétricas.

Además de toda esta información sobre la salud física y psíquica, a través del rostro también obtenemos información sobre el carácter de esa persona. En general todos tendemos a creer que personas de apariencia similar comparten también semejanzas psíquicas. Igualmente, la gente cuya apariencia facial se desvía mucho del promedio (con ojos muy abiertos o labios extremadamente finos, por ejemplo) es percibida como de rasgos de personalidad mucho más extremos que aquella que tiene una fisonomía media. De la misma manera que la apariencia transmite el carácter, también la estabilidad en la apariencia faci-

¹ Zebrowitz, 1997: 14. El conjunto de datos que vienen a continuación también provienen de la misma obra. Repasaremos más detenidamente la teoría de Zebrowitz en el último apartado de la segunda parte.

lita la percepción de un carácter constante. Como sabemos bien, un cambio de *look* se interpreta como un cambio de actitud, de modo que los que quieren pasar página y empezar de nuevo suelen cambiar su apariencia, además de su comportamiento.

¿Cómo desarrollamos esa peculiar habilidad de leer rostros? Normalmente, somos incapaces de articular con claridad las bases de nuestros juicios: “Tiene algo en los ojos que le hace parecer inteligente”, “Hay algo en él que...”. A lo largo del ensayo irán apareciendo algunas de las claves que nos pueden llevar a ser más conscientes del fundamento —o la falta de fundamento— de estos juicios que hacemos sin cesar. Pero ahora preguntémonos qué ocurre cuando, en lugar de enfrentarnos a los rostros ajenos, nos enfrentamos al propio. ¿Qué lee uno en su propio rostro?

Leer mi rostro: reflexión, introspección, conciencia

Si “la cara es el espejo del alma”, cuando nos miramos en un espejo, entonces es un espejo que se refleja en otro espejo. Porque cuando uno se mira en el espejo la primera persona se convierte en tercera persona. La misma etimología del verbo “reflejar” muestra la trascendencia de este hecho. *Reflectere*: “enviar hacia atrás”, “reflejar”, “reflexionar/meditar”. Las “reflexiones” en el pensamiento y en el espejo se designan, así, con la misma palabra. El *desdoblamiento* en el espejo (o antes, en el reflejo del agua, o incluso la propia sombra) crea a mucha gente —en un momento u otro de su existencia— extrañeza e inquietud. Porque el rostro, eso que continuamente exponemos y ofrecemos a los otros, la parte del cuerpo más conocida y la más importante, la que más nos identifica, sólo podemos verlo a través de un intermediario: el espejo, la luna de los escaparates, la fotografía, el video.

Teniendo en cuenta que estos intermediarios son bastante tardíos en la historia, debemos recordar que durante su mayor parte la humanidad ha vivido sin la posibilidad de practicar ese *giro autorreflexivo*. A pesar de que la interacción con las personas más cercanas y familiares ofrece una especie de espejo lateral, donde uno puede entrever una imagen de sí mismo, no resulta suficiente para que pueda desarrollarse lo que Sloterdijk denomina la “identidad facial del yo”.¹ Para que ello ocurra hace falta un espacio subjetivo que haga posible

¹ Sloterdijk, 2003: 194, así como las citas siguientes.

la autoobservación, la mirada escrutadora dirigida a uno mismo: “La identidad facial del yo, como posibilidad de tener un rostro propio coincide, así, con aquella reconstrucción del espacio subjetivo que se produjo con la invención estoica del individuo como alguien que ha de valerse por sí mismo”. Esa capacidad de mirarse e interrogarse a sí mismo estaría relacionada, por tanto, con la historia del individualismo. Con ello comienza, continúa Sloterdijk, “la historia del ser humano que quiere y debe poder *estar solo*. Los particulares en el régimen individualista se convierten en sujetos puntuales que han caído en manos del poder del espejo, es decir, de la función reflectiva, autocomplaciente”.

No es ninguna casualidad que la sociedad individualista occidental y la proliferación de espejos nítidos y de todos los medios tecnológicos que facilitan la producción de “espejos congelantes” (la fotografía, el video, el cine) hayan venido de la mano. Tampoco parece casual que en una sociedad de la imagen como la nuestra, rodeada de espejos por todas partes, casi en todas las habitaciones, en los escaparates, en el interior de los comercios, en los centros de trabajo, en los ascensores, etcétera (sin contar con todos los cristales o metales que hacen de semi-espejos), la cuestión de la propia identidad sea prioritaria y, en tantas ocasiones, fuente de desasosiego.

Efectivamente, sabemos que la identidad de los sujetos contemporáneos es complicada, plural, ambigua. A menudo, así sentimos también la nuestra propia. Sin embargo, el rostro sigue siendo un texto único (si bien con una infinidad de variantes expresivas). Y, en gran medida, es un *representante* que *no* hemos elegido. Persiste, por tanto, ese cúmulo de contradicciones. No podemos evitar juzgar y seguir juzgando a los demás según sus apariencias; no podemos dejar de creer que hay una continuidad entre su ser exterior y su ser interior y que tenemos los instrumentos y la experiencia suficientes para descifrar esa relación; no podemos dejar de sentir que, en la gran mayoría de los casos, las fisonomías (y los cuerpos) transmiten muchísima información sobre esa persona, y a menudo más veraz (por más incontrolada y natural) que la que dejan percibir sus palabras o sus actos... y, sin embargo, enfrentados a nuestro propio rostro ante el espejo, la fotografía o la pantalla, con frecuencia nos sentimos *traicionados*, *extrañados*, es decir, convertidos en extraños a esa cara que nos representa ante el resto del mundo.

De hecho, en nuestras sociedades occidentales son pocas las personas que aceptan y aman sin ambigüedad su rostro, las que en algún momento no se sientan turbadas ante su fisonomía. En muchos casos pareciera como si la cara fue-

ra una máscara maldita, “que esconde a cada uno el rostro interior infinitamente más seductor, que nos extrañamos de que no aparezca jamás”.¹ Es como si el hombre, cuando se mira en un espejo o una fotografía, comparase su imagen visible, la que le contempla a él, con la imagen invisible e ideal que sin duda piensa que le correspondería. Al parecer todos pensamos que nos mereceríamos un rostro mejor...

“Nuestra cara es aquello con lo que más tenemos que ver, pero de lo que menos hablamos. A veces, hablar de ella nos espanta. La cara es una autobiografía sintética con la cual nos presentamos en todas las ocasiones, sabiendo que nos exponemos a una indagación que pasa por ella.” Son palabras del retratista y caricaturista Tullio Pericoli,² que ofrece un claro ejemplo de ese desasosiego al relatar su idea de realizar una serie de entrevistas a amigos suyos, personas famosas y rostros conocidos por el público. Su intención era hacer que “hablasen de sus rostros, que los leyesen y analizaran. Al final haría unos retratos que saldrían como de un juego a cuatro manos y en los cuales se verían las intervenciones de los interesados”. Pensó una detallada lista de preguntas del tipo: “¿Qué es lo que se te ocurre, en primer lugar, cuando piensas en tu cara? ¿Qué detalle? ¿Qué particularidad? ¿Por qué? ¿Cómo ha cambiado, y qué parte o qué aspectos encuentras que han cambiado más desde que eras pequeño hasta hoy?... ¿De qué época o de qué años te gustaría seguir teniendo la cara?”, etcétera.

Pero el proyecto fracasó. “Intenté interrogar a tres o cuatro personas. Reaccionaron positivamente a la propuesta de diálogo y del retrato. Pero después, en un momento posterior, está muy claro que se lo volvieron a pensar. Tal vez ante las preguntas se dieron cuenta de lo importante que era su cara y lo determinante que era en su vida. Tal vez descubrieron la gran importancia que tenía y la poca que le habían dado. Tal vez advirtieron el lazo estrechísimo que había entre su yo, su interioridad y la superficialidad de su rostro. Tuve la impresión de que querían escapar de sus caras, de la relación con sus caras, fuera la que fuese. Se sustrajeron a la responsabilidad de ser coautores y cómplices de su propio retrato. Con razón, en el fondo. Era como si se hubiesen visto obligados a una sesión de psicoanálisis sin haber elegido al analista y sin haber decidido someterse al análisis. El juego corría el riesgo de volverse perverso.”

¹ Le Breton, 2003: 173.

² Pericoli, 2006: 65 y ss.

Este breve repaso a esas dos clases de *lectura* de rostros nos enfrenta ya a una larga serie de preguntas. Es claro que ensayar una *historia moral del rostro* supone una forma alternativa (y complementaria) de pensar la subjetividad y la alteridad, y de meditar sobre la identidad. Un paseo por las entrañas etimológicas de la palabra nos proporcionará una nueva y sugerente visión sobre la complejidad del tema que nos ocupa.

2. DE LA CARA A LA PERSONA: UNA HISTORIA ETIMOLÓGICA

Rostro, máscara, rol, personaje, persona... Todos estos conceptos están entrelazados si nos atenemos a su pasado etimológico. Empecemos con el término clásico griego para rostro, *prosopon*, que literalmente significa “lo que está delante de la mirada de otros”. Lo más curioso para nosotros es que el término designa, al mismo tiempo, la máscara (tanto la máscara escénica como la ritual). Es decir, los griegos carecían de un término específico para diferenciar lingüísticamente la cara de la careta, como tampoco las distinguían iconográficamente (en las representaciones de los vasos griegos no aparece ninguna demarcación entre rostro y máscara).¹

Para entender esa indistinción de *prosopon*, hemos de tener en cuenta que la cultura griega es, como todas las culturas tradicionales, una cultura del cara a cara, de la exterioridad, una cultura del honor y la vergüenza. Al individuo se le aprehende desde fuera, por la mirada que los otros le dirigen. De modo que el rostro es un espejo del alma, sí, pero siempre *para los otros*. No tiene en sí la función de esconder; por el contrario, es el revelador de las emociones, de los pensamientos, del carácter. A pesar de los intentos de Platón para prevenir sobre las confusiones entre ser y apariencia, lo cierto es que en la cultura griega no se palpa esa oposición; al revés, la apariencia revela el ser, *es el ser*. Y el conocimiento de sí pasa necesariamente por esa reciprocidad: es en los espejos laterales de los otros, de los semejantes, donde uno se *ve* y se percibe con una identidad determinada. De hecho, en los textos clásicos griegos, *prosopon* aparece casi siempre referido a otro –*tu* rostro o *su* rostro–; los casos de primera persona, de reflexividad, son excepcionales.

¹ Cfr. Frontisi-Ducroux, 1995, como en los párrafos siguientes. Éste es el mayor estudio sobre los usos del *prosopon* en la antigua Grecia. Un anticipo en Frontisi-Ducroux, 1992. Y buenos resúmenes comentados de sus aportaciones en Magli, 1995, y Vernant, 2002.