

**EL CUERPO, EL ROSTRO Y LA IDENTIDAD DEL YO.
APUNTES SOBRE LA CORPORALIDAD HUMANA
EN UN TIEMPO DE TRANSFORMACIONES**

The Body, the Face and the Identity of Self.

Notes on Human Corporality
in a Time of Transformations

Víctor Hugo Palacios, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Perú

Correo electrónico: vpalacios@usat.edu.pe

Recepción: 12/10/2018

Aceptación: 30/4/2019

Resumen

El cuerpo ha sido continuo objeto de la hostilidad intelectual y la preocupación social. Merleau-Ponty defendió su prioridad en la comprensión del yo frente al racionalismo. Sin embargo, nuestro tiempo vuelve hoy más imprecisos y arbitrarios sus rasgos al someterlos a los requerimientos productivos y mudables del consumo y la virtualidad digital, poniendo en cuestión la identidad del yo. El rostro sufre especialmente esta conmoción en el umbral de una sociedad poshumanista. Este trabajo recoge unas reflexiones filosóficas unidas a consideraciones sociológicas e interdisciplinarias en busca de una comprensión amplia del cuerpo como lugar esencial de la individualidad.

Palabras clave: cuerpo, rostro, ser humano, identidad, sociedad, consumismo, virtualidad digital.

Abstract

The body has been a permanent object of intellectual hostility and social concern. Merleau-Ponty defended its priority in the understanding of the self versus rationalism. However, our time makes its features more imprecise and arbitrary when subjects to the productive and changing requirements of the consumerism and digital virtuality, questioning the identity of the self. The face especially suffers this commotion on the threshold of a posthumanist society. This work includes some philosophical reflections linked to sociological and interdisciplinary considerations, in search of a broad understanding of the body as an essential place of individuality.

Keywords: body, face, human being, identity, society, consumerism, digital virtuality

Introducción

En un tiempo remoto, el humano era apenas un ser encorvado y rústico cuyas ásperas manos aún no acariciaban, y cuyos labios secos no pronunciaban palabras. Dentro de otro tiempo menos lejano nuestro cuerpo dispondrá de refinadas prótesis sensoriales y dispositivos microscópicos multifuncionales. Hordas de *neandertales* y *homo sapiens* se disputan nuestros genes, al tiempo que la ilimitada tecnología de una sociedad poshumanista perturba nuestros sueños. En definitiva, no siempre hemos sido el *hombre de Vitruvio* que Da Vinci dibujó en un momento de la historia significativo. Es muy probable que tampoco sigamos siéndolo.

Las condiciones planteadas por la naturaleza *líquida* de la vida de consumo (Zygmunt Bauman), la inaptitud para la espera y el rechazo de lo distinto (Byung Chul-Han), así como las nuevas formas de soledad en la sociedad urbana e hipertecnológica (David Le Breton), remueven los contornos de la identidad personal al tocar la visibilidad del cuerpo y problematizar la relación que sostenemos con él.

Este trabajo es parte de un estudio mayor sobre la corporalidad humana, propuesto desde una perspectiva interdisciplinaria atenta a las aportaciones de las fuentes artísticas, como corresponde a un tema en que la pura disquisición lógico-metafísica resulta limitada para abordar una realidad compleja, tangible y fluctuante.

Dividida en dos partes, la primera dedicada a la corporalidad en general, y la segunda al rostro y la identidad personal, esta exposición sigue un procedimiento analítico-propositivo que recurre a la lectura de fuentes documentales, su análisis y la formulación de argumentos y propuestas interpretativas. Asimismo, a la observación de algunos hechos relevantes se unen referencias históricas que se estiman pertinentes.

No tengo un cuerpo, soy cuerpo

Dice Michel Henry: no *tengo* un cuerpo, “*soy mi cuerpo*”.¹ Creer que lo tengo es separarlo de mí, situarlo en la distancia disponible de la propiedad. Desde luego, nadie dice ‘tomo mi mano para escribir’ o ‘muevo mis pies para caminar’, sino más bien ‘escribo’ o ‘camino’. Si mi cuerpo fuera propiedad, se tornaría un objeto susceptible de expropiación. “No vivimos en nuestros cuerpos —escribe el arquitecto y pensador Juhani Pallasmaa—, sino que somos constituciones corporales en nosotros mismos. La

¹ Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (Salamanca: Sígueme, 2007), 269.

corporeidad no es una experiencia secundaria; la existencia humana es fundamentalmente un estado corporal”.²

El amor humano tiende, en todas sus formas, a la aproximación, el abrazo y la caricia. Cuando una madre acuna entre sus brazos el cuerpo rollizo y tibio de su bebé — insinuando una nostalgia prenatal—, no distingue facetas o dimensiones, únicamente ve a su hijo, un ser que no es sólo cuerpo, pero al que no es posible cuidar y querer si no es por medio del tacto, el aliento y el calor.

Es interesante que en Occidente el cumpleaños conmemora el aniversario del nacimiento y no el de la concepción. A efectos legales y sociales, nacer cuenta más que empezar a existir en la penumbra materna; no obstante, los adelantos jurídicos que extienden ciertos derechos al no nato. El alumbramiento —hermosa palabra— es una aparición ante los demás, pues sólo un ser visible y señalable —pequeño y débil, pero provisto de una expresividad precoz, que es su primera defensa entre los adultos— puede ser al fin reconocido, vestido y recibido en el espacio común. Incluso designado con un nombre y registrado en los despachos públicos.

Sin embargo, aun cuando el cuerpo humano sea también un objeto localizado y medible, sometido a las leyes de la materia y expuesto a una mirada científica y médica, mi cuerpo, “tal cual es para mí”, no se limita a ser “algo en medio del mundo”.³ Más que pensar en la relación que tengo con él, que ya supondría una exterioridad, el cuerpo es el sustrato de todas mis relaciones, incluso las que trazo conmigo mismo. Las primeras sensaciones del bebé, por ejemplo, tienen que ver con el hambre, el placer, el dolor, el frío o el calor, antes que con una conciencia de sí mismo. “Siento, luego existo”, podría decirse, contradiciendo a Descartes.

Dice Emmanuel Mounier: por mi cuerpo estoy expuesto “a mí mismo, al mundo, a los otros”, y “escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento”; asimismo, “por su envejecimiento me enseña la duración”, y “por su muerte me enfrenta con la eternidad”.⁴

² Juhani Pallasmaa, *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura* (Barcelona: Gustavo Gili, 2012), 8-9.

³ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica* (Buenos Aires: Losada, 1998), 386.

⁴ Citado en Juan Manuel Burgos, *Antropología: Una guía para la existencia* (Madrid: Palabra, 2003), 69.

A propósito, es interesante el testimonio del poeta Alfred Edward Housman, quien describe la poesía como una actividad “más física que intelectual”.⁵ Si un verso acude a mi mente, explica, mi piel se eriza y un estremecimiento recorre mi espina dorsal; otras veces incluso siento “un agarrotamiento de la garganta y la aparición de agua en los ojos”.⁶

Platón, por el contrario, creía que la carne era el calabozo del espíritu⁷ y Descartes, una sustancia distinta del yo pensante cuya existencia era necesario demostrar.⁸ Dos modos de argumentar la inmortalidad absolviendo al alma de la suerte del mezquino bulto que la intercepta. Pero también dos modos equivalentes de fomentar una grave negligencia de la Tierra y la corporalidad.

Teorías que no fueron aire sobrevolando el suelo de la historia. En el *contemptus mundi* medieval, la mirada apuntando al cielo en la certeza de la fugacidad de lo terreno —“este cuerpo antes muriente que viviente”, decía san Agustín—⁹, el cuerpo era lo temido y repudiado, lo experimentado no sin culpa. Bajo el mecanicismo de la ciencia moderna y el ímpetu de la industria, el cuerpo fue una pieza más en el armazón de la maquinaria.¹⁰ Bajo el régimen del mercado, es una máscara sujeta a estándares arbitrarios y mudables.¹¹ Sin la menor duda, en nuestro tiempo las ansiedades del consumo, el exceso de atención y la descarnada rivalidad laboral y social han abierto una relación conflictiva con el cuerpo.

Evocando su encierro intelectual en una ciudad populosa como la Ámsterdam de inicios del XVI, Descartes declaró haber vivido allí “tan retirado y solitario como en los desiertos más apartados”.¹² Frente a la seguridad con que el autor del *Discurso del método* afirmó la presencia de ideas innatas que justificaban el prescindir del otro,

⁵ Joseph Campbell, *Las máscaras de dios. Mitología primitiva, vol. I* (Girona: Atalanta, 2017), 74.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Platón, *Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 2000), 43.

⁸ René Descartes, *Discurso del método* (Madrid: Tecnos, 1999), 46-47.

⁹ San Agustín, *La ciudad de Dios* (Madrid: Editorial Católica BAC, 1988), 18.

¹⁰ Lewis Mumford, *El pentágono del poder. El mito de la máquina II* (Logroño: Pepitas de Calabaza, 2011), 161-162.

¹¹ David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002), 159-160.

¹² Descartes, *Discurso del método*, 43.

Merleau-Ponty negó la existencia de verdades en un “interior humano”. Es más, “no hay hombre interior, el hombre está en el mundo” y “es en el mundo que se conoce”.¹³

No obstante la inherencia natural, e incluso multicultural, de los esquemas dualistas con que enfrentamos la descripción del mundo y de nosotros mismos, según las observaciones de Philippe Descola,¹⁴ históricamente la marcha hacia la afirmación rotunda del individuo en la Europa moderna acentuó el dualismo racionalista de cuño cartesiano, que comportaba la relación interior-exterior y, por extensión, privado-público y materia-espíritu, como la contraposición de dos dimensiones irreconciliables e incomunicadas.

Según David Le Breton, en las sociedades no modernas el yo no es un ser frente al mundo y el cuerpo no está separado del paisaje, al punto que la idea de persona es inconcebible en la creencia de que “otros principios participan de su fundación”.¹⁵ Le Breton cita el ejemplo de los canacos de la isla de Nueva Caledonia, en Oceanía, para quienes el universo cubre el cuerpo entrelazándolo con la vegetación. De hecho, el cuerpo es “otra forma vegetal” y el vegetal “una extensión natural del cuerpo”.¹⁶

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Península, 1997), 11.

¹⁴ “La conciencia de una separación entre un yo interno y un yo físico no carece de fundamentos en la vida cotidiana, hecho que parecen confirmar, por otra parte, trabajos recientes en el ámbito de la psicología evolutiva, que ven en esa intuición dualista una característica innata de los seres humanos. Otra muestra de la universalidad de la partición entre lo físico y lo moral es la presencia de huellas lingüísticas de ella en todas las culturas cuya descripción nos resulta accesible. Al parecer, todas las lenguas distinguen, en efecto, entre un plano de la interioridad y un plano de la fisicalidad dentro de cierta clase de organismos, cualesquiera que sean, por otra parte, la extensión dada a esa clase y la manera en que se vierten aquellos planos — generalmente por ‘alma’ y ‘cuerpo’— en el idioma de los observadores occidentales”. Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 187.

¹⁵ Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 23 y 25.

¹⁶ *Ibid.*, 17. Continúa Le Breton: “en la cosmogonía canaca cada hombre sabe de qué árbol de la selva procede cada uno de sus antepasados. El árbol simboliza la pertenencia al grupo y arraiga al hombre a la tierra y a sus antepasados al atribuirle un lugar especial dentro de la naturaleza, fundido con los innumerables árboles que pueblan la selva. Cuando nace un niño, donde se entierra un cordón umbilical se planta un retoño que poco a poco se hace más firme y crece a medida que el niño madura. En seguida comprendemos que la noción occidental de persona no tiene ninguna consistencia en la sociedad melanesia. Si el cuerpo está ligado al universo vegetal, no existen fronteras entre los vivos y los muertos. La muerte no se concibe como una forma de aniquilamiento sino que marca el acceso a otra forma de existencia en la que el difunto puede tomar el lugar de un animal, árbol o espíritu [...] cada sujeto existe sólo por su relación con los demás. El hombre es sólo un reflejo. Obtiene su espesor, su consistencia, de la suma de vínculos con sus compañeros”. *Ibidem.*

Podría achacarse a esta población melanesia la casi inexistencia de la tecnología de cualquier ciudad de Occidente. En su descargo se diría que desconocen también los destrozos y la aflicción que este progreso ha traído consigo.

En la contraposición entre el *yo* y el *no-yo* de la naturaleza, ajeno y amenazante, el dualismo deduce que todo lo terrestre, incluido el cuerpo, no nos duele ni concierne. De ahí las licencias para una actuación industrial despótica e ilimitada, como la que ya ha tenido lugar de modo tal vez irreparable. Una lección que las mentalidades premodernas proporcionan a la conciencia culposa de Occidente es justamente la conveniencia de recuperar un sentido de respeto, misterio y reverencia de la Tierra. Y del cuerpo, también.

Expresividad e identidad del cuerpo

Aparte el estímulo de la diversidad de culturas y miradas, tomado el cuerpo como hecho individual, la singularidad de su presencia y su desenvolvimiento es desde luego fascinante. En sus movimientos bruscos o coherentes, en sus distintas e infinitas posiciones, el cuerpo entero es una expresión; un signo que atrae y se lee. De continuo, el físico comunica un acontecimiento, una actitud, un modo de ser; a la inversa, no es posible decir ni pensar nada sin recolocar la columna vertebral, utilizar los talones, encender los ojos y dejar las manos ir a su aire.

Cada reflexión, afecto o acción llegan al instante al último extremo de la anatomía, sin que medie una intención. Por ejemplo, el teatro exige al actor olvidar, en cierta medida, que su cuerpo ha de transmitir y cuidar una impresión específica. Es el actor el que debe sentir o vivir en presente cada escena, lo que será suficiente para que el cuerpo no acompañe sino encarne lo que ocurre al personaje. Tomo a mi favor las palabras de Wittgenstein: “el cuerpo humano es la mejor figura del alma humana”.¹⁷

Asimismo, el cuerpo se dota con el paso del tiempo de una identidad personal que es la confluencia de diversas variables que podrían agruparse así, el cuerpo es *natural*; resultado de la mezcla genética, el curso de la gestación y el medio geográfico (el clima, la topografía, etc.). Es natural lo que en nosotros no es procurado por la sociedad o la libertad individual, es decir, todas las modificaciones provenientes de la espontaneidad —maravillosa— del óvulo fecundado, los estados de su entorno materno

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Madrid: Gredos, 2015), 391.

y los de su primera exterioridad (la sexualidad es parte del cuerpo *natural*, desde luego, pero su complejidad, así como la imposibilidad de desligarla de la cultura, exigen un tratamiento diferenciado.)

En lo que atañe a la genética, cada cuerpo es ya la reunión de diversas muchedumbres. Los tejidos del yo son también tejidos de caminos, migraciones, acuerdos, gustos y conversaciones. Toda clase de rechazo del otro es primero un repudio del ser que ya somos, sin contar aún con que la pluralidad se multiplica al hablar de la lengua, las costumbres y los valores que abastecen la identidad del yo. De cualquier manera, puesto que el cuerpo natural lleva consigo rastros de la sociedad, queda pronto esclarecido que las distintas dimensiones del cuerpo que se empiezan a enumerar se intersectan y coposibilitan.

El cuerpo es también *socio-cultural*: influido y configurado por las formas que la colectividad en que se nace y crece ha asumido como propiamente humanas. La familia, la educación, el arte, la economía y la moda que varían durante cada vida personal. Aun el apareamiento que decide la herencia genética suele seguir los criterios sociales, estéticos y religiosos que deciden lo que es bello y preferible en la mujer y en el varón dentro de cada colectividad.

El cuerpo es, además, *intencionado*: producto de la intervención premeditada y personal. Los hábitos de estar y andar, el vestido, el maquillaje, la ejercitación, la higiene, la dieta, los tatuajes, las cirugías, etcétera. Al respecto, es decisiva la imagen que cada uno tiene de sí, pues ella rige cómo caminamos, hablamos, nos movemos y componemos nuestra apariencia. Se trata, por cierto, de una dimensión sensible en la adolescencia y claramente exacerbada en la sociedad del siglo XXI.

Los cuerpos *intencionado* y *socio-cultural* se entrelazan también en el sentido de que la persona toma de su entorno o de los entornos que le son accesibles —a través de Internet, por ejemplo— los parámetros y ejemplos que adopta, modifica o contesta. La diferencia entre una y otra dimensión procede de la voluntariedad consciente del cuerpo *intencionado*.

En cuarto lugar el cuerpo es también *biográfico*: su identidad recoge el recorrido de la persona que ha ido asentando actitudes, ademanes y maneras que se pronuncian sobre y bajo la piel a partir de experiencias, conocimientos, percances de salud, emociones, pensamientos y relaciones con los demás y con el mundo. Jamás la alegría o la tristeza ocurren sólo mentalmente, sino en una carne a la que la frecuencia de los

estados de ánimo imprime sus pliegues y contracciones. A partir de cierta edad somos responsables de nuestra cara.

En el siglo XIX, la frenología de Franz Joseph Gall afirmó que la disposición de las partes del cerebro permitía deducir las tendencias de la conducta personal; poco después, la criminología de Cesare Lombroso añadió que la potencialidad delictiva se podía rastrear en la forma del cráneo y los rasgos fisonómicos de un individuo. Si en ambos planteamientos, desechados por la ciencia posterior, la anatomía determina los acontecimientos de una vida, la idea del *cuerpo biográfico* propone que, a la inversa, los acontecimientos de la vida singularizan las condiciones anatómicas.

El rostro

Ningún lugar del cuerpo y del yo es tan identificatorio y consciente como el rostro. De él se halla privado el resto de los demás animales, incluidos los primates, en los que se verifica una expresividad incipiente completamente lejos, sin embargo, de la plasticidad, la intención y la significación de una fisonomía humana.

El rostro es una señal constante no sólo de sí mismo sino de todo el cuerpo y toda la persona, al punto que cualquier representación legal, artística o religiosa de un humano privilegia esta parte antes que cualquier otra. Se habla de algo *sin rostro* para referir algo inhumano, y su encubrimiento parcial o total es la reacción impulsiva de quien desea circunstancialmente ocultar quién es.

Asimismo, toda comunicación real o presente supone una confrontación de rostros en un espacio determinado, al punto que en distintos idiomas se describe como un *cara a cara*, *face to face*, *tête à tête*, *kopf an kopf* o *testa a testa*. Cuando se interpone un soporte tecnológico, aun cuando este recurra a fotografías o videos, la conversación cambia la índole de su acontecer.

Por cierto, desde tiempos remotos la realización de actos rituales, festivos o teatrales ha recurrido a la máscara que cubre el rostro parcial o totalmente con el propósito de adoptar el papel de otra persona —humana, divina o animal— u ocultar la identidad del participante. Tanto en el sentido del camuflaje como en el de tomar un atributo deseado; la relación no presencial de la esfera virtual activa, sin duda, diversos grados de enmascaramiento.

En *La condición humana*, Hannah Arendt contó que la palabra ‘persona’ —que viene del latín *per-sonare*, sonar a través de— procede del arte teatral y designa la

máscara de los actores, cuya doble función es suplantar la cara del actor y hacer posible la resonancia de su voz.¹⁸

La eminencia del rostro reside en que sus facciones trazan, dice Julián Marías, una “estructura dramática” o “síntesis biográfica”. Es en él donde “descubrimos y hallamos por primera vez” a la persona, “donde asistimos a su trayectoria, donde vemos incoarse otras trayectorias no seguidas” y “donde podemos leer muchas veces ese balance vital que la persona hace de vez en cuando”.¹⁹

Por tanto, el rostro des-cosifica el cuerpo individual, de manera que el cuerpo es ya un *quién* y no un *qué* debido a la existencia de la cara, conquistada gracias al andar a dos pies, que liberó las manos de su función de apoyo y locomoción, y a la acción de usar el fuego en la cocción de alimentos, que suavizó los rasgos faciales y los órganos involucrados en la masticación.

Según Levinas, el rostro escapa “a la posesión” de otro por su apertura “a una dimensión nueva”.²⁰ Excepto en el sueño o la inconciencia, el semblante es un *más acá* que deja entrever un *más allá*, incluso cuando se propone esconderlo. Es un acento sobre la materialidad que somos cuya resonancia remite a lo impenetrable, impenetrable aun para el propio sujeto de la cara. Sobre la tez la superficie y la trascendencia son indisociables.

“El rostro —agrega Levinas—, cosa aún entre las cosas, perfora la forma que lo delimita”, y “me habla e invita a una relación inconmensurable con ningún poder que ejerza yo”.²¹ A su vez, ninguna región del rostro es tan llamativa e inaprehensible, vítrea y psíquica, como la mirada; lo cuenta la riquísima historia de la pintura, la fotografía y el cine.

Escribe Juan Manuel Burgos:

[hay] miradas agresivas o de odio, de fascinación o de sorpresa, de recelo o indiferencia. Podemos despreciar a alguien con nuestra mirada o, todavía más, no mirándolo, como si no existiera o quisiéramos reducirlo a la nada, mientras que los enamorados, por el contrario, no pueden más que mirarse fijamente porque buscan penetrar en el alma del otro a través de sus ojos [...por ello...] una mirada directa de un desconocido nos alerta, puesto que parece pretender una

¹⁸ Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1988), 107.

¹⁹ Julián Marías, *Antropología metafísica* (Madrid: Alianza, 1995), 134.

²⁰ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 2012), 219.

²¹ *Ibidem*.

intimidad a la que no tiene derecho y la evitamos cuando, por casualidad, estamos obligados a compartir un espacio limitado (un ascensor, una mesa) porque no deseamos ni sabemos compartir una intimidad que la mirada parecería sugerir.²²

Al igual que el nombre —que en el inicio de la vida y salvo por su sola semántica carece de connotaciones, mientras que en el último tramo se impregna de un carácter que, entonces, se vuelve inseparable de la persona—, así también el rostro del bebé enternece por la pura inocencia de su falta de sucesos, en tanto que el de un anciano, con sus relieves y surcos, tiene una elocuencia que confiere a cualquier expresión, adversa o feliz, una intensidad que no precisa de énfasis.

Reza un dicho anónimo: “un rostro sin arrugas es como un papel en blanco en el que no se ha escrito nada todavía”, tan a contramano del ansia contemporánea de eliminar por todos los medios las “líneas de expresión”. Anna Magnani, diva del cine italiano de hace unas décadas, pidió a su maquilladora antes de rodar una escena que no le ocultara sus arrugas, pues “me ha llevado una vida lograrlas”.²³

Rostro quirúrgico y consumismo

Un especialista del rostro humano, el caricaturista peruano Carlos Tovar (de seudónimo Carlín), brinda un relato sobrecogedor:

Sentado con mi mujer en un café, ella me hizo notar que en la mesa vecina estaban tres damas que frisaban la cincuentena y, por lo que podía notarse, habían sacado todo el provecho posible de la rinoplastia, la blefaroplastia, la lipoescultura, el *lifting*, los lipoimplantes, el *bótox* y quién sabe qué otras maravillas. El resultado era asombroso: se habían convertido en casi trillizas. Tenían la misma nariz respingada, los mismos labios inflados, idénticos pómulos y mandíbulas, en suma, de no ser por el color del pelo, era muy difícil diferenciarlas. Sudé frío al vislumbrar un futuro de hombres y mujeres de rostros iguales, y aterradoramente inexpresivos (*bótox* mediante), como aviesos maniqués dispuestos a cometer un crimen sin perder su acartonada sonrisa. En ese mundo horrible, tal vez deban las gentes llevar un número que haga posible reconocerlos. Añoraremos, entonces, los alegres días en que cada rostro, con la infinita riqueza de sus rasgos, era capaz de reflejar una historia, de inspirar un poema, de arrancar una lágrima o, por qué no, de provocar una sonrisa.²⁴

²² Burgos, *Antropología: Una guía...*, 80.

²³ Citada en Rafaela Brito, “La confrontación con el ideal femenino en Hollywood”. *Medium. Revista subjetiva No. 16* (2017), <https://medium.com/cinesuffragette/la-confrontaci%C3%B3n-con-el-ideal-femenino-en-hollywood-63ae36baddfb>.

²⁴ Carlos Tovar, *Especímenes* (Lima: Editorial San Marcos, 2010), 7.

Contra lo que se cree, el consumismo no fomenta el apego de las cosas, y menos del cuerpo. Se habla de la religión del dinero, pero en rigor la pasión de comprar en nada se parece menos que a la praxis del culto. Por el contrario, impugna con ahínco la estabilidad de los objetos y las formas, requisito indispensable de la idolatría. Como en el verbo *consumir*, la ley del consumismo es la desaparición de los bienes, su urgente sustitución, el desecho de unas ilusiones velozmente envejecidas. La fiesta del *shopping* —animada por los señuelos del crédito y la promesa de paraísos que descienden a pedido— silencia con su espectáculo de diseño y emotividad el masivo y diario acarreo de los productos hacia “la mar que es el morir”.

En efecto, si en el *contemptus mundi* medieval, o en el lamento de que todo pasa y perece sin dolor, de las coplas de Jorge Manrique a la muerte de su padre, se aceptaba con sabiduría el inexorable paso de la existencia, el afán prometeico de gobierno de la naturaleza y el poder técnico inherentes a la modernidad han legado a nuestra época el empeño por disimular la invencibilidad del morir bajo la farsa de un incesante comienzo, una suerte de creación continua (como en las metafísicas de Descartes y Malebranche) celebrada en el instante de adquirir y estrenar.

El simulacro del renacer se materializa en la periódica actualización de las marcas y los empaques, en el cambiante *look* de las mercancías que se contagia a los humanos, a sus amores y creencias. En el frenético trasiego urbano el consumidor contrae la volatilidad de lo que pasa por sus manos. Entonces, nada más lógico que preocuparse por la aptitud de su visibilidad para competir en el agitado mercado de la sociedad y el trabajo. De ahí la obsesión, dice Zygmunt Bauman, por “invalidar el pasado” y “amontonar varias vidas en una sola estadía abominablemente corta en la tierra”.²⁵

La eminencia del rostro como núcleo de la identidad lo convierte en una presa apetecible para esta fiebre planetaria que todo lo cotiza y pone en vitrina. La faz ligada a un periplo, a unos rasgos largamente afirmados, se convierte en un obstáculo y un motivo de vergüenza. Si antes complacía la duración de los artefactos, ahora humilla no haber mudado de artilugio en un lapso cada vez más breve. La fisonomía adquiere, así, la obsolescencia de los artículos de consumo y debe ser, por ello, intervenida y renovada

²⁵ Zygmunt Bauman, *Vida de consumo* (México: FCE, 2011), 138.

cada tanto. Se abre, entonces, una disociación entre el cuerpo, el rostro y el yo, que deja en el camino un reguero de angustias e insatisfacciones.

“La sociedad de hiperconsumo —escribe Gilles Lipovetsky—es contemporánea de la espiral de la ansiedad, las depresiones, la carencia de autoestima, el duro trabajo de vivir”, en que todos “tienen la sensación de que la vida es más opresiva, caótica e ‘insostenible’, precisamente cuando mejoran las condiciones materiales”.²⁶ La civilización en que ya vivimos no ha eliminado la sociabilidad —prosigue Lipovetsky—, pero ha destruido “la tranquilidad con uno mismo y la paz con el mundo”, como si “las insatisfacciones respecto de uno mismo aumentaran en razón proporcional a las satisfacciones aportadas por el mercado”.²⁷

En este contexto, dice Bauman, la cirugía estética ha dejado de ser el medio por el que se remueven las “imperfecciones o se logra la forma ideal que la naturaleza nos ha negado”, para servir ahora como recurso con el que se busca no rezagarse en el vertiginoso cambio de los estándares, a fin de “mantener el propio valor de mercado y descartar una imagen que ya ha rendido su utilidad y sus encantos”.²⁸

Sin embargo, la obsesión quirúrgica no representa tampoco la práctica de un culto de la corporalidad. Por el contrario, refleja una crisis de la identidad que el cuerpo y el rostro solían relatar. Crisis alimentada por la más imprevisible descendencia del dualismo cartesiano diseminada en el productivismo y el esteticismo del siglo XXI.

Según Le Breton, hoy “se cuida al cuerpo como si se tratase de una máquina de la que hay que obtener un rendimiento óptimo” y al que hay que “mimar, acariciar, masajear y explorar” como si fuese “un territorio diferente que hay que conquistar, o mejor, como una persona a la que hay que seducir”. En suma, “hay que merecer la juventud, el buen estado, *el look*” y “domesticar a este socio reticente, para convertirlo en una especie de compañero de ruta agradable”.²⁹

En la breve representación teatral *The Mask Maker*, del mimo francés Marcel Marceau, un fabricante de máscaras sostiene unas piezas que acaba de pintar, cada una de las cuales es un gesto, una mueca, una emoción plastificada. El artífice prueba sus máscaras una tras otra, y mueve el resto de su cuerpo en correspondencia con cada una

²⁶ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (Barcelona: Anagrama, 2007), 140-141.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Bauman, *Vida de consumo*, 138-139.

²⁹ Le Breton, *Antropología del cuerpo...*, 159-160.

de ellas; hasta que un abrupto contratiempo detiene el juego. La máscara de la alegría se ha adherido a su rostro y no le es posible quitársela. Luego de varios esfuerzos infructuosos, vemos su cuerpo agitarse y angustiarse hasta la desesperación, mientras sobre la cara —en un espléndido logro del arte de Marceau— la alegría persiste inalterable. La alegría es un sentimiento que concita la aprobación pública (nuestra era censura la profundidad de la tristeza), pero en el hacedor de máscaras no es ya una expresión sino una prisión, ni tampoco un gesto misterioso sino un sentimiento simplificado e irremovible.

En cada modelo impuesto por los consorcios de belleza, el semblante retocado con insistencia *dice* el momento, pero no *dice* más a la persona, puesto que ya no *dice* una historia. Si todo rostro aprende a mentir tempranamente, la cara que sale de nuevo del quirófano es una mentira que se fija y que, previsiblemente, creará una nueva desazón que llevará de vuelta al bisturí en una espiral sin fin.

La adicción a los *selfies* es una versión menos dolorosa pero no menos sintomática de esta ansiedad. En verdad, es más dolorosa la presión social que se sufre por tener determinados rasgos. En suma, si el cuerpo es algo que se oculta o imposta, pierde su virtud para proporcionarnos por sí solo una identidad. La inseguridad consiguiente busca consuelo en la adopción de las determinaciones sucesivas de la identidad digital.

En la progresiva pérdida del rostro original y su temporalidad se consuma un adiós al camino propio. Al único camino que nos es dado. Es verdad que algunas veces esta negación del trayecto vivido se relaciona con un pasado intolerable y terrible. ¿Cómo se vive con una memoria malherida si la identidad personal es el fruto de un recuento? El caso es que ahora el rostro quirúrgico es la cárcel no del alma sino de toda la persona. Cárcel de un cuerpo irrecuperable y oprimido.

El rostro diluido de la virtualidad

Interrumpida por un carrusel de *looks* y por la inestabilidad de los compromisos cívicos, laborales y afectivos, la vida —dice Byung-Chul Han— no logra ser “estructura, unidad”, como consecuencia de una “incapacidad general para acabar y concluir”.³⁰ Pero si la identidad personal precisa de la maduración de los días y la reconciliación con

³⁰ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Barcelona: Herder, 2015), 14.

el devenir, situar al yo en el cauce de la virtualidad digital añade a la mudabilidad mercantil las variables propias del universo disperso, aleatorio y *líquido* de Internet.

Para el *Homo Computandus* —dice Ignacio Domingo Baguer—, el concepto mismo de *personalidad* carece ya de sentido, puesto que “no entiende ni busca conexiones profundas entre lo que percibe, sino que acumula información y navega entre ella de forma errática”. La continua inmersión en Internet “nos incita a pensar en nosotros como seres ‘fluidos, emergentes, descentralizados, múltiples, flexibles y siempre en proceso’”.³¹

Por consiguiente, el *Homo Computandus* no se percibe como “un ejemplar único, original, irreplicable e insustituible en la gran biblioteca de la humanidad”, sino como un “mero elemento de la red, anónimo, en buena medida tan virtual y falso como las personalidades que adopta en los chats y las redes sociales que frecuenta, reemplazable y eliminable a golpe de ratón”.³²

Inspirado por el deseo de combatir las conductas individualistas de la sociedad, en 2012 apareció en Barcelona el proyecto *BeAnother Lab*, creado por un grupo interdisciplinario que diseñó una instalación por la que dos personas alternan sus sensaciones corporales y ven *con los ojos del otro*, gracias a un sistema interactivo unido a unos visores. Con esta maravilla, creyeron propiciar situaciones de empatía gracias a la inmersión en la subjetividad del prójimo. Lo llamaron la Máquina de Ser Otro.

Así, un discapacitado podía sentir como propia la danza de un bailarín, un niño conocer la fatiga de un obrero de limpieza, un médico entender los síntomas de su paciente, o un varón vivir en su cuerpo el cuerpo de una mujer y viceversa. El experimento se convirtió en una performance itinerante dentro y fuera de España.

Ahora, imaginemos que en cierto futuro esta tecnología llega lejos, por ejemplo, suprimiendo la necesidad de que los participantes estén frente a sí para conectarse; volviendo ilimitadamente disponible el suministro de señales con el consentimiento o no de los involucrados, a través de receptores de información de gente, famosa o no, en paquetes similares a un videojuego o un programa descargable *on line*; incluyendo la opción de que los dispositivos electrónicos hurten datos privados a través de

³¹ Ignacio Domingo Baguer, *Para qué han servido los libros* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013), 314.

³² *Ibidem*.

aplicaciones encubiertas. Todo ello daría a la Máquina de Ser Otro una perspectiva tan cautivante como perturbadora.

Sus creadores admiten que esta herramienta brinda un acceso solamente parcial a la comprensión del otro.³³ Al margen de la finalidad altruista de la idea a la que han contribuido artistas, psicólogos y antropólogos —que alegan que el intercambio sensorial elimina los prejuicios raciales—, se trata sin duda de otra muestra del sueño poshumanista de la permeabilidad y la fluidez del cuerpo y el yo.

De otro lado, si la atención al propio cuerpo, su brío y su salud (con todas las patologías de la autoimagen) es típica de estos años, se debe igualmente a que, ante la evanescencia del yo en el escaparate y en la pantalla, la gente siente que sin su cuerpo, aun con sus flaquezas, “se quedaría sin nada”.³⁴

Considerando que el equilibrio descansa sobre el “devenir sin dejar de ser” y el “ser sin dejar de devenir”, que concluye Ítalo Calvino glosando las peripecias de Ulises,³⁵ el famoso eslogan de una marca de maquillaje ‘¿quién quieres ser hoy?’ es, entonces, la seductora elegibilidad del yo para el cual el pasado es una servidumbre, la forma una parálisis y la promesa una traición a la libertad.

Asimismo, la atomización del *yo digital* —pulverizado en sucesivos avatares— no impide sino que, más bien, facilita el mimetismo y la difusión de las tendencias. Debilitados los lazos con el espacio físico y comunitario, el aislamiento ubicuo e inmaterial de cada conexión a Internet lleva al yo a plegarse sin resistencia a cada ola que pasa. Pregunta Tzvetan Todorov: “si todos los deseos son parecidos, ¿podemos seguir creyendo que son libres?”.³⁶

Es el desenlace paradójico de una modernidad que, emergiendo del anonimato, el desdén de lo terreno y la espiritualidad de la cultura medieval, había apuntado hacia un redescubrimiento y una consagración del individuo desde el Renacimiento hasta el Romanticismo y el Psicoanálisis, pasando por la pintura de autorretratos, la teoría de los derechos individuales y la proclamación de la libertad de opinión personal.

³³ Dariusz Bogdanowicz, “BeAnother Lab: A veces es más importante entender la magnitud de una pregunta que tener las respuestas”, *In Media Res. Revista de cultura i creació*, núm. 10 (2016), <https://inmediaremagazine.wordpress.com/2016/04/15/1a-parte-beanotherlab-a-veces-es-mas-importante-entender-la-magnitud-de-una-pregunta-que-tener-las-respuestas/2018>

³⁴ Han, *El aroma del tiempo*, 9-10.

³⁵ Ítalo Calvino, *Por qué leer a los clásicos* (México: Tusquets, 1994), 15.

³⁶ Tzvetan Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista sobre la globalización* (Barcelona: Paidós, 2011), 34.

En este sentido, la exaltación de la individualidad, a costa del menoscabo de la comunidad y sus tradiciones, ha arrojado al yo a la ardua tarea de estar librado a sí mismo, ansiosamente pendiente de su fortuna en el mundo: el vínculo social, dice Le Breton, es “más una variable ambiental que una exigencia moral. Para algunos, incluso, no es más que el escenario de su desarrollo personal. El vínculo al otro ha dejado de ser una obligación para convertirse en algo opcional”.³⁷ Nuestras tecnologías electrónicas, prosigue Le Breton, “aun estando en el corazón de la vida urbana, son en realidad medios para ‘apagar la calle’ o para poner momentáneamente entre paréntesis la presencia del otro incluso mientras se mantiene con él una conversación cara a cara”.³⁸

Conectado pero solitario, ese yo —dice Todorov— “que alardeaba de pensar, sentir y querer a partir de sí mismo no sería ni siquiera individuo”, pues el abandono de un lugar sólido y delimitado “lo ha abierto a todas las influencias y mutaciones; antes que un sujeto autónomo, se ha convertido en un individuo inauténtico y alienado, movido por una pluralidad de fuerzas contradictorias y cambiantes”.³⁹

Fuerzas que liberan calculadamente las corporaciones de las redes sociales que, a cambio de la gratuidad de los servicios, acopian y negocian una información privada que, a continuación, posibilita no sólo el seguimiento publicitario comercial o político, sino también la predeterminación algorítmica de los intereses y búsquedas del usuario,⁴⁰ sumergido en universos sospechosamente armoniosos y repetitivos, que consienten la mínima diversidad a fin de no alterar el sistema.

Un sistema que se hincha a base de signos aprobatorios: *trending topics*, *influencers* y *likes*; que halagan y encajan con la individualidad y sus gustos inducidos, como también a base de factorías de música, cine, noticias y libros especializadas en reciclar, copiar y seriar monotemáticamente sus lanzamientos, entre *covers*, *samples* y *remakes*. Todo lo cual atiza por un lado el miedo a desentonar y quedar al margen y, por otro, el rechazo de lo distinto y desconocido. Exclusiones que tienen su eco en la llamada ‘corrección política’, pero que son sobre todo poco favorables, dice Byung

³⁷ David Le Breton, *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea* (Barcelona: Siruela, 2016), 13-14.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Todorov, *El jardín imperfecto...*, 34-35.

⁴⁰ Nicholas Carr, *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas* (Buenos Aires: Taurus, 2015), 209.

Chul-Han, al afianzamiento de la persona y la conformación de una identidad madura y contrastada.⁴¹

Dice este filósofo coreano-alemán, viajamos “sin tener ninguna *experiencia*. Uno se entera de todo sin adquirir ningún *conocimiento*. Se ansían vivencias y estímulos con los que, sin embargo, uno se queda *siempre igual a sí mismo*”; de forma similar, la interconexión digital no sirve sino “para encontrar personas iguales y que piensan igual”,⁴² estrechando gravemente el horizonte de aprendizaje.

Nuestro tiempo dice: ‘me gusta esa persona porque *nos parecemos*; me gusta ese lugar porque *me recuerda* a otro lugar’; ‘tenemos mucho *en común*’; ‘es mi alma *gemela*’. Indicios de una expectativa de confirmación y reconocimiento, de una indisposición para lo diferente, que es lo que realmente ensancha el yo a través del contraste y la exploración.

En el siglo XVI, Michel de Montaigne, criado entre la rusticidad de una cabaña de leñadores y la instrucción letrada y humanista que recibió en el castillo de su padre, encarna una viva conciencia de la propia finitud de la que deduce no solo el deber de la modestia sino, más aún, el interés por el contacto con lo distinto al viajar —“para rozar y limar nuestro cerebro con el de otros”⁴³— y al conversar —“cuando alguien me lleva la contraria despierta mi atención y no mi ira”⁴⁴—. Pero sobre todo en el ejercicio de la amistad, como la que trabó con Etienne de la Boétie, de temperamento e inteligencia tan opuestos a Montaigne. “Si se me insta a decir por qué lo quería —confiesa en *Los ensayos*—, siento que no puede expresarse más que respondiendo: porque era él, porque era yo”.⁴⁵

Decía Levinas que encontrarse con un hombre significa “que un enigma nos mantiene en vela”.⁴⁶ Hoy, comenta Byung Chul-Han, se halla en retirada “la experiencia del otro como enigma y misterio. El otro queda sometido por completo a la teleología del provecho, del cálculo económico y de la valoración. Se vuelve *transparente*. Se lo degrada a objeto económico”.⁴⁷

⁴¹ Byung Chul-Han, *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual* (Barcelona: Herder, 2017), 42 y ss.

⁴² *Ibid.*, 2.

⁴³ Michel de Montaigne, *Los ensayos* (Barcelona: Acantilado: 2007), 194.

⁴⁴ *Ibid.*, 1380.

⁴⁵ *Ibid.*, 250.

⁴⁶ Han, *La expulsión de...*, 108.

⁴⁷ *Ibidem*.

Si la humanidad es un don de la convivencia, en tanto que el andar erguido o el hablar no está garantizado por nuestras células sino por la interacción personal, es decir, en medio de seres que se miran, quedar en medio de una danza de rasgos sin un antes ni un después, que ya no son una mezcla *única* de las señales del mundo —como decía Herman Hesse⁴⁸— sino una secuencia de instantáneas sin ilación, podría llevarnos a la imposibilidad de alcanzar nuestro propio rostro.

Emancipado de todo vínculo social y político, situado “bajo la autoridad de sí mismo” el sujeto se ve apremiado a una serie de esfuerzos, de intentos de conferirse un “rostro”, que constituyen “una fuente de inquietud y angustia”.⁴⁹ La identidad, dice Le Breton, “se ha convertido en una noción fundamental para poner en cuestión tanto la persona individual como el conjunto de nuestras sociedades, pues hoy en día se halla en crisis y alimenta una incertidumbre radical sobre la continuidad y la consistencia del yo”.⁵⁰

Si no es posible el *yo* sin un *tú*, despojados de la mirada cotidiana que nos recuerda y acoge, decae la seguridad y la conciencia de mí mismo. El humano es el único ser que necesita saber quién es para serlo,⁵¹ y en ninguna ocasión lo sabe mejor que en el aire entre dos rostros que se encuentran, fuera de toda intangibilidad mental o virtual, sobre un trozo de espacio compartido.

Conclusiones

La tradición fenomenológica puso la corporalidad humana a salvo de su postración o negación en las diversas herencias espiritualistas y dualistas de la filosofía clásica y moderna, presentándola como la primera instancia de toda aprehensión (Merleau-Ponty) y el sustrato de todas nuestras experiencias (Levinas). “No tengo un cuerpo, soy mi cuerpo” (Henry).

Sin embargo, la velocidad, la fluidez y la ansiedad propias una sociedad sumida en el consumismo y la virtualidad digital, ponen de nuevo en duda la identidad corporal y, en particular, enrarecen la pertinencia del cuerpo y el rostro en la comprensión del yo,

⁴⁸ Herman Hesse, *Demian. Historia de la juventud de Emil Sinclair* (Buenos Aires: Argonauta, 2007), 10.

⁴⁹ Le Breton, *Desaparecer de sí*, 12-13.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁵¹ Jorge Vicente A. y Jacinto Choza, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (Madrid: Rialp, 1993), 24.

revelando la persistencia del divorcio entre nuestra mente y nuestro organismo, al que Descartes trató como una dimensión puramente extensa y distinta de la razón.

El cuerpo es una unidad expresiva individualizada en su constitución y su apariencia gracias a la confluencia de diferentes variables: la naturaleza, las referencias socio-culturales, la libertad individual y el sentido biográfico derivado del tiempo y de la plasticidad anatómica no *sobre* sino *en* la cual suceden todas nuestras experiencias, aun las más aparentemente espirituales o intelectuales.

El rostro recoge de modo privilegiado esa aptitud del cuerpo para comunicar un estado y contar una historia. El rostro descosifica el cuerpo gracias a la singularidad de una piel que se trasciende a sí misma, esquiva a toda posesión (Levinas).

Sin embargo, la obsolescencia de las cosas en el sistema de consumo imprime en los sujetos, persuadidos sobre las ventajas de una apariencia distinguida y llamativa en un mundo en constante y despiadada competencia, una obsesión por la renovación que vuelve la permanencia de los rasgos sospechosa, comprometiendo su capacidad para afirmar y reflejar una historia. Si, según Platón, el cuerpo es la cárcel del alma, una cara continuamente retocada por el bisturí y otros tratamientos termina siendo la cárcel de un cuerpo avergonzado y de un yo escondido, desconcertado y oprimido.

La mudabilidad acelerada tanto por la facilidad de los soportes digitales para la inserción de cambios de perfil, así como por la apertura de la virtualidad a una infinitud de opciones afectan la capacidad del rostro y el cuerpo para adquirir carácter y alcanzar una forma y una maduración (Byung-Chul Han). La individualidad realzada y celebrada por la modernidad se enfrenta a inéditas posibilidades de dispersión y permeabilidad.

La adicción al *selfie* es la evidencia de un cuerpo ansiosamente necesitado de impostaciones y confirmaciones, pues ha perdido su capacidad para proporcionar por sí solo la consistencia de una identidad personal e irremplazable. La inseguridad consiguiente busca consuelo en la adopción de las determinaciones sucesivas de la identidad digital, así como en el sometimiento del cuerpo a una rutina que permita garantizar su óptimo rendimiento y su participación en la funcionalidad productiva (Le Breton).

En la espiral de distorsiones y aislamiento del narcisismo contemporáneo, el yo navega en la red, hace compras y viaja buscando en todas partes una aprobación y un eco de sus expectativas, lo que revela una indisposición para lo contradictorio y distinto (Byung-Chul Han). Los algoritmos de la esfera digital proponen una prolongación de

esa mismidad paradójicamente conectada y replegada en sí misma, que anhela habitar un simulacro de mundo homogéneo donde la diversidad queda subsumida dentro de los intereses de un círculo que halaga y controla a la vez.

La expulsión de lo distinto es grave, pues la identidad corporal y personal se alimenta de la pluralidad. La humanidad no queda resuelta y agotada en la naturaleza y la genética. Su ser no es autónomo ni lineal, sino que despierta, se despliega y se encuentra a sí mismo en la interrelación personal. La humanidad es un don de la convivencia. Un trato con el otro hoy expuesto a las presiones e incertidumbres de una vida urbana y conectada pero dramáticamente ensimismada y solitaria (Le Breton).

Somos el único ser que necesita saber quién es para serlo (Vicente y Choza). Y en ninguna instancia sabemos incluso de la existencia del yo como en el encuentro con un tú a través de su rostro próximo, estable y reconocible.

Bibliografía

- Agustín, *La ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Católica BAC, 1988.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Bauman, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México: FCE, 2005.
- Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*. México: FCE, 2011.
- Bogdanowicz, Darius, “BeAnother Lab: A veces es más importante entender la magnitud de una pregunta que tener las respuestas”. *In Media Res. Revista de cultura i creació*. No. 10 (2016), doi: <https://inmediaremagazine.wordpress.com/2016/04/15/1a-parte-beanotherlab-a-veces-es-mas-importante-entender-la-magnitud-de-una-pregunta-que-tener-las-respuestas/>.
- Brito, Rafaella, “La confrontación con el ideal femenino en Hollywood”. *Medium. Revista subjetiva*, núm. 10 (2017), <https://medium.com/cinesuffragette/la-confrontaci%C3%B3n-con-el-ideal-femenino-en-hollywood-63ae36baddfb>.
- Burgos, Juan Manuel, *Antropología: Una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2003.
- Calvino, Italo, *Por qué leer a los clásicos*. México: Tusquets, 1994.
- Campbell, Joseph, *Las máscaras de dios. Mitología primitiva, vol. I*. Girona; Atalanta, 2006.

- Carr, Nicholas, *Superficiales. ¿Qué haciendo Internet con nuestras mentes?* México: Taurus, 2011.
- Carr, Nicholas *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas.* Buenos Aires: Taurus, 2015.
- Descartes, René, *Discurso del método.* Madrid: Tecnos, 1999.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura.* Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Domingo Baguer, Ignacio, *Para qué han servido los libros.* Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013.
- Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo.* Barcelona: Paidós, 1993.
- Gehlen, Arnold, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo.* Salamanca: Sígueme, 1987.
- Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse.* Barcelona: Herder, 2015.
- Han, Byung-Chul, *En el enjambre.* Barcelona: Herder, 2014.
- Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual.* Barcelona: Herder, 2017.
- Henry, Michel, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran.* Salamanca: Sígueme, 2007.
- Hesse, Hermann, *Demian. Historia de la juventud de Emil Sinclair.* Buenos Aires: Argonauta, 2007.
- Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad.* Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Le Breton, David, *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea.* Barcelona: Siruela, 2016.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca, Sígueme, 2012.
- Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo.* Barcelona: Anagrama, 2007.
- Manrique, Jorge, *Poesía.* Madrid: Cátedra, 2001.
- Marías, Julián. *Antropología metafísica.* Madrid: Alianza, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice, *El ojo y el espíritu.* Madrid: Trotta, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción.* Barcelona: Península, 1997.

- Montaigne, Michel de, *Los ensayos*. Barcelona: Acantilado, 2007.
- Mumford, Lewis, *El pentágono del poder. El mito de la máquina II*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2011.
- Pallasmaa, Juhani, *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Barcelona: Gustavo Gili, 2006.
- Pallasmaa, Juhani, *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili, 2012.
- Platón, *Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 2000.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 1998.
- Todorov, Tzvetan, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista sobre la globalización*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Tovar, Carlos, *Especímenes*. Lima: Editorial San Marcos, 2010.
- Vicente Arregui, Jorge y Choza, Jacinto, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos, 2015.