

Sobre la dicotomía cuerpo-alma

Belén Altuna

El rostro, espejo del alma

Cicerón lo dijo a su docta manera: *imago animi vultus, indices oculi*, y la tradición no ha cesado de repetirlo: la cara es el espejo del alma (y los ojos, sus delatores). Por muchas objeciones que puedan realizarse a una afirmación como ésta, lo cierto es que parece responder a una profunda necesidad metafísica. 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, 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 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*.

Esa tendencia a *leer* los rostros es una inclinación natural, universal, que sin lugar a dudas vendrá de nuestros orígenes: nuestros primeros antepasados necesitaban saber de quién se podían fiar y de quién no. Como nos sigue ocurriendo a nosotros, por supuesto. 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, en definitiva, el camino para las criaturas hipersociales que somos.

Alguien podrá objetar que de ahí no se deriva que la cara sea el *espejo del alma*. Tendrá que reconocer, no obstante, que sí tiene una impresionante capacidad plástica para expresar los *estados anímicos*. Curioso, ¿verdad? No reflejaría el *ser* del alma, pero sí sus *estares* momentáneos, pasajeros, móviles. Se puede admitir, por tanto, que sabemos *leer* el semblante que en cada momento adquiere un rostro, expresando una u otra emoción, pero no aceptar que esa traducción física del *alma* vaya más allá, proyectando una visión esencialista de lo que somos cada uno de nosotros. Sin embargo, lo cierto es que con frecuencia todos tendemos a realizar algo más que una mera lectura patognómica del semblante (de sus rasgos móviles, de su mímica y de su gestualidad), y más allá de imaginar lo que esa persona siente o piensa en ese momento determinado, inferimos rasgos caracterológicos de largo alcance. Lo hacemos, además, extrayendo información de todas las cualidades faciales (y corporales), no sólo de las patognómicas o dinámicas (la mímica, los cambios de coloración, la dirección de la mirada, etc.), sino también de las estructurales (la forma de los ojos, de la nariz, del mentón, etc.) y de las artificiales (estilo de peinado, maquillaje, gafas, etc.).

Se trata de una habilidad que tradicionalmente se ha denominado “fisiognomía natural”. Así lo han llamado especialmente quienes la han contrapuesto a la supuesta *ciencia* de la *fisiognomía*, definida por el Diccionario de la Real Academia Española como “el estudio del carácter a

través del aspecto físico y, sobre todo, a través de la fisonomía del individuo”. El caso es que, si bien en esa vertiente pseudocientífica y sistemática es más desconocida, la “fisiognomía natural” o instintiva es una práctica muy extendida. De hecho, en la mayoría de las lenguas existe una expresión del estilo de “lo lleva escrito en la cara” o “en la frente”. La metáfora de la lectura es una de las más usuales a la hora de referirnos al *desciframiento* del rostro; también, simplemente, la metáfora de la visión: “se lo he visto en la cara”. Y bien, ¿qué es lo que vemos o leemos en el rostro de los otros (y en el propio, en ese momento autorreflexivo del espejo)? ¿Cómo es posible que cualidades internas como las emociones, los deseos, las intenciones, o rasgos de carácter como la bondad, la generosidad o la crueldad se hagan visibles en las facciones y en las expresiones del rostro? ¿Sigue siendo válida la división cuerpo/alma a la hora de explicar fenómenos como éste?

¿Todavía con la dicotomía cuerpo/alma?

Sin duda, algunos juzgarán que dicha oposición está ya fuera de lugar o que, en todo caso, el término “alma” está ya obsoleto. La cuestión es que esta discusión lleva desarrollándose durante milenios y, tradicionalmente, con esa denominación (cuerpo/alma). Al menos hasta la época moderna y contemporánea, en la que, efectivamente, es más habitual hablar del problema cuerpo/mente o, más recientemente, cerebro/mente. Lo mental o lo psíquico son hoy las denominaciones más frecuentes de lo que antes –siempre– se ha llamado ‘alma’. Pero mientras “mente” o “psique” son términos absolutamente secularizados, propios del lenguaje científico, “alma” puede seguir remitiendo a una concepción religiosa, si bien no necesariamente, pues es también usual su uso secularizado, tal como se utiliza por ejemplo en el presente artículo. La opción por el uso de ‘alma’ se justifica por su sentido moral (e individualizante) del que carecen ‘psique’ o ‘mente’, frutos del positivismo científico aséptico, avalorativo.

Una vieja discusión, sí. Si cuerpo y alma son dos sustancias totalmente diferentes, ¿cómo es que puede uno influir o modelar al otro? 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 dejan de tejer interrogantes de dificultad similar. De las dos posibles tipos de monismo (el materialista, que niega la existencia del alma inmaterial, y el espiritualista, que ve en lo somático el modo exterior de manifestarse la realidad única espiritual), el que más fuerza tiene actualmente es, sin duda, el primero. Son hoy numerosos los que identifican la “mente” con el cerebro, describiendo los procesos cognitivos y sensitivos como meras actividades del sistema nervioso (desde los conductistas Watson y Skinner a los filósofos de la mente Ryle, Hempel o Churchland). Pero reducir los procesos mentales a procesos cerebrales no termina de ser muy explicativo. Ahí sigue latiendo 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 hilemórfica 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 este hilemorfismo, 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, lo cierto es que en la modernidad laica ha primado el dualismo que reinstaura con vigor Descartes en el s. 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 enclaustrarlo 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 llamará 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 basa-

das en este juego de miradas y contramiradas. Y resulta definitivamente imposible delimitar ahí el cuerpo del 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 enteramente 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 en seguida. Requerirá tiempo y esfuerzo interpretar lo que vemos. “Pero, de todos modos, no se trata sino de explicitar y organizar, con vistas a la previsión y a 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”².

Bebiendo de las mismas fuentes, además de la psicología de la forma y de otras ciencias, es Merleau-Ponty quien elabora de forma 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”³. 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

¹ Sartre, J.P., *El ser y la nada* (1943), *Obras Completas III*, Aguilar, Madrid, 1982, p. 456.

² *Ibid.*, pp. 519-520.

³ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción* (1945), Península, Barcelona, 1994, p. 77.

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”.⁴ 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”⁵.

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 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-Ponty pretende superar así los dualismos clásicos, e incluso aquellos nuevos, como los inaugurados por Sartre (su distinción del “en-sí” y el “para-sí”)⁶.

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

⁴ *Ibíd.*, p. 107.

⁵ *Ibíd.*, p. 215.

⁶ Tiene, claro, más diferencias fundamentales con Sartre. Principalmente, el hecho de que Merleau-Ponty no acepta la teoría sartreana de que el cuerpo del otro sea objetivado, cosificado, por mi mirada, y desarrolla, por consiguiente, una teoría diferente de la subjetividad y la intersubjetividad, dada y aprehendida de manera inmediata en la intercorporalidad.

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”⁷. 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”⁸.

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”⁹.

Más allá de la discusión cuerpo/alma: el rostro según Levinas

Pero el rostro sigue siendo un tema filosóficamente poco tratado en la actualidad. Y ello a pesar de la influencia de otro filósofo, Emmanuel Levinas, 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. En realidad, ha sido el primer filósofo en la historia en

⁷ Ortega, J., “Vitalidad, alma, espíritu” (1924), *Obras Completas II*, Madrid, 1983, p. 453.

⁸ Ortega, J., “La expresión, fenómeno cósmico” (1925), *Obras Completas II*, Madrid, 1983, p. 580.

⁹ Sánchez Ferlosio, R., *El alma y la vergüenza*, Destino, Barcelona, 2000, p. 35.

utilizar el *rostro* como categoría central, y ello en el marco de una teoría metafísica sobre el “sentido” de la ética, lo que en su caso corresponde a un intento de fundamentación de la misma. Ese “sentido” vendría dado del rostro del otro, de los otros, como fuente heterónoma de moralidad.

Ahora bien, es necesario aclarar en seguida que la forma de concebir el rostro que tiene Levinas no se aviene en absoluto a la presentación que hemos hecho de la cara como espejo del alma. La antítesis entre ser y parecer, entre cuerpo y alma, entre exterior e interior, entre oculto y descubier-to, no tienen lugar en la metafísica del rostro levinasiano: ese rostro, ese encuentro cara a cara del que habla sería previo a todas esas diferenciaciones. Por eso, nuestra primera percepción del rostro del otro sería, según él, totalmente anti-fisiognómica. Esto es, en ese sentido primario, el rostro no identifica (no reconoce o clasifica dentro de una identidad determinada a esa persona): es puro anonimato, pura aparición, epifanía de un ser único, Infinito, pero no de una identidad definida. ¿Cómo se explica tal cosa?

La noción de rostro es central en Levinas porque “significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser”¹⁰. El rostro supone la “presentación del ente como ente”. Pero ¿a quién se le presenta? No a uno mismo. A fin de cuentas, la invención y difusión de espejos o de nítidas superficies reflectantes es un acontecimiento tardío en la historia; en primer lugar, y principalmente, nuestro rostro está expuesto *para* los otros, es *para* los otros, como el rostro de los otros es *para* nosotros. Y bien, según Levinas, en el cara a cara, el rostro del otro se nos presenta como una “conmoción”, nos despierta *moralmente* —a nuestro pesar, pues nos incomoda, nos *saca* de nuestra plácida *mismitad*—.

Ello ocurre en el ámbito de la “proximidad”, cuando se produce un “encuentro ético con un rostro”, como lo llama Levinas. Pero ese encuentro implica, de alguna forma, *no ver* el rostro. Es decir, no atender a *quién* es su portador, cuáles son sus circunstancias vitales, su apariencia física, su belleza o su fealdad. Significa no verlo tampoco como una ventana —más o menos abierta, transparente u opaca— de su interior, de su *alma*, ni como un compendio de su carácter. Todo ello, todas esas características que forman

¹⁰ Levinas, E., *Totalidad e Infinito* (1961), Sígueme, Salamanca, 1999, p. 75.

lo que denominamos la identidad de una persona, todo lo que suele englobarse en la respuesta a la pregunta *¿quién es?* o *¿quién eres?* de una manera personalizada, y lo que en nuestra interacción cotidiana solemos *leer* en gran medida en los rostros de los demás, en su apariencia o en su forma de expresarse, en definitiva, todo lo que el otro parece, hace o dice no constituiría el *significado* del rostro del otro, en el sentido ético que le da Levinas.

Todo eso sería como ver los rostros vestidos, los rostros como máscaras, los rostros velados y distorsionados por nuestros anteojos culturales, por nuestros prejuicios y estereotipos. Todos los mecanismos de percepción que normalmente resumimos bajo la noción de *visión* están conceptualizados, tematizados; son una inmensa máquina de clasificación. Frente a ello, Levinas repite en todas sus obras: el rostro está desnudo, está desnudo, está desnudo. “El acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!” Y continúa: “El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un ‘personaje’: se es profesor de la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es ‘visto’. Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá”¹¹. Efectivamente, ese rostro no se “vería”, pero se “oiría”: “El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo *sentido* consiste en decir: ‘No matarás’”¹².

Puede decirse tal vez que para Levinas el rostro no es “espejo del alma”, sino que es el *alma misma*, como todo el cuerpo sería el alma misma, es decir, aquello donde se trasluce “toda la debilidad, toda la mor-

¹¹ Levinas, E., *Ética e Infinito* (1982), Visor, Madrid, 1991, pp. 79-80.

¹² *Ibid.*, p. 81.

talidad, la mortalidad desnuda y desarmada del otro”¹³, al tiempo que deja percibir toda su grandeza, no menos que su desamparo. El rostro sería, en resumen, aquello que en el encuentro ético cara a cara con el otro nos *habla*, nos saca de nuestro ensimismamiento, nos hace percibir al otro como ser singular, único, inabarcable, *infinito*.

En definitiva, en el breve recorrido de estas páginas hemos podido esbozar diferentes formas de concebir el rostro en relación a la milenaria discusión cuerpo-alma: desde la concepción habitual, que lo percibe como fuente de identidad y de información caracterológica, a la concepción metafísica levinasiana, que lo percibe como origen de la moralidad. Junto con el dualismo –de tantas maneras revocado– cuerpo-alma, resultan correlativamente cuestionados los dualismos interior-exterior, ser-parecer, esencia-apariencia. Ahora bien, y una vez más, su crítica filosófica no significa que en el habla cotidiana no sigan siendo dicotomías vigentes y vigorosas: para el común de los mortales, la cara sigue siendo espejo –más o menos claro, más o menos empañado– del alma...

¹³ Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991), Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 280.