



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Sobre el pensamiento y la mirada

Tesis

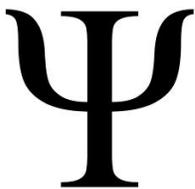
Que para obtener el título de
Licenciado en Psicología

Presenta

Anuar Malcon Gomezrey

Director de Tesis

Dr. Pablo Fernández Christlieb



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mis padres, Anuar y Patricia. Y a mi hermana, Lia.

Por criarme, por ser mis primeros maestros.

Las palabras son cortas, el sentimiento es infinito.

A mis amigos y amigas.

Del Madrid, por enseñarme que las calles hablan cuando son caminadas.

De Iztacala, por hacerme sentir parte de un lugar en el cual yo era un extraño.

De la Facultad de Psicología, por estar conmigo en el camino de la pregunta.

*A todos ustedes, por confiarme sus risas y sus lágrimas, sus alegrías y sus
descontentos.*

Por sus tiempos y sus espacios.

*A mis profesores y profesoras de la carrera. Por sus interesantes palabras. Por las
oportunidades brindadas. Por el oído atento y el comentario honesto.*

Por su dedicación.

Índice

- Introducción, 4.
- 1. Aproximaciones al pensamiento, 8.
 - 1.1 El pensamiento del sujeto, 8.
 - 1.2 Del sujeto que piensa a la sociedad que piensa, 12.
 - 1.2 El pensamiento de la sociedad, 29.
- 2. Acercamientos a la mirada, 39.
 - 2.1 Ver, 39.
 - 2.2 Mirar, 44.
 - 2.3 Formas de mirar, 51.
 - 2.4 “Lo que nos mira”, 60.
- 3. Dos formas de organización psíquica de lo visible, 69.
 - 3.1 La invisibilidad de lo visible, 69.
 - 3.2 La estructuración situacional de lo visible, 81.
- Nota y reflexiones finales, 96.
 - Aproximaciones y acercamientos sintéticos, 96.
- Referencias, 109.

Introducción

Si hay una idea sobre la cual no se tiene mayores dudas, considerada muchas de las veces sin ningún tipo de cuestionamientos y asumida como verdad indiscutible, es aquella que afirma cierta caracterización del pensamiento como un proceso interior del individuo. Tal idea detenta cierto reduccionismo sobre un concepto que, bien a bien, puede ser tomado por uno de los fundamentos, en el sentido de punto de partida, de toda una disciplina, o de ciertas disciplinas, que tienen por nombre principal el de psicología, en tanto resume todo un campo teórico a una ubicación, indiscutiblemente, inaccesible; en el dado caso en que se pudiera sostener la exigencia de determinar la ubicación de lo que intenta comprender un concepto. Y los problemas no sólo quedan con asumir una cierta residencia del pensamiento, también apuntan al supuesto lugar al cual se lo ha relegado: el individuo. Como si hubiera tal cosa parecida a una entidad separable y aislable completamente de lo que la rodea, o aún más, como si algo así pudiera siquiera existir. En conjunto, el individuo y su interior como componentes conceptuales del pensamiento además de ser reduccionistas son un tanto banales: carecen de relevancia y novedad alguna. Si bien discutir su inconsistencia no deja de ser importante, sí da la impresión de que ha dejado de ser interesante. Sobre todo, porque pareciera ser que discutir tales ideas no es argumentar en contra de presupuestos teóricos, sino de un sistema de creencias propios de la actualidad. Pero, a pesar de los dilemas que pueda conllevar una postura con estas características, no deja de ser relevante revisitarla brevemente para reconocer que tal interioridad, en el mejor de los casos, no es más que un breve paso en el camino del pensamiento. Por tanto, no está de más considerar otras propuestas para reflexionar el concepto de pensamiento, y teniéndolo como centro de atención considerar otros conceptos, en el caso del presente trabajo, el de mirada.

Dejando a un lado el individuo y su interior, ¿Cómo poder entender el pensamiento de otra manera? Una primera respuesta apunta a tomar en cuenta, a base de dejar tales nociones, sus posibles antónimos: la persona y su exterior.

Teniendo en cuenta en vez del individuo a la persona, la reflexión es dirigida sobre ésta como una entidad totalmente diferente, en tanto se asume su conformación por parte de la experiencia social de la cual emerge como, por ejemplo, del lenguaje y la interacción social, es decir, la persona es la parte de un todo, por poner un caso, de la sociedad. La persona piensa cuando a partir de los símbolos, obtenidos en tales formas de experiencia, conversa consigo misma para a continuación actuar, hablar, e indicar e interpretar objetos, por dar algunos casos. De esta forma el pensamiento puede ser considerado como una relación social que hay entre una persona y un objeto u otras personas, al momento de constatar que entre ellas están siendo utilizados diferentes símbolos que reúnen distintos significados compartidos para quienes los utilizan, significados con los cuales a su vez las personas se aproximan a los objetos: estos comportan diversos significados atribuidos por las personas cuando éstas los indican e interpretan para llevar a cabo su vida diaria. De esta forma, los grupos sociales viven rodeadas de un mundo de diversos objetos caracterizados simbólicamente. El pensamiento puede tomarse en cuenta como las relaciones sociales que las personas mantienen con todo aquello que las rodea a partir del uso de símbolos con significados compartidos, logrando así una organización simbólica de sus realidades. Teniendo con tales argumentos una postura con la cual considerar el pensamiento como relación social entre una persona y un objeto, u otras personas.

Sin embargo, entre un símbolo y un significado hay una tercera instancia que las reúne: el sentido. Y ésta puede ser las razones, las direcciones y las guías que hay entre un símbolo y un significado. Permite interpretar la correspondencia entre un símbolo y un significado, por ejemplo. Pasando de la relación social entre una persona y un objeto, a la comprensión del pensamiento como una entidad autónoma con la cual entender lo que sucede en una sociedad. Asumiendo que no hay acontecimiento social que no esté imbuido de pensamiento: de relaciones entre símbolos, significados y sentidos. Con lo cual, a su vez, se puede interpretar las relaciones, y sus respectivas razones, que existen entre los diferentes sucesos de una sociedad. De esta manera, surge otra forma de considerar el pensamiento, a saber, como una organización abstracta de lo que compete a la sociedad.

Ahora bien, ¿De qué manera podría llevarse a cabo la relación social entre una persona y un objeto? ¿Cómo podría ésta pensar el objeto que tiene enfrente? Un caso ampliamente considerado, estudiado y al parecer de mayor reconocimiento e importancia para la reflexión teórica de la psicología social es el lenguaje. Sin embargo, hay otros caminos igual de importantes y valiosos para la consideración del pensamiento en la realidad social. Una manera en que las personas piensan sus objetos es con la mirada. Ésta parte o surge con la visión. Pero no de las problemáticas de la visión en su connotación fisiológica o biológica, sino, en un primer momento, fenomenológica. Cuando una persona ve, lo que hace es tener y mantener distancias con los objetos que tiene hasta donde su vista alcanza: los tiene a su alcance. Teniéndola por centro va delimitando así su espacio, su lugar. Creando, a su vez, un campo de visión a partir del cual empieza a mirar cuando atiende, selecciona y conjunta los objetos, o aspectos de los mismos, con una interpretación, en función de dimensiones sociales como las creencias y los conocimientos. Porque mirar es un ver pensando. Al entender la mirada como una actividad social surge su consideración como formas de mirar, o diferentes relaciones sociales simbólicamente caracterizadas que las personas mantienen con sus objetos en la vida diaria cuando los están viendo y mirando, en tanto se asume que no todo es mirado de la misma manera, esto es, depende de los objetos y de los conocimientos y creencias que una persona pone en juego que distintas formas de mirar serán realizadas. Al mismo tiempo, la realidad social incumbe y atañe a las personas cuando ellas sienten un determinado afecto al momento de mirar un objeto: son involucrados con el mundo al cual pertenecen, con su realidad social.

Con la mirada como relación social, como la manera en que una persona piensa un objeto, surge otra interrogante ¿Cómo considerar a la mirada como una relación organizada psíquicamente? Pregunta que dirige la atención ya no tanto a la mirada, pero sí a su objeto por definición: a lo visible. Pero cabe aclarar que lo visible, en estos momentos, deja de ser la acción de la luz sobre los ojos, para entenderse como reflejos sociales: objetos visibles psicosocialmente producidos. La mirada y lo visible pueden entenderse como entidades psíquicamente organizadas. ¿De qué forma está organizado lo visible? No hay una sola forma, en el presente

trabajo serán reflexionadas dos. Una más cercana a cuestiones históricas, y otra más cercana a asuntos microsociológicos. La primera es la visibilidad, o las visibilidades. En general, son las condiciones de posibilidad de lo visible en una época determinada de la historia. Tales condiciones pueden ser el espacio, el conocimiento y las prácticas que en conjunto van posibilitando ciertas formas de mirar y su objeto correspondiente, un reflejo cargado de significados en particular, es decir, lo visible. La segunda es la situación. Como un momento en que las personas se encuentran en interacción cara-a-cara. A partir del cual se pueden tomar los lugares y sus regiones que acentúan y suprimen determinados hechos, y en los cuales se lleva a cabo una situación. También los valores culturales como las normas morales que permiten ciertas apariencias o formas en que las personas se hacen ver y mirar, y no otras para definir lo que va a suceder en el momento en que las personas interactúen. De esta manera, también se puede tomar en cuenta que lo visible deja de ser una dimensión sobre la cual aparecen las cosas, para reconfigurarse como parte constitutiva de la realidad social: tanto parte de dicha realidad para su conformación, como participa en la realización de la misma.

En suma, el presente trabajo intentará argumentar que el pensamiento no sólo es una relación social de carácter simbólico entre una persona y un objeto, sino que además comporta la posibilidad de reflexionarse como una entidad organizadora de lo que compete a una sociedad, de todo aquello que la compone. Y que el pensamiento de una persona hacia un objeto puede realizarse mediante la mirada, de la misma forma en que la mirada y lo visible están organizados psíquicamente.

Capítulo 1

Aproximaciones al pensamiento

El pensamiento puede ser considerado de distintas maneras. Como una cuestión susceptible de ser enmarcada en el sujeto, más cercana a una concepción que lo sitúa al interior del individuo. Como una cuestión que implica al sujeto, pero siempre en algún tipo de relación social, conduciendo la reflexión a su “exterior” y a su conformación ya no tanto como sujeto abstracto, sino como una entidad que piensa y es formada gracias a su experiencia social. O bien, como una entidad que surge de o con la sociedad y constituye lo sucedido entre las personas, al mismo tiempo que otorga de ciertas particularidades a dicho acontecer social al relacionarlo con otros acontecimientos, al mismo tiempo que organiza lo involucrado con dicha sociedad.

1.1 El pensamiento del sujeto

Cuando Hannah Arendt (1978) empieza su discusión en torno del concepto de pensamiento indica el tipo de realidad que asume: “El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas” (p. 43, cursivas de la autora). Pero la realidad no es en sí misma apariencia, es decir, no es apariencia independientemente del sujeto que la percibe:

Nada puede aparecer; el término <<apariencia>> carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción (p. 43).

De esta manera el sujeto, para la autora, mantiene una relación con el objeto en términos de las apariencias que éste tiene, pero siempre en relación a él. Por lo tanto, el objeto a ser pensado es definido, en primera instancia, en función de las apariencias que el sujeto percibe en él: el objeto son las apariencias mismas en este momento. Bajo tal supuesto es posible empezar con las características que Arendt (1978) otorga al concepto de pensamiento.

Una característica que discute es su “[...] *retirada* deliberada del mundo de las apariencias” (p. 98; cursivas de la autora). Mientras la percepción está en directa relación con el objeto, al atender únicamente a las apariencias del mismo, el pensamiento se retira del mundo donde surgen tales apariencias para pensarlas. Si bien percepción y pensamiento no se pueden separar totalmente, sí se pueden distinguir en esta postura teórica. Pero ha de ser notado que, si bien el pensamiento se retira,

No se trata tanto de una retirada del mundo [...] como de una retirada de la *presencia* del mundo a los sentidos. *Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos* (Arendt, 1978, p. 98; cursivas de la autora).

De esta manera no se trata de decir que el pensamiento literalmente haga retirarse a quien piensa de la faz de la tierra. Únicamente se trata de constatar que el pensamiento se aleja del mundo en el cual percibe las apariencias, el sujeto al pensar retira el mundo de las apariencias de sus sentidos para entrar de lleno al pensamiento, a su pensamiento. Y ello lo hace cuando a tales apariencias las “desensoriza” (Arendt, 1978, p. 99). Es decir, a la percepción sensorial le sucede una imagen que es una representación de dicha percepción en el sujeto, dicha imagen es guardada y así preparada para poder ser pensada. Pero tales imágenes obtienen su particularidad como objetos del pensamiento cuando son deliberadamente seleccionadas para pensar:

La imaginación que transforma un objeto visible en una imagen invisible, lista para guardarla en el espíritu, es la *conditio sine qua non* para dotar al espíritu de objetos

de pensamiento apropiados; pero éstos comienzan a existir sólo cuando el espíritu recuerda de manera activa y deliberada, cuando recopila y elige del archivo de la memoria aquello que le despierta el interés necesario para propiciar la concentración (Arendt, 1978, p. 99; cursivas de la autora).

De esta forma el pensamiento puede trabajar con objetos ausentes de la realidad para pensarlos y poder llegar, por ejemplo, a una comprensión de los mismos. El objeto ya no está en la realidad: está ausente; pero para poder ser pensado se hace presente sólo para él, en tanto es, por ejemplo, recordado e imaginado. Entonces hay una característica básica en la consideración del pensamiento, a saber, que incluye diferentes procesos¹ con los cuales piensa. Pero él no es reducible a uno sólo, antes bien, trata con diferentes procesos al momento de considerar la realidad.

En la cuestión del sujeto que piensa un objeto, Severo Iglesias (2006) comenta que éste lleva a cabo tres diferentes actos: el atencional, el abstractivo y el aperceptivo (p. 143). Con ellos es posible darles mayor precisión a los argumentos anteriores.

El primer acto, el atencional, significa atender o concentrar la atención, o bien dirigirse a algo, a un objeto en específico. Aquí está el momento en que la apariencia de un objeto es atendida. El segundo acto, el abstractivo, significa quitar o separar. En este momento es separado el objeto de la realidad para ser pensado por el sujeto, es el momento en que el sujeto se hace una representación del objeto (o de una o varias de sus apariencias), de esta manera el mismo sujeto puede disponer del objeto separándolo y distinguiéndolo de la realidad en la que se encuentra, conservando o desechando consideraciones en torno al mismo objeto, eligiendo y/o ignorando algunas de sus características; unas apariencias y no otras, por ejemplo. El tercero, el aperceptivo, significa captar mentalmente el objeto, en este momento

¹ Por ejemplo, Severo Iglesias (2006) distingue varios: reconocer, captar, detectar, contactar, deducir, implicar, contemplar, recordar, entender, juzgar, discernir, distinguir, inteligir, sintetizar, deducir, inducir, concluir, anticipar, proyectar, meditar, representar, seleccionar, entre otros (pp. 45-95).

se ha dejado la realidad, la retirada del mundo a los sentidos está aquí totalmente presente, para así poder pensar el objeto con completa independencia de la realidad en la cual fue atendido (Iglesias, 2006, pp. 143-149). Cabe resaltar que no son momentos separados, por el contrario, son un continuo. La realización de las distinciones reside en su valor analítico.

Lo comentado versa sobre la relación del sujeto con el objeto, cuando él está pensando algo de su realidad. El pensamiento no se detiene en relación a los objetos, puede también pensarse a sí mismo. Siguiendo a Iglesias (2006) esto puede considerarse con tres componentes: el acto especulador, el teorizador, y el comprensivo (p. 149).

El primero, el especulativo, significa observar reflexivamente desde un punto de vista. Implica reconocer desde donde se está pensando y cómo se está pensando. El segundo, el teorizador, significa observar con validez o principios, con fundamentos que no dejen mayor duda acerca de lo pensado, por ejemplo. Implica pensar principalmente acerca de aquello que permite pensar de una determinada forma para poder mostrar y sostener lo pensado. Y el tercero, el comprensivo, significa abarcar: abarca a los dos anteriores en una totalidad con validez y profundidad (Iglesias, 2006, pp. 149-153).

Ahora el pensamiento involucra diferentes momentos, más complicados que la “desensorización” de Arendt, con los cuales el proceso de pensamiento se va complejizando en un continuo realizado que va de lo más inmediato: próximo al objeto; hasta una abstracción mucho más complicada con la posibilidad de tener mayor profundidad acerca del objeto pensado. Ahora el objeto pensado puede tener más características y aspectos que los atendidos en un primer momento cuando de manera inmediata se percibió, por decirlo de alguna manera.

Por otro lado, mencionar el pensamiento que se piensa a sí mismo reside en constatar que él no se queda estático, constantemente está revisándose y reformulándose, porque no es una capacidad unívoca que esté definida de una vez por todas. Arendt (1978) lo precisa de manera clara:

[...] el pensamiento también es de algún modo autodestructivo [...] De aquí se sigue que la ocupación del pensamiento es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior, pues la necesidad de pensar no se deja acallar por los discernimientos supuestamente definitivos de los <<sabios>>; sólo el pensamiento puede satisfacerla, y los pensamientos de ayer satisfarán las necesidades de hoy sólo en la medida en que se es capaz y se desea volver a pensarlos (p. 110).

Pero el argumento no tiene que tomarse a la ligera. Tal señalamiento no significa que cada día el pensamiento cambie totalmente, es decir, no cambia de la noche a la mañana, por ponerlo de alguna forma. Y también significa que no es desechado de una vez por todas para dar pie, de manera definitiva, a una nueva forma de pensar.

Ahora hay dos aspectos básicos del pensamiento. El primero remite al pensamiento del objeto, y el segundo remite al pensamiento en referencia a sí mismo. El tercer aspecto básico remite, por decirlo de alguna manera, a lo que logra con todo ello, es decir, a objetos del pensamiento. De entre otros, son ideas, conceptos y categorías (Arendt, 1978, p. 100), que dan cuenta del objeto pensado y con los cuales, al mismo tiempo, se piensa la realidad. Estas características del pensamiento, cercanas a una “interioridad” del sujeto, pueden ser reconsideradas para tomarse en cuenta a partir de una “exterioridad” del mismo sujeto, que no es propiamente las apariencias sin más de los objetos, sino de una índole en particular.

1.2 Del sujeto que piensa a la sociedad que piensa

Para Charles Sanders Peirce (1868) las representaciones, que suceden a los objetos o apariencias de éstos al ser percibidos por el sujeto, pueden ser llamados signos, y su función, en parte, reside en reducir tales apariencias o impresiones sensibles a la unidad para poder así ser pensadas, porque es posible afirmar que de lo contrario el pensamiento se perdería en el infinito de apariencias con las cuales se enfrenta. Es decir, el pensamiento con signos tiene, entre otras, la peculiaridad de reducir la variedad de impresiones sensibles a unidad para precisamente poder

pensar. Como aproximación tentativa de pensamiento, siguiendo a Peirce (1868), se puede tomar la siguiente afirmación: “[...] siempre que pensamos tenemos presente ante la conciencia alguna sensación, imagen, concepción u otra representación que sirve como signo” (p. 82).

El autor define el signo como sigue:

Un signo o representamen es algo que representa algo para alguien en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o, quizás aún, más desarrollado. A este signo creado yo lo llamo el Interpretante del primer signo. El signo está en lugar de algo, su Objeto. Representa este Objeto no en todos sus aspectos, pero con referencia a una idea que he llamado a veces del Fundamento del representamen (1987, pp. 244-245).

De esta manera el signo es una relación triádica compuesta del mismo signo o representamen, de un objeto (en alguno de sus aspectos) y de un interpretante. El signo es aquello que representa algo, puede ser por ejemplo una palabra, como “banco”. El objeto, o uno de sus aspectos que puede ser una cualidad o un atributo general al cual se le puede llamar fundamento (Peirce, 1868, p. 46), es aquello que el signo representa, siguiendo el ejemplo sería el banco mismo, es decir, lo que la palabra representa. Y el interpretante es aquello que permite interpretar el signo mismo, “[...] cumple el oficio de un intérprete [...]” (Peirce, 1868, p. 47), o bien, pueden ser los elementos necesarios, como el contexto en el cual se encuentra la palabra (Fernández, 1994, p. 193), para saber si el banco es un objeto para sentarse o un lugar del cual se puede sacar dinero.

Los pensamientos como signos no se quedan en uno sólo, dado que, por ejemplo, averiguar el significado de una palabra lleva a otro signo (Del banco pasa a un lugar para sacar dinero o una cosa sobre la cual sentarse), al mismo tiempo que se necesitó de otro signo para interpretar el primero (el contexto de la palabra, ya fueran otras palabras o la situación en la cual el signo es expresado): “[...] todo pensamiento debe dirigirse hacia algún otro, debe determinar a algún otro, puesto que ésa es la esencia de un signo [...] todo pensamiento debe ser interpretado a través de otro [...]” (Peirce, 1868, p. 68). Así, el pensamiento como signo se dirige

a otro pensamiento como signo: “No hay excepción alguna, entonces, a la ley de que todo pensamiento-signo es traducido o interpretado por uno posterior, a menos que sea la de que todo pensamiento llega a un fin abrupto y final en la muerte” (Peirce, 1868, p.83). Los pensamientos-signo son un flujo continuo de pensamiento, unos a otros se van interpretando, se van pensando.

Los pensamientos-signos están en lugar de una cosa exterior, cuando se piensa en una cosa exterior real, pero si bien están en vez de un objeto que se piensa no dejan de estar en constante relación entre ellos mismos dado que un pensamiento-signo siempre está determinado por uno anterior acerca del mismo objeto, y el mismo pensamiento posterior siempre denota al pensamiento anterior (Peirce, 1868, pp. 83-84). Los pensamientos-signos necesitan de otros pensamientos-signos para poder pensar aquello que representan:

[...] ningún pensamiento presente actual [...] tiene significado ni valor intelectual alguno; pues éste no reside en lo que en la actualidad se piensa, sino en aquello con lo que este pensamiento podría conectarse en la representación mediante pensamientos posteriores [...] No hay, en ningún instante, cognición ni representación en mi estado mental, pero sí la hay en la relación de mis estados mentales en diferentes instantes (Peirce, 1868, p. 86).

Un ejemplo más concreto de flujo de pensamientos-signo o encadenamiento de los mismos puede ser constatado con la inferencia, la cual es una suerte de hábito mental que consiste en pasar de un signo a otro sin mayores dudas (Collins, 1994, p. 265). Como lo apunta Peirce (1868):

[...] la asociación de ideas consiste en eso, en que un juicio ocasiona otro juicio, del que es un signo. Ahora bien, esto no es ni más ni menos que la inferencia [...] Podemos razonar, y de hecho razonamos, de la siguiente manera: Elías era un hombre; [Por lo tanto] Era mortal [...] Si pasar del juicio “Elías era un hombre” al juicio “Elías era mortal” sin decirse de hecho a uno mismo “Todos los hombres son mortales” no es una inferencia, entonces se está usando el término “inferencia” en

un sentido tan restringido que raramente ocurrirían inferencias fuera de un libro de lógica (p. 94).

De esta manera, las inferencias, el pasar de un juicio a otro o el pasar de un signo a otro, pueden configurarse como formas de pensar, que llevan a pensar diferentes objetos de distintas maneras porque se los hace pasar de un signo en específico a otro igual de específico. A “Elías” se le hace pasar como un hombre, y dado que todos los hombres son mortales, pues igual él es un mortal, de ser un hombre también se le asignó ser un mortal.

Por otro lado, para Peirce (1868) el sujeto que piensa es también un signo: “[...] todo lo que está presente ante nosotros es una manifestación fenoménica de nosotros mismos [...] Cuando pensamos, entonces, nosotros mismos tal y como somos en ese momento, aparecemos como un signo” (pp. 82-83),

[...] la palabra o signo que el hombre usa es el hombre mismo. Pues así como el hecho de que todo pensamiento sea un signo, en conjunción con el hecho de que la vida sea una sucesión de pensamientos, prueba que el hombre es un signo [...] (p. 96; cursivas del autor).

De esta forma y en tanto que el sujeto que piensa, o el hombre, es un signo es que el mismo autor puede decir que: “Por consiguiente, al igual que decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en un cuerpo, deberíamos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que los pensamientos están en nosotros” (Peirce, 1868, p. 86). Es decir, ya que un sujeto es un signo cuando está pensando, y el pensamiento con signos es un flujo o cadena de pensamientos, pues tal sujeto en tanto signo está en el pensamiento, antes que el pensamiento en el sujeto.

Considerar de esta manera el pensamiento implica asumirlo como una instancia que se distingue significativamente del pensamiento de un sujeto (como en los argumentos del apartado anterior), para pasar así a un pensamiento como sistema de signos en el cual los sujetos pasan a ser un elemento del mismo

pensamiento, un signo del mismo pensamiento. Antes que ser aquellos quienes exclusivamente llevan a cabo el pensamiento, éste los lleva a cabo a ellos.

De otra forma puede ser entendido como una entidad que provee a los sujetos de signos con los cuales pensar, signos que son retomados, en tanto no les pertenecen o no surgen de ellos, de la sociedad en la que se encuentren, o como lo precisa Randall Collins (1994):

Los signos no están aislados: son externos al individuo y su rasgo esencial es que son equivalentes para cualquiera que los use. Así pues, las palabras (o símbolos visuales, ruidos, etc.) intervienen en el proceso de pensamiento e introducen en la mente individual un elemento tomado de lo universal y lo social (p. 265).

Por lo tanto, considerar el pensamiento a partir de signos implica reconocerlo ahí donde los signos están pensándose, esto es, encadenándose unos a otros. Ahí donde precisamente hay signos que los sujetos están utilizando es que el pensamiento se puede reconocer como tal en tanto que surge como una manera en que ellos son llevados a pensar los objetos con los cuales se encuentran.

Por otro lado, si en el apartado anterior el pensamiento estaba cargado del lado del sujeto, en estos momentos, a partir de la concepción de Peirce, el pensamiento no reside tanto ni en el sujeto ni en el objeto sino en la relación, relación realizada en términos de signos, es decir, la relación misma son los signos encadenándose: lo que hay entre sujeto y objeto son signos. Pero también en tanto que uno y otro son realizados por los mismos signos, es decir, los objetos son definidos en función de los signos utilizados para aproximarse a ellos, y el sujeto mismo es definido ahora como un signo, podría interpretarse que el pensamiento ya no está cargado ni hacia el sujeto ni hacia el objeto, sino hacia el pensamiento mismo, hacia el pensamiento con signos.

Si para Peirce el sujeto del pensamiento es un signo, para George Herbert Mead (1990) tal sujeto es una persona. En este sentido, y a partir de Mead, el sujeto ya no es una entidad abstracta que piensa (como en el apartado anterior), sino una estructura social realizada a partir de la interacción social y el lenguaje. Con otras

palabras, se puede decir que el individuo deja de ser como tal al entrar en la sociedad, convirtiéndose así en una persona, una persona que piensa con la sociedad en la que se encuentra.

Si la persona piensa con la sociedad en la que se encuentra entonces la sociedad antecede a la persona.

Uno de los procesos básicos a considerar es el acto social:

[...] acto que involucra la interacción de distintas formas, y en consecuencia, la adaptación recíproca de la conducta de las distintas formas, en la realización del proceso social. Dentro de dicho proceso se puede encontrar lo que denominamos los gestos, esas fases del acto que producen la adaptación a la reacción de la otra forma (Mead, 1990, p. 87).

Y los gestos o “[...] estos comienzos de actos sociales que son estímulos para la reacción de otros individuos” (Mead, 1990, p. 86), tienen importancia cuando ellos pasan del “simple” gesto al símbolo significativo:

[...] si alguien sacude el puño ante el rostro de uno, surge la suposición de que, no sólo ha adoptado una actitud hostil, sino que también hay alguna idea detrás de ella. Se supone que eso significa, no sólo un posible ataque, sino que, además, el individuo tiene una idea en su experiencia.

Ahora bien, cuando ese gesto representa la idea que hay detrás de él, y provoca esa idea en el otro individuo, entonces tenemos un símbolo significativo [...] tenemos un símbolo que responde a un significado en la experiencia del primer individuo y que también evoca ese significado en el segundo individuo (Mead, 1990, p. 88).

Entonces un primer proceso básico es la conversación de gestos como símbolos significantes, o bien, acciones que van siendo coordinadas (o descoordinadas) convirtiéndose en sociales cuando ellas tienen algún significado para quienes se encuentran involucrados en el proceso social que las mismas acciones van constituyendo. Cabe aclarar que los significados de las acciones sociales son compartidos: pueden ser asumidos como iguales o semejantes para quienes se encuentran inmersos en la interacción social.

Por otro lado, cuando tales gestos son vocales, y ellos son símbolos significantes, al igual que los anteriores, es que pueden ser tomados en cuenta como lenguaje:

Cuando el gesto llega a esa situación, se ha convertido en lo que llamamos “lenguaje”. Es ahora un símbolo significativo y representa cierto significado [...] El gesto vocal se convierte en símbolo significativo [...] cuando produce el mismo efecto sobre el individuo que lo hace que sobre el individuo a quién está dirigido o que explícitamente reacciona a él, y de tal modo involucra una referencia a la persona del individuo que lo hace. El gesto en general, y el gesto vocal en especial, indica uno u otro objeto dentro del campo de la conducta social, un objeto de interés común a todos los individuos involucrados en el acto social así dirigido hacia o sobre ese objeto (Mead, 1990, pp. 88-89).

De tal manera que los dos procesos sociales básicos para la consideración de los diferentes temas que Mead (1990) desarrolla son la interacción social y el lenguaje. De ellos surge la persona:

La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo dado de resultados de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso (p. 167).

Dicha persona “[...] es esencialmente una estructura social y surge en la experiencia social” (Mead, 1990, p. 172), “La unidad y estructura de la persona completa refleja la unidad y estructura del proceso social como un todo” (Mead, 1990, p. 175). Tal estructura, por ponerlo de alguna manera, está compuesta por tres elementos estrechamente relacionados: es una relación triádica. Dichos elementos son el “yo”, el “mí” y el “otro generalizado”.

El “yo” es la acción de la persona en una situación, “[...] es la reacción del organismo a las actitudes de los otros” (Mead, 1990, p. 202), “El “yo” es la acción

del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a su experiencia sólo después de que ha llevado a cabo el acto” (Mead, 1990, p. 203). El “mí” “[...] es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo” (Mead, 1990, p. 202), es decir, el “mí” como las actitudes de los otros hacen reaccionar al “yo” de una determinada manera. No se sabe qué va a hacer el “yo”, sin embargo, lo que limita el infinito campo de posibilidades de lo que podría hacer un “yo” es el “mí”. “El “mí” [...] responde a las actitudes organizadas de los otros que nosotros asumimos definitivamente, y que, en consecuencia, determinan nuestra conducta [...]” (Mead, 1990, p. 232). Y el “otro generalizado” es:

La comunidad o grupo social organizados que proporcionan al individuo su unidad de persona [...] Además, del mismo modo que adopta las actitudes de los otros individuos hacia él y de ellos entre sí, tiene que adoptar sus actitudes hacia las distintas fases o aspectos de la actividad social común o serie de empresas sociales en las que, como miembros de una sociedad organizada o grupo social, están todos ocupados; y entonces, generalizando esas actitudes individuales de esa sociedad organizada o grupo social, tomándolas como un todo, tiene que actuar con relación a diferentes empresas sociales que en cualquier momento dado dicha sociedad ejecuta, o con relación a las distintas fases mayores del proceso social general que constituye la vida de tal sociedad y de la cual dichas empresas son manifestaciones específicas (Mead, 1990, pp. 184-185).

De esta manera, no importa si está presente o no alguien frente a una persona, ella actuará conforme a lo “establecido” por la sociedad en la que se encuentre, gracias a que su misma persona está conformada por un otro generalizado que determina lo que puede hacer en una u otra situación social. El “yo” actúa en un momento en particular con el “mí” delimitando lo que puede hacer en tal momento a partir del “otro generalizado” como sociedad abstracta que va también delimitando lo que se puede hacer, pero no precisamente en tal momento determinado sino en toda situación social posible. Es decir, la persona va actuando conforme a la sociedad en la que se encuentra a partir de su experiencia formada con la interacción social y el lenguaje.

La mención de los procesos sociales básicos y de la constitución del sujeto como persona reside en que a partir de ellos resulta un tanto más sencillo dar con las diferentes particularidades y caracterizaciones que Mead (1990) propone para el concepto de pensamiento. Por un lado, sirve como aclaración sobre el punto de partida del pensamiento, tanto en el sentido de producto como de su actividad misma, es decir, el pensamiento es producto de la sociedad, y su pensar mismo, o su actividad para ponerlo de alguna manera, es realizado socialmente. Por otro lado, significa que el pensamiento con la propuesta de Mead (1990) siempre es realizado con símbolos: “En realidad, nuestro pensamiento tiene lugar por medio de alguna clase de símbolos [...] En un proceso de pensamiento es necesario que exista alguna clase de símbolo [...] Si no fuese así, no sería un proceso de pensamiento” (p. 177), en tanto la interacción social y el lenguaje, sus principales puntos de partida, también son de la misma índole, como fue apuntado líneas atrás.

En términos generales, el pensamiento puede ser considerado como una conversación de gestos subjetivada que la persona lleva a cabo consigo misma (Mead, 1990, p. 201), es una conversación con símbolos que la persona realiza con ella misma, pero como ha sido notado, la persona es una estructura social, entonces tal conversación lo es entre tres instancias: el “yo”, el “mi” y el “otro generalizado”.

En relación más estrecha con el “otro generalizado” el pensamiento tiene la característica de ser “abstracto”, porque se aleja de cualquier particularidad para pensar en términos de la comunidad entera en la cual vive una persona. El pensamiento abstracto piensa con la sociedad como un todo organizado de aspectos y momentos con los cuales ella misma está constituida:

En el pensamiento abstracto el individuo adopta la actitud del otro generalizado hacia sí mismo [...] en el pensamiento abstracto es mantenida la conversación, por el individuo, con el otro generalizado, antes que con ningún individuo particular. Es así, por ejemplo, que los conceptos abstractos son conceptos enunciados en términos de las actitudes de todo el grupo o comunidad social (Mead, 1990, p. 185)

El pensamiento tiene la peculiaridad de poder hacerse en términos sumamente generales cuando es realizado con relación a toda una sociedad con la

cual la persona está involucrada y así lograr que lo pensado pueda ser, por ejemplo, entendido por las diferentes personas de la misma sociedad.

Y cuando el pensamiento es realizado con relación al “mí” la persona piensa con la particularidad de una relación o situación sociales en específico, antes que con la generalidad del pensamiento abstracto:

[...] en el pensamiento concreto adopta esa actitud en la medida en que es expresada en las actitudes hacia su conducta por parte de aquellos otros individuos junto con quienes está involucrado en la situación o el acto social dados (Mead, 1990, p. 186).

Por lo tanto, al considerar el pensamiento como una conversación que la persona lleva a cabo consigo misma implica asumir las distintas relaciones que mantiene el pensamiento con la sociedad, ya sea abstracto y por ende sumamente general o concreto, es decir, con un momento en particular. De esta manera el pensamiento puede ir de lo concreto y próximo a lo general y abstracto, dependiendo de lo que se está pensando, pero siempre en términos sociales, es decir, con referencia a la sociedad o experiencia social de la persona. Si bien el pensamiento puede ser interpretado teniendo en cuenta alguna de las instancias de la persona ello no significa que las otras instancias queden significativamente fuera de él, antes bien, se trata de constatar que las instancias pueden ser asumidas como centros a partir de los cuales una persona piensa, pero siempre estarán las otras instancias alrededor de dicho centro. Por otra parte, al considerar el pensamiento como una conversación que pone en relación a las instancias de la persona tiene la implicación de asumirlo como una cuestión que no se reduce a su significado meramente “intelectual”, sino que abarca todo aspecto con el cual una persona se encuentra: el pensamiento está inmiscuido hasta en el más mínimo detalle de la vida.

El que la persona piense consigo misma siempre en relación con su sociedad y por lo tanto pueda pensar de manera similar a como lo hacen otras personas es gracias a que existen significados compartidos:

La significación como tal, es decir como objeto del pensamiento, surge en la experiencia gracias a que el individuo se estimula a sí mismo para adoptar la actitud del otro en su reacción hacia el objeto. La significación es lo que puede ser indicado a otros a la vez que, por el mismo proceso, es indicado al individuo indicante (Mead, 1990, p. 126).

Y en virtud de ello los símbolos utilizados para pensar adquieren sus significaciones a partir de las relaciones sociales que constituyen a la sociedad a partir de la cual el pensamiento es realizado:

El gesto o símbolo significativo presupone siempre, para su significación, el proceso social de la experiencia y la conducta en que surge [...] un universo de raciocinio está siempre inferido como contexto en términos del cual, o como el campo dentro del que, los gestos o los símbolos significantes tienen en verdad significación [...] Un universo de raciocinio es simplemente un sistema de significaciones comunes o sociales (Mead, 1990, p. 126-127)

Por poner un ejemplo concreto, una de las características del pensamiento es poder indicar a la persona una acción a llevar a cabo dentro de las circunstancias presentadas por una situación social: “Pensar es un complicado proceso de ... presentar el mundo de modo que sea favorable para la conducta [...] Pensar es indicar –pensar en una cosa es indicarla antes de actuar” (Mead, 1990, pp. 129-130). Este tipo de pensamiento involucra a la razón: “Cuando se razona se está indicando uno a sí mismo los caracteres que provocan ciertas reacciones”, y cuando tales caracteres son analizados, dentro de todos los que son posibles, seleccionando uno o varios antes que otros y siendo indicados por una persona a sí misma y a otras para llegar a lograr algo es que se puede hablar de “conducta racional” (Mead, 1990, p.130). En estos momentos el pensamiento como razón puede ser contemplado como una selección entre medios y fines. De entre distintos medios se elige uno para llegar a un fin determinado. Y cuando determinados medios para lograr un fin en específico pueden ser aislados en referencia a un problema determinado y así ser señalados es que se puede hablar de “inteligencia”

en términos del pensamiento con relación a la acción social (Mead, 1990, p. 129). Esto es, cuando la razón y su conducta racional pueden ser señalados por una persona para sí misma y para otras, en tanto pasos a seguir para llegar a una meta, por ejemplo. Y tal situación es posible cuando las diferentes personas involucradas comparten las distintas significaciones de los medios disponibles, o bien, todo lo necesario para llevar a cabo un medio, así como todas sus implicaciones y consecuencias de utilizar uno y no otro para llegar a un determinado fin.

Con Mead (1990) el individuo se hace persona al entrar en sociedad, y ella al pensar conversa con su sociedad, o bien con su experiencia organizada en una estructura compuesta de tres instancias (“yo”, “mí” y “otro generalizado”), experiencia que obtuvo a partir de la interacción social y el lenguaje, entonces la persona conversa consigo misma a partir de su relación con la sociedad, el individuo que piensa un objeto ha sido sustituido por una estructura social que piensa consigo misma en relación con una sociedad que la abarca. Porque el pensamiento es una negociación de significados entre la determinación (“mí” y “otro generalizado”) y la indeterminación (“yo”) sobre qué se va hacer (interacción social) y qué se va a decir (lenguaje) siempre en relación con otras personas, es decir, con otras estructuras sociales. De tal manera que lo puesto entre las personas, ya sean acciones o palabras, como símbolos significantes van constituyendo aquello que una sociedad piensa: sus símbolos con sus correspondientes significados. Y en la coordinación y descoordinación de tales símbolos van siendo constituidas las maneras en que una sociedad piensa, es decir, la forma en que se pasa de unos a otros símbolos junto con la manera en que ellos dan cuenta de la realidad con la que se encuentran, o bien, cómo esos símbolos como signos cargado de experiencias sociales van configurando y determinando lo que las personas tienen a su alrededor y las formas de aproximarse a ello, así como entre ellas mismas. Si bien, a partir de Mead, el pensamiento se supone como una conversación subjetivada no por ello deja de poderse averiguar a partir de los procesos y relaciones sociales que lo constituyen y realizan:

Al defender la teoría social del espíritu [...] nos oponemos a todo punto de vista intracraneano o intraepidérmico en cuanto a su carácter y ubicación. Porque se sigue de nuestra teoría social del espíritu el que el campo de éste debe ser coextensivo con el campo del proceso social de la experiencia y la conducta [...] Si el espíritu esta socialmente constituido, entonces el campo o la ubicación de cualquier espíritu individual dado debe extenderse tanto como la actividad social o el aparato de relaciones sociales que lo constituye (Mead, 1990, p. 245).

En este sentido, el pensamiento no está dado, hay que extraerlo de ahí donde las personas están interactuando con sus propios símbolos, por ello es que, siguiendo a Mead (1990): “[...] las leyes del pensamiento son las abstracciones de las relaciones sociales” (p. 127)².

A partir de la propuesta teórica de Mead, y otros autores, Herbert Blumer (1982) acuñó el término interaccionismo simbólico “[...] para designar un enfoque relativamente definido del estudio de la vida de los grupos humanos y del comportamiento del hombre” (p. 1). Con tal enfoque explicita una serie de cuestiones relativas, principalmente, a la obra del mismo Mead. Sin embargo, no son, en lo absoluto, del todo iguales a las mencionadas líneas atrás. Por ello no deja de ser importante revisar las características que el autor interpreta, sobre todo, del concepto de pensamiento. Cabe resaltar que él no utiliza propiamente la palabra, pero sí hay un bosquejo del mismo.

De dicho enfoque, Blumer (1982) resalta tres premisas de las cuales partir para investigar lo delimitado por tal perspectiva teórica:

El interaccionismo se basa en los más recientes análisis de tres sencillas premisas. La primera es que el ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él [...] La segunda premisa es que el significado de estas cosas se deriva de, o surge como consecuencia de la interacción social que cada cual mantiene con el prójimo. La tercera es que los significados se manipulan y

² En estos momentos tal vez no sea tan arriesgado afirmar que Mead psicopsicologizó el concepto de pensamiento de Peirce.

modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al enfrentarse con las cosas que va hallando a su paso (p. 2).

Los significados de las cosas son productos sociales en tanto son creados gracias a la experiencia social relacionada con ellos: “El significado que una cosa encierra para una persona es el resultado de las distintas formas en que otras personas actúan hacia ella en relación con esa cosa” (Blumer, 1982, p. 4). De esta manera el significado no es una propiedad intrínseca a las cosas, en busca de ser, literalmente, descubierta, como si yaciera en la cosa misma; tampoco es un agregado de la cosa por los elementos “psicológicos” del organismo, antes bien es una relación entre la persona y la cosa misma.

Dichos significados, si bien son obtenidos socialmente, no son aplicados inmediata y mecánicamente a las cosas a las cuales una persona se aproxima: “[...] la utilización del significado por la persona que actúa, o agente, se produce a través de *un proceso de interpretación*” (Blumer, 1982, p. 4; cursivas del autor). Y aquí es que para el autor está lo que puede ser considerado como pensamiento. Porque el proceso de interpretación para el mismo autor tiene dos etapas: en la primera etapa la persona se indica o señala a sí misma las cosas hacia las cuales encamina sus actos, o bien, las que tienen significado para dicha persona:

Tales indicaciones constituyen un proceso social interiorizado, puesto que el agente está “interactuando” consigo mismo. Esta interacción es algo más que una acción recíproca entre elementos psicológicos; es una instancia de la persona enfrascada en un proceso de comunicación consigo misma (Blumer, 1982, p. 4).

Y en la segunda etapa, gracias a la primera, los significados son manipulados dependiendo del momento y la dirección que tenga el acto, así la interpretación se convierte en: “[...] un proceso formativo en el que los significados son utilizados y revisados como instrumentos para la orientación y formación del acto” (Blumer, 1982, p. 4).

Con Blumer (1982) el pensamiento tiene un papel importante, sobre todo como proceso para la orientación de la acción. Al momento de asignarle mayor

relevancia a la interpretación para subrayar que las personas no se aproximan a las cosas de manera mecánica es que el pensamiento para el autor obtiene su posición, pero como un paso previo a la acción social, a diferencia de como fue intentado explicitar con Mead (1990) en donde el pensamiento no se limita a la preparación de la misma acción, sino que puede abarcar otras cuestiones como el entendimiento entre personas o la comprensión de una sociedad mediante la conversación personal con el “otro generalizado”, por ejemplo. Por otra parte, el pensamiento con Blumer (1982) es entendido como un proceso de interpretación. Como una manipulación de significados y su correspondiente asignación de los mismos a una cosa, siempre en relación con el contexto social en el que sucede el pensamiento, ya sea como origen de tales significados, o como destino de los mismos al cometerse su correspondiente acción.

Sin embargo, a partir de las aclaraciones o explicitaciones que hace el autor en torno de los conceptos de persona y de objetos o cosas es que pueden ser encontradas otras características importantes e interesantes para el mismo concepto de pensamiento. Sobre la persona dice que:

[...] es un organismo dotado de un “sí mismo”³, cuya posesión le convierte en un tipo especial de gente, transformando su relación con el mundo y confiriendo a su acción un carácter único. Al afirmar que posee un “sí mismo” Mead quiso decir simplemente que la persona es un objeto para sí misma. Puede percibirse, tener conceptos, actuar y comunicar consigo misma. De estos tipos de comportamiento se desprende que el individuo puede convertirse en el objeto de su propia acción, lo que le proporciona los medios de entablar una interacción consigo misma interpeándose, respondiendo a la interpeación e interpeándose de nuevo (Blumer, 1982, p. 46).

³ En la “Presentación de la edición castellana” Gino Germani, el supervisor de la traducción del libro que ha sido citado de Mead (1990), especifica que: “[...] la palabra inglesa *self*, cuyo equivalente literal sería sí mismo, ha sido traducida por *persona*, término que responde más fielmente al pensamiento de Mead [...]” (p. 18; cursivas del autor). Por lo tanto, el “sí mismo” que utiliza Blumer (o para ser específico, la traducción que hacen del libro de Blumer) puede ser interpretado como persona, en el sentido explicitado antes a partir del libro de Mead.

Entonces con este concepto, el autor, pone en juego dos cuestiones de suma importancia. Una es la relación de la persona con el mundo, porque no simplemente está en el mundo, sino que mantiene una relación particular con él y los objetos que la misma persona, a partir de su sociedad, pone en ese mundo para interpretar: “[...] el proceso de la interacción consigo mismo no se limita a situar al ser humano en el mundo, sino que lo confronta con él”; y la segunda, como ya fue mencionada, hace que la acción no sea cualquier tipo de acción sino una que conlleva un proceso anterior: la interacción de la persona consigo misma o el proceso de interpretación, es decir, el pensamiento: “[...] en lugar de limitarse a responder, [...] le obliga no sólo a llevar a cabo su acción, sino a elaborarla” (Blumer, 1982, p. 47). Y dado que la persona, o el “sí mismo”, antes de llevar a cabo cualquier acción tiene que pensar, o interactuar consigo misma, su relación con las demás personas o con los objetos que le rodean adquiere matices particulares.

Centrándose en la persona para desplegar sus reflexiones, el mismo Blumer (1982) dice que los objetos son una pieza fundamental en la obra de Mead, a los cuales no sólo les asigna importantes características, sino que también les provee una interesante clasificación. Además, habla de ellos como lo que configura, en parte, el destino de la interacción social:

Las personas viven en un mundo o entorno de objetos, y sus actividades están configuradas en torno a los mismos [...] los objetos son creaciones humanas y no entidades dotadas de naturaleza intrínseca y vida propia. Su naturaleza depende de la orientación y acción de las personas con respecto a ellos (p. 50).

De esta manera las personas piensan y actúan conforme a los objetos que les rodean, dado que ellos conforman el mundo en el cual viven, el mundo en y al cual piensan. Lo curioso de la consideración de los objetos para Blumer (1982) es que ellos no se quedan únicamente como cosas materiales, una silla o una mesa, por ejemplo, sino que abarcan muchos más tipos:

[...] un objeto es todo aquello que puede señalar o a lo cual puede hacerse referencia. Puede ser *físico*, como una silla, o *imaginario* como un fantasma; *natural*,

como una nube en el cielo, o *artificial*, como un automóvil; *material* como el Empire State Building, o *abstracto*, como el concepto de libertad; *animado* como un elefante, o *inanimado*, como una veta de carbón; inclusivo, como un *determinado tipo de personas* (los políticos por ejemplo), o *restringido a una persona concreta*, como el general de Gaulle; *definido*, como la tabla de multiplicar, o *vago*, como una doctrina filosófica. En suma, los objetos son todo aquello que la gente señala o a lo que hace referencia (p. 50; cursivas propias).

Y dichos objetos tiene diferentes particularidades al momento de ser considerados creaciones sociales. Su naturaleza está constituida por el significado otorgado por la persona que lo piensa. El significado del objeto depende de la manera en que tal persona actúa hacia él. Por ejemplo, un carpintero no considera a un árbol de la misma manera en que lo hace un activista ecológico, para el primero puede ser un material para trabajar y para el segundo un ser vivo que defender, entonces el significado varía de persona en persona, y/o de grupo en grupo. Los objetos y sus significados se forman y transforman en la interacción social, es decir, a partir de la forma en que se actúa hacia ellos se van definiendo los significados de los objetos, y también se actúa hacia ellos dependiendo del significado que se les otorga (Blumer, 1982, p. 51).

Recuperar tales anotaciones permite considerar un “material” muy específico con el cual una persona puede pensar. Es un material que puede ir de lo más próximo e inmediato, como una cosa presente, una silla, por ejemplo, hasta lo más abstracto como una idea moral o un concepto filosófico, pasando, claro está, por toda la gama de clasificaciones que propone Blumer (1982). Teniendo así que los objetos se convierten de meros puntos de partida que tienen que ser percibidos para pensar, como en el apartado anterior, a objetos con los cuales el mundo, el mismo mundo de objetos, puede ser pensado. Y cuando tales objetos tienen significados surgidos de la interacción social y el lenguaje es que pueden ser considerados como símbolos, en tanto signos cargados de experiencia social que mantienen relaciones, establecidas por la misma sociedad, con lo que ellos designan. De esta manera los objetos se convierten por derecho propio en objetos psíquicos cuando son constatados como aquello con lo cual se puede pensar, por ejemplo, otros objetos.

Por dar un ejemplo, para pensar a un árbol, un objeto físico, como material para trabajar, se necesitan de otros objetos, como bien pueden serlo los conocimientos prácticos, los cuales pueden ser objetos abstractos, que a su vez permiten llevar a cabo acciones para convertir la madera en una silla, o el árbol en madera, y la madera en una silla. El pensamiento empezó con un objeto (árbol) el cual fue pensado con otros objetos (conocimientos) para llegar a un nuevo objeto (la madera o la silla): entonces los objetos ya no son sólo el punto de partida del pensamiento, sino también el punto de llegada del pensamiento. Pero también para haber considerado a algo como un “árbol” se necesitó de la experiencia social que así lo definiera y que lo pudiera poner en contacto con su consideración como objeto para ser manipulado con un fin determinado, por mencionar un caso. Es decir, el pensamiento “empieza” y “termina” con él mismo.

Y dado que son considerados así los objetos, es decir, como objetos psíquicos, porque ahora son con lo que el pensamiento piensa la realidad y como nacieron en la sociedad, específicamente en la interacción social y el lenguaje, son por lo tanto objetos psíquico-sociales, o bien, objetos psicosociales. De esta manera se puede hablar que la realidad antes que formar al pensamiento, el pensamiento forma a la realidad al momento de considerar también que la va organizando con los objetos que una sociedad produce para pensar a la misma, y de esta manera la realidad deja de ser una entidad absoluta frente al pensamiento, para pasar a ser un mundo de objetos particularmente definido por el mismo. Así, el pensamiento puede ser visto como la forma en que una sociedad organiza su realidad, su mundo de objetos, con todas las características que conllevan los objetos psicosociales. Por tanto, la realidad es organizada con objetos psicosociales que la van significando y dotando de sentido para las personas inmersas en el pensamiento de su sociedad.

1.3 El pensamiento de la sociedad

La realidad del pensamiento para Peirce puede ser considerada como un universo de signos en constante encadenación; para Mead puede considerarse

como una conversación social realizada por la persona con símbolos significantes (palabras y/o acciones); y para Blumer puede considerarse como un mundo de objetos socialmente situados continuamente indicados e interpretados, igualmente por la persona o las personas.

Por otro lado, para Pablo Fernández (1994) la realidad del pensamiento puede considerarse como el espíritu de una sociedad. Retomando, de entre otros autores, a Peirce y a Mead el autor configura o contempla el espíritu como “[...] un término actual y significativo que comporta conjuntamente un carácter *racional* y *afectivo*, cognitivo y emocional, mental y material, siempre suprapersonal y capacitado para actuar autónomamente [...]” (p. 195; cursivas del autor), o bien como un “[...] ente flotante, ese medioambiente, clima o atmósfera al que nada es impermeable; ese aliento, ánimo o humor del que están hechos todos los objetos tangibles e intangibles que componen la sociedad” (p. 196).

Con el término espíritu puede entonces interpretarse una realidad que conjuga pensamiento y sentimiento abarcándolo todo, es decir, (de la misma manera que con los objetos de Blumer) no hay instancia que no se vea afectada por dicho espíritu. Dejando de ser, también, una relación social entre un sujeto y un objeto para pasar a ser una entidad por derecho propio. Reuniendo en ella distintos objetos sean tangibles o intangibles, como lo señala el autor. Desde esta perspectiva una silla es tan psíquica como la noción de libertad porque para el pensamiento comportan el carácter de poderse considerar dando un paso más allá de su presencia inmediata: la silla puede manipularse y utilizarse, la idea de libertad puede interpretarse y averiguarse buscando sus diversos significados, en pocas palabras, pueden pensarse; además de que sus usos e implicaciones, por decir algunas de sus características (o significados), no están tanto en el objeto ni en el sujeto, sino en la relación mantenida con otros objetos, o bien, en su continuo relacionarse con otros símbolos, en otras palabras, en el pensamiento de una sociedad.

Porque el “[...] Espíritu está hecho finalmente, de comunicación, de la comunicación que se establece siempre entre un símbolo, un significado y un sentido” (Fernández, 1994, p. 196). Y

Un símbolo es cualquier cosa, persona, palabra, etc., que como ya decía Peirce, está presente en lugar de cualquier cosa que puede o no estar presente, y que constituye su significado [...] si bien hay establecida una relación entre el símbolo y el significado, la relación puede variar dependiendo de un tercer elemento, que es el que determina el sentido en que un símbolo tiene un significado y que se llama así, sentido [...] el sentido es aquello que elige cuál significado para cuál símbolo y viceversa [...] el sentido es también cualquier cosa, hecho, historia, que se hace presente en el momento de aparición del símbolo para determinar su significado (Fernández, 1994, p. 197).

A partir de tal precisión el pensamiento como organización simbólica de la realidad estaría más cerca del lenguaje:

Los símbolos más reconocidos, en tanto objetos que están en lugar de otros, son los del *lenguaje* [...] pero también han sido símbolos el pelo largo o la corbata [...] el color rosa [...] el círculo o la línea [...] El color rosa es simbólico cuando evoca lo femenino, el pelo largo es simbólico cuando lo trae puesto un hombre y es 1968 (Fernández, 1994, p. 198; cursivas del autor).

Pero cabe aclarar que el pensamiento no es el lenguaje, antes bien, es toda aquella relación simbólica, es decir, cuando un símbolo lleva a otro, el cual bien puede ser su significado gracias a un sentido, sean éstos palabras o no. Un objeto material, como una bandera puede llevar a una reflexión, por ejemplo una consideración sobre la libertad materializada en un texto, y la misma reflexión llevar a una acción o acciones, como una manifestación pública, y así sucesivamente en una constante encadenación de símbolos, los cuales, junto con sus respectivas relaciones, van constituyendo y siendo constituidas por el pensamiento de una sociedad, o bien, siguiendo al autor, van animando y alentando los diferentes acontecimientos sociales gracias al espíritu de la sociedad, gracias a su pensamiento. Cabe insistir en que el pensamiento no son propiamente los objetos o acciones significativas, sino las relaciones que llevan de unos a otros. Pasar de

un texto sobre la libertad o de un acontecimiento insólito a una manifestación pública podría considerarse como un pensamiento político, mientras que pasar de la manifestación a un texto sobre la misma podría considerarse como un pensamiento intelectual, por mencionar algunos ejemplos. Como ya había sido indicado por Peirce, el pensamiento está en el paso de un símbolo a otro, no tanto en ellos mismos.

Con el significado están:

[...] esos elementos que no están en el símbolo pero que forman parte del significado, y que consisten en experiencias, afectos, sensaciones, visiones, audiciones, etc., es decir, en imágenes ya sean mentales, táctiles, auditivas, cinésticas, etc. En efecto, así como los símbolos pueden epitomizarse en lenguaje, los significados pueden resumirse en imágenes [...] Es el objeto visto, olfateado, palpado, oído, alucinado, que está detrás del símbolo; y es asimismo, la experiencia, sensación, afecto, sentimiento que está detrás del símbolo (Fernández, 1994, p. 202-203).

De esta manera los significados tienen el papel afectivo del espíritu que el autor señala. Es la parte más o menos implícita al momento de presentarse los símbolos, pero con cierta necesidad de explicitarse mediante el mismo símbolo. El pensamiento como movimiento de símbolos evoca dichas afectividades, uno u otro significado implícito en los símbolos. Y como los símbolos no se reducen al lenguaje, es posible tomar en cuenta el papel de la afectividad como dimensión simbólica cuando se constata su entrelazamiento con otros símbolos y significados, con otras palabras y con otras imágenes. El pensamiento es también una dimensión psíquica porque comporta un carácter que ineludiblemente lo pone en relación con lo que no es pensamiento propiamente, es decir, con los sentimientos. Sin embargo, entre uno y otro, entre un pensamiento y un sentimiento las barreras que los distinguen son sumamente borrosas. Y es una aclaración, no un dilema, porque la realidad, en términos psíquicos, es organizada tanto racional como afectivamente, por utilizar los términos del autor; es organizada pensando y sintiendo, uno dirige al otro y

viceversa. De la misma manera en que un símbolo no es símbolo si no tiene un significado y un sentido.

Y el sentido, esa complicada relación entre el símbolo y el significado,

[...] puede ser cualquier cosa que en ese momento no sea ni un símbolo ni un significado, y que por lo tanto, en ese momento, trascienda el mundo del lenguaje y el mundo de las imágenes, esto es, que cuando actúe como sentido no se aparezca ni pensado ni experimentado, porque no es ni lo uno ni lo otro, sino la relación entre ambos (Fernández, 1994, p. 204).

Es una relación que los une, les da orden y coherencia, hace saber que un símbolo lleva a un significado y no a otro. Es una dirección, intención o guía que los reúne. También un marco o contexto que dirige la interpretación del símbolo, permite asignar ciertos significados a ciertos símbolos (Fernández, 1994, p. 204).

Porque

El sentido es la razón de los pensamientos y los sentimientos [...] El sentido es la experiencia de algo mayor [...] que los símbolos y los significados, que el lenguaje y las imágenes, que el pensamiento y el sentimiento que hace que pensar y sentir sirvan para algo (Fernández, 1994, p. 205).

Y así “El sentido puede ser cualquier cosa que ocurra entre el símbolo y el significado: una palabra, una historia, una tradición, una aspiración, una escena, una situación, un contexto, un marco teórico, una visión del mundo, la semántica, la psicología [...]” (Fernández, 1994, p. 204). Es lo que da, finalmente, unidad al símbolo como relación triádica social. Reúne a las tres instancias del símbolo, les da sentido, orden, coherencia y unidad. Permite considerar al pensamiento como una organización de la realidad que no se queda en o con objetos inmediatamente presentes para partir a una realidad que supera la instantaneidad empírica. Hecha de significados como con las palabras; de símbolos gestados y ordenados en el tiempo como con la historia; de los mismos símbolos dirigiendo algunas prácticas de ciertos grupos de personas como las tradiciones; de impulsos a actuar como las

aspiraciones; de momentos sociales que llevan a actuar de una u otra forma como las situaciones, etc. En suma, van dando sentido al acontecer social.

A partir de la idea de sentido como relación que otorga una especie de orden y unidad entre el símbolo y el significado, no es gratuito constatar que ella se mueve a un punto de mayor atención en la consideración de lo psíquico en un trabajo posterior del mismo Pablo Fernández (2004a):

En el objeto psíquico sucede como si la luz que le cayera acomodara repentinamente el mundo, como si de buenas a primeras todo quedara en su lugar, todo tuviera relación con todo, todo adquiriera coherencia, razón de ser, necesidad de estar. Es interesante notar que todos los sinónimos de psique contienen esta connotación de iluminación de lo oscuro y de ordenamiento del caos [...] (p. 66).

En este momento lo psíquico es puesto en el lugar del sentido, mientras que antes parecía tener mayor importancia entre el símbolo y el significado. Ahora lo psíquico no son propiamente las dimensiones del lenguaje y de las imágenes, sino lo que las conjuga y ordena:

Si se puede afirmar que el universo está hecho en suma de cosas y palabras, y en efecto, sí se puede, el caso es que la psique no pertenece ni a las palabras ni a las cosas, sino al punto de fundación, creación o descubrimiento de unas y otras. La psique es el origen tanto del reino de las cosas, como del reino de las palabras: es un tercer reino, o más bien, primero, cuyos objetos nunca han sido cosas y todavía no son palabras (Fernández, 2004a, p.63).

Parecería ser que es el tercer reino en tanto tercer elemento constitutivo del símbolo, pero primero en tanto relación de los otros dos y dado su carácter de ordenamiento y unidad, así como de anterioridad abstracta: de manera inmediata es posible reconocer el significado de un símbolo, pero no tanto la razón de ello, es decir, su sentido o la psique que ha conformado la relación entre un símbolo y un significado. Y ahora más importante gracias a su carácter de inauguración de la realidad. Inicia, comienza y funda la realidad dada su índole de anterioridad o de

primer reino. De esta manera el pensamiento al ser un objeto psíquico deja de ser la pura dimensión del símbolo, del lenguaje por poner uno de sus ejemplos, en relación con el significado, las imágenes por poner uno de sus casos, para convertirse en su inicio, ordenamiento y puesta en relación. El pensamiento está entre uno y otro al momento de reunirlos. El pensamiento es el sentido de la realidad, le da sentido y, por ende, la realiza y continua:

La aparición de no importa qué realidad, la de un chiste o la de la mecánica cuántica, es la forma más intensa, concentrada e inolvidable de la vida y, de hecho, trae dentro la fuerza para mantener el resto de esa realidad [...] La aparición de la realidad consiste en el hecho de que de buenas a primeras, sin saber ni cómo ni dónde ni cuándo, se presenta un orden contundente [...] (Fernández, 2004b, p. 59).

Así, el pensamiento puede considerarse como la pura intensidad que hay entre sus correspondientes objetos. Sean conceptos y categorías (Como con los autores del primer apartado: Arendt e Iglesias), sean símbolos (Como con los autores del segundo apartado: en especial Peirce y Mead) u objetos socialmente producidos (Como con Blumer). Empieza inaugurando la realidad al otorgarle un orden y finaliza en la organización de la misma. Sin embargo, una vez organizada la realidad esta se muestra como un orden que vuelve a iniciar su organización. El sentido presenta un símbolo como unidad de la realidad a la cual procura significar. Y en su relación con otros sentidos, y por lo tanto también con otros símbolos y significados el pensamiento continuo así inaugurando la realidad, es decir, reinaugurándola. Con los símbolos en constante relación el pensamiento va organizando la realidad, esto es, la va reorganizando. Todo pensamiento es primero y último, el pensamiento empieza y termina en él mismo, todo pensamiento es un estar pensando de la sociedad.

Entre y alrededor de los objetos del pensamiento, es decir, entre los símbolos, como los objetos sociales o las ideas, por ejemplo, es que se encuentra el pensamiento como pura intensidad:

La psique es un objeto inextenso [...] carece de dimensiones espacio-temporales. O sea, no tiene medidas. Esto es, no se puede contar, cronometrar, dividir ni clasificar, porque le falta cualquier materialidad; es pura cualidad (toda vez que no tiene cantidades) y, por ello, para verla no se necesitan los ojos, ni para oírlos los oídos, y así sucesivamente. Es decir, es un percatación que no emplea los canales fisiológicos de la percepción, toda vez que, aunque sea objeto, no es cosa: es un objeto virtual: está aquí, pero no se sabe cómo, dónde exactamente, ni en qué; los virtuales son objetos que flotan en la realidad sin encarnar en nada [...] (Fernández, 2004a, p. 68).

Sin embargo, el pensamiento como pura intensidad que no se extiende, que no se materializa, no existe. No habría manera de dar cuenta, si quiera por aproximaciones, de su existencia y de su acontecer:

Una creación, que es algo meramente intenso [...] para durar y preservarse, tiene que fijarse o estabilizarse de algún modo. Tiene que convertir su pura cualidad abstracta en alguna cantidad concreta [...] En todo caso, la psique intensa se extiende, se expande, irradia, y en esa extensión, crea el sinfín de situaciones y acontecimientos más o menos empíricos [...] (Fernández, 2004a, p. 74).

La intensidad del pensamiento es la desensorización y el recordar o la retirada deliberada del mundo de las apariencias de Arendt; es el paso del objeto concreto a una abstracción del mismo de Iglesias; es la reunión de impresiones sensibles en un signo y su encadenación con otros, conformando hábitos mentales, de Peirce; es la conversación personal entre el “yo” el “mí” y el “otro generalizado” con símbolos significantes de Mead; es la indicación e interpretación de objetos que llevan a la acción de Blumer; es la reunión de un símbolo y un significado, de una palabra y una imagen, gracias a un sentido, como también la inauguración y fundación de la realidad por parte de la psique de Fernández.

Y lo extenso del pensamiento son los objetos propios del pensamiento como los conceptos y categorías de Arendt; son las totalidades con validez y profundidad que comprenden al objeto pensado de Iglesias; son los signos, o las conclusiones

del hábito mental o silogismo de Peirce; son los símbolos significantes hechos también de interacción social y lenguaje de Mead; son los objetos hechos de experiencias sociales de Blumer; es la cultura cotidiana como estructura triádica social, o simbólica, objetivada gracias al espíritu de una sociedad, y de la cual nacen las demás realidades sociales, pero también el espacio como mito, el tiempo como recuerdo, los objetos y el lenguaje que propone Fernández (1994, p.234; 2004a, p.75; 2004b, p. 78).

Así el pensamiento es un movimiento de la sociedad hecho de intensidades y extensiones. Las extensiones son los objetos propios del pensamiento que pueden seguir siendo pensados, es lo que del pensamiento es presentado y que en su relación con otros objetos psíquicos van formando lo que una sociedad piensa. Mientras tales objetos están presentes y son concretos en el tiempo y en el espacio la intensidad del pensamiento resulta ser abstracta, ella es el continuo relacionarse de dichos objetos que va conformando las distintas maneras en que una sociedad piensa. La intensidad es el movimiento del pensamiento, la extensión del pensamiento es su material y su producto, por ponerlo de alguna manera.

A un concepto o a una categoría le antecedió una reflexión y una comprensión en el caso de los argumentos de Arendt e Iglesias. A una conclusión le antecedió un silogismo o un hábito mental en el caso de Peirce. A una acción o palabra le antecedió una conversación simbólica personal en la propuesta de Mead. A la acción en torno a un objeto social le antecedió una indicación y una interpretación en la recuperación de Mead por parte de Blumer. El sentido dirigió el significado de un símbolo en las reflexiones de Fernández. Sin embargo, afirmar que primero fue el movimiento del pensamiento y después su objeto no es una aseveración estricta sobre el pensamiento, pero sí una aclaración teórica: antes y después de todo objeto del pensamiento hay un movimiento que lo antecedió y lo sucederá, de la misma manera en que todo pensamiento inicia y termina con un objeto psíquico.

El pensamiento siempre es un movimiento abstracto a los objetos del mismo que en un determinado momento y lugar están siendo pensados, ya sea con conversaciones o con interacciones sociales (por utilizar los fenómenos más

recorridos al momento de reflexionar sobre el pensamiento), y que los dirige o les da un cierto orden y unidad, es decir, los pone en relación con otros objetos psíquicos, logrando con ello organizar la realidad de una sociedad, al mismo tiempo que otorga de características y peculiaridades o cualidades a los diferentes acontecimientos de la misma sociedad.

Capítulo 2

Acercamientos a la mirada

Acercarse al concepto de la mirada implica en un primer momento revisar el de ver, en el entendido de que no se excluyen. Por el contrario, pueden ser asumidos como entrelazados, permitiéndose y realizándose mutuamente. Además, es con el acercamiento a la visión que se puede, a su vez, reflexionar sobre la mirada, en tanto que a partir de él se va conformando la misma. Y cuando la mirada se asume constituida por dimensiones sociales como las creencias y los conocimientos es que se puede hablar de ella como un conjunto de relaciones que las personas van manteniendo de diferentes formas en la vida cotidiana, o bien, que la mirada puede ser considerada como un ver pensando. Una persona puede pensar un objeto mediante su mirada, lo piensa cuando lo está viendo y mirando. La mirada puede posicionarse entre una persona y un objeto, cuando ésta lo está pensando, interpretando por dar un ejemplo.

Asunto que, a su vez, lleva a convertirla en una de las maneras que tienen las mismas personas para encontrarse involucradas con los mundos sociales que las rodean. Y en este sentido, la mirada es una de las relaciones sensibles del pensamiento al momento de organizar la realidad, es decir, viendo y mirando las personas participan de su mundo social, del pensamiento de su sociedad.

2.1 Ver

En términos inmediatos acercarse al concepto de ver podría llevar directamente a discutir, por ejemplo, sus procesos fisiológicos. En el entendido que para ver se necesitan los ojos y como ellos están inscritos en un sistema biológico podría derivar así en la revisión de tal aspecto. Conduciendo a una de las problemáticas de la visión. Por ejemplo, como lo afirma Jacques Aumont (1990):

La experiencia diaria, el lenguaje corriente, nos dicen que vemos con los ojos. Eso no es falso, por supuesto: los ojos son uno de los instrumentos de la visión. Sin embargo, hay que añadir enseguida que no son sino uno de sus instrumentos, y sin duda no el más complejo. La visión, en efecto, es un proceso que utiliza varios órganos especializados. En una primera aproximación podría decirse que la visión resulta de tres operaciones distintas (y sucesivas): operaciones ópticas, químicas y nerviosas (p. 18).

Sin embargo, es importante decir que revisar tales temas lleva a la dilucidación de cómo sucede el ver en términos biológicos, pero no dicen mucho sobre cómo ve una persona. Cómo para ella se lleva a cabo su visión en la vida diaria. Es decir, la visión no es únicamente los procesos que de ella resultan a nivel cerebral, sino también cómo ella sucede a un nivel fenomenológico, esto es, y por decirlo de alguna manera un tanto sencilla, cómo ve en su experiencia diaria. Antes de pasar a tal discusión cabe aclarar que no se está diciendo que los asuntos neurobiológicos estén aparte de las cuestiones que van a ser reflexionadas, pero sí que es importante distinguirlos. Porque aquí y en estos momentos no se va a hablar de la percepción, o de la recepción de estímulos de luz, sino del ver y el mirar. Lo cual exige otras aclaraciones. Por un lado, si bien ver y mirar comportan notables diferencias, no están radicalmente alejadas: no son excluyentes. Por el otro, resulta un poco más sencillo hablar primero del ver y después del mirar, sin olvidar su mutuo e ineludible entrelazamiento.

Cuando Alfred Schutz y Thomas Luckmann (1973) discuten el mundo de la vida cotidiana hacen una precisión muy específica, la cual, si bien no es trabajada de manera tan específica en torno al ver y el mirar, sí aporta importantes elementos para discutir tales conceptos. Sobre todo, porque ayuda a interpretar otros argumentos a reflexionar después de estos autores. Dicha precisión es “El mundo al alcance efectivo”:

La persona alerta en la actitud natural se interesa sobre todo en el sector de su mundo cotidiano que está a su alcance, y que se ordena espacial y temporalmente alrededor de él como centro. El lugar en que me encuentro, mi <<aquí>> concreto,

es el punto de partida de mi orientación en el espacio. Es el origen del sistema de coordenadas dentro del cual las dimensiones de la orientación, las distancias y perspectivas de los objetos quedan determinadas en el campo que me rodea. Llamaremos al sector del mundo que es accesible a mi experiencia inmediata el *mundo al alcance efectivo*. Este abarca no sólo objetos realmente percibidos, sino también objetos que se pueden percibir mediante una observación atenta (p. 54; cursivas de los autores).

De esta manera, ver tiene un carácter de centro a partir del cual la realidad se delimita. El sujeto al ver tiene presentados los objetos a su alrededor. Los tiene a su alcance para, por ejemplo, acercarse o alejarse, porque él puede también moverse y por lo tanto cambiar su campo visual o sus distancias con respecto a los objetos que le rodean. Entonces en el ver hay dos asuntos básicos. El primero es que forma un campo dentro del cual incluye ciertos objetos: los que se encuentran dentro de dicho campo. El segundo es que a partir de dicho campo los objetos son determinados en términos de sus distancias, orientaciones, y perspectivas en relación al sujeto que ve, pero también respecto a los objetos mismos entre sí.

Por lo anterior y con John Berger (2000) es sensato afirmar lo siguiente: “La vista es la que establece nuestro lugar en el mundo circundante” (p. 13). Viendo, el sujeto delimita el mundo a su alrededor, el que lo circunda. Cuando el sujeto ve, no se está estableciendo el espacio en términos absolutos, sino un espacio para él: un lugar en el mundo, es decir, el espacio que tiene a *su* alcance, “[...] lo que vemos queda a nuestro alcance, aunque no necesariamente al alcance de nuestro brazo” (Berger, 2000, p. 14). Porque, claro está, no es un alcance que tenga la certeza de poder tener los objetos de tal manera que se puedan manipular, por poner un caso. Antes bien, tiene la posibilidad de acercarse o alejarse de los objetos, o de cambiar su orientación y perspectiva con respecto a los mismos: esto es tener los objetos al alcance. Como lo afirma Maurice Merleau-Ponty (1964): “Todo lo que veo esta por principio a mi alcance [...] consignado sobre el mapa del <<<yo puedo>>” (p. 21), porque “[...] ver es *tener a distancia* [...]” (p. 27; cursivas del autor). Hablando como fenomenólogo, si veo un edificio por mi ventana puedo en un dado momento ir hasta él, si no hay obstáculo que me lo impida, y así, por ejemplo, llegar a uno de sus

pisos más altos y ver lo que me rodea para buscar un nuevo lugar desde el cual poder ver lo que antes no podía en el primer lugar o para tener cerca otros objetos que antes no tenía a mi distancia. En principio puedo hacerlo efectivamente si no hay algo que me detenga porque el edificio está al alcance de mi vista, dentro de mis posibilidades, gracias a que lo puedo ver.

Cabe insistir en que ver no es una simple cercanía o lejanía que concentra a los objetos estrictamente enfrente del sujeto, o delante para decirlo con otra palabra, ya que “Nuestra visión está en continua actividad, en continuo movimiento, aprendiendo⁴ continuamente las cosas que se encuentran en un círculo cuyo centro es ella misma, constituyendo lo que está presente para nosotros tal cual somos” (Berger, 2000, p. 14). De esta manera es un tanto más sencillo de entender el espacio que crea la visión como uno en relación al sujeto, y no uno absoluto porque

[...] es un espacio contado a partir de mí como punto o grado cero de la espacialidad. No veo el espacio según su envoltura exterior, lo veo desde dentro, estoy englobado en él. Al cabo el mundo está alrededor de mí, no delante de mí (Merleau-Ponty, 1964, p. 46).

Este mundo alrededor del sujeto no está simplemente ahí, tiene mayor precisión decir que está con él. Porque la visión es una de las maneras en que el sujeto se pone en relación con el objeto, cuando el primero está viendo. Al ver, el sujeto va estableciendo su realidad, la va despejando de dudas, por decirlo de alguna manera (aunque siempre es posible dudar acerca de ella). La va otorgando de existencia⁵ (“Esto *está* aquí”, “Eso *está* allá”). La actitud natural o la suspensión de la duda sobre la existencia del mundo y sus objetos (Schutz y Luckmann, 1973) es tanto prerequisite como parte constitutiva de la visión en la experiencia diaria

⁴ El texto original en inglés no pone la palabra “learning” de la cual se derivaría en la traducción literal al español la palabra “aprendiendo”. En cambio, tiene la palabra “holding” que puede tener diversos significados, de entre ellos: contener y sostener. La insistencia en esta cuestión se debe a que en el sentido de estos argumentos del texto de Berger no apunta a una adquisición de conocimiento, pero sí a un tener las cosas como ha sido explicitado en estas primeras páginas.

⁵ Cabe aclarar que el argumento apunta a lo que sucede en términos cotidianos, no metafísicos.

hacia el mundo que va conformando (“Si estoy viendo es porque hay un mundo frente a mí, pero también existe porque lo puedo ver, ahí hay cosas conmigo”).

Y con esta relación el sujeto y el objeto se van autonomizando, se van haciendo diferentes sin terminar en una separación radical que los llevara a existir por sí mismos. Como lo argumenta Merleau-Ponty (1964):

Hay que tomar al pie de la letra lo que la visión nos enseña: que por ella [...] estamos al mismo tiempo en todas partes, tan cerca de las lejanías como de las cosas próximas [...] de dirigir la vista libremente, estén donde estén, a seres reales, es todavía un préstamo de la visión, emplea medios que le debemos a ella. Sólo ella nos enseña que seres diferentes, <<exteriores>>, extraños el uno al otro, están no obstante absolutamente *juntos*, la <<simultaneidad>> [...] el mundo que es según mi perspectiva *para ser* independiente de mí, que es para mí *a fin* de ser sin mí, de ser mundo. El <<*quale* visual>> me da, y solo él me da, la presencia de lo que no soy yo, lo que es simplemente y plenamente (p. 62; cursivas del autor).

Cuando el sujeto está viendo hay la distancia que lo separa de un objeto sin llegar a independizarlos uno del otro, marca la relación que los distingue al mismo tiempo que los reúne (“Yo no soy lo que estoy viendo, pero está ahí conmigo en un mismo lugar”). También el ver otorga de cierta forma a los objetos para hacerlos independientes entre sí en un mismo espacio, están juntos, pero no confundidos. Ya sea que estén próximos o lejanos entre sí, siempre y cuando se encuentren en el mismo espacio creado por la visión del sujeto para él mismo.

En suma, cuando un sujeto ve está componiendo un campo, que lo tiene a él por centro, dentro del cual incluye ciertos objetos: aquellos a su alcance, a su distancia. A ellos los va otorgando de existencia y realidad al distinguirlos de él mismo, pero sin independizarlos radicalmente. Dicho campo creado por la visión del sujeto va siendo convertido en un espacio configurado como un lugar: el espacio del sujeto, su espacio, o sus distancias respecto a los mismos objetos. A partir del mismo puede moverse, dependiendo de sus posibilidades, y por tanto cambiarlo, realizando con ello uno diferente en el cual tendrá los mismos objetos o unos

nuevos, así como las correspondientes relaciones entre los mismos objetos, ya sean distancias, orientaciones y/o perspectivas.

Pero el campo creado por la visión, el espacio del sujeto, el lugar compuesto por sus distancias, y sus objetos contenidos y englobados pueden ser a su vez revisitados, vueltos a ver; o tal vez ya no están siendo propiamente vistos, sino mirados. En los argumentos mencionados, de los cuatro autores citados hasta aquí en el presente capítulo, se asoma la mirada.

2.2 *Mirar*

En el mundo al alcance efectivo de Schutz y Luckmann (1973) hay no solamente objetos vistos dentro de dicho mundo, también puede haber objetos observados atentamente. Merleau-Ponty (1964) afirma: “Solo se ve aquello que se mira” (p. 21), “[...] el vidente no se apropia lo que ve: se acerca a ello solo por la mirada, se abre al mundo” (p. 22). Y con John Berger (2000) la visión está en continuo movimiento, no se queda quieta, es una actividad, y como tal es constitutivo de ella estar siempre moviéndose; o como lo argumenta, con otras palabras y en la misma estela que los autores anteriores: “Solamente vemos aquello que miramos. Y mirar es un acto voluntario [...]” (p. 14).

Al respecto Herbert Read (1955) lo indica de manera clara cuando dice que la mirada es:

[...] una concentración sobre un segmento escogido de la percepción, un segmento llevado al centro de nuestra atención por un instinto que predispone a ello, como cuando notamos a una determinada mujer en un cuarto lleno de personas, o una flor particular al borde del camino (p. 133).

La mirada empieza ahí donde el ver se detiene. Viendo hay una atención, una concentración sobre un determinado objeto que se ha visto, pasando del ver al mirar cuando un objeto es resaltado de lo que se está viendo. Se enfoca la vista en un objeto y la mirada empieza a jugar su papel. Y el mismo autor continúa diciendo: “Es el esfuerzo por captar la entidad o naturaleza singular de un objeto particular o

grupos de objetos en el campo de la visión” (Read, 1955, p. 133). Dentro del campo delimitado por la visión la mirada se posa sobre uno o varios objetos. El movimiento que Berger (2000) le asigna a la visión es uno de los pasos intermedios que hay entre ver y mirar. Es él quien lleva al ver a convertirse en mirar. En este sentido se puede decir que la mirada es un movimiento de la visión, porque la visión tiene que moverse para atender a uno u otro objeto, o bien, para mirarlos. Con dicho movimiento el sujeto que ve da cuenta no sólo de la concentración en el objeto, y por ende mirado, sino también del movimiento mismo. Es decir, se da cuenta que está mirando: concentra su atención tanto en el objeto como en su mirada misma:

Se conoce nuestra actividad sensorial normal como “ver u “oír”; pero “miramos” o “escuchamos” cuando nuestra atención se halla atraída por algún objeto o hecho particular en el campo de la sensación, tal como una pintura⁶ o una pieza de música. Lo que hacemos cuando pasamos del “ver” al “mirar” o del “oír” al “escuchar”, es darnos cuenta de que nosotros vemos algo u oímos algo (Read, 1955, pp. 133-134).

En este sentido mirar ya no es tanto la delimitación del espacio o el mantenimiento de las distancias en relación con los objetos como en el ver. Parte del ver para delimitar un solo objeto o grupos de objetos. El sujeto da cuenta de los objetos como de su mirada misma que se ha posado sobre tales objetos.

El movimiento de la mirada puede ser especificado con las precisiones de Julian Hochberg (1972) cuando dice que: “En realidad no miramos por doquier en el campo; el proceso de mirar es un proceso activo y selectivo al mismo tiempo” (p. 85). La mirada es activa en dos sentidos, el primero es que busca un objeto de entre los que ha puesto la visión; y el otro es que, si bien no busca nada de entre lo ofrecido por la visión en un primer momento, puede en otro encontrar un objeto sobre el cual poner su atención, es también un tanto espontánea, por ponerlo de alguna manera. Si no tuviera tal característica no habría nunca un elemento de novedad que pudiera cambiar las búsquedas de la mirada, y por lo tanto habría una

⁶ Los ejemplos de Read (flores, personas y pinturas) son un tanto eruditos y civilizados. Pero cualquier cosa horrible y grotesca, por mencionar algunos ejemplos, son objetos dignos de la mirada.

suerte de miradas únicas que no cambiarían. Y en estas búsquedas o encuentros de la mirada lo que hace es también seleccionar: la visión pone un gran conjunto de objetos y la mirada toma uno sólo (el objeto seleccionado puede ser un grupo de objetos). El movimiento de la visión incluye búsquedas, encuentros y selecciones, en conjunto van conformando la mirada, como lo expone Diego Lizarazo (2004): “[...] no *miramos* cualquier cosa, decidimos (consciente o implícitamente) qué mirar. Ver no es una cuestión pasiva, es una *actividad*” (p. 55; cursivas del autor). También como lo argumenta José Luis Brea (2010):

<<Ver>> es, entonces y sobre todo, una operación selectiva –se trata de seleccionar entre todo aquello que puede, en cada momento, en *cada lugar*, estarse viendo-. Un ojo es, así, una maquina productiva; no un mero escenario de comparecencia, sino un auténtico dispositivo que, como poco, encuadra, enfoca, selecciona, *des-pliega*: produce un *campo visual* –allí donde no lo había hasta el trazado de su *mirada* (p. 69; cursivas del autor).

La mirada recorre el ver. Pasa por el campo de la visión. Realiza un barrido por el espacio creado gracias a la vista. Toma algo de “aquí”, recoge algo de “allá”. Pone “esto” con “aquello”. Hace recorridos hasta donde el ver se lo permite, y cuando él la detiene se vuelve a poner en marcha para dejarla seguir moviéndose. La mirada es la incesante marcha de la visión, es su continua búsqueda por lo que ha puesto a la distancia y delimitado.

Cuando la mirada selecciona o quita uno u otro objeto, mediante su atención al mismo, está también configurando un nuevo objeto, por ponerlo de alguna forma. A partir de los puntos donde la mirada ha fijado su atención se van formando “comprensiones globales” o imágenes globales. Los objetos dejan de ser esa suerte de entidades generales para pasar a ser precisamente lo que la mirada va formulando. Configurando así totalidades o conjuntos y no elementos aislados o datos y hechos brutos. Estas totalidades permiten, por un lado, reconocer con la atención en un punto visto todo lo que las conforman o de lo cual es parte dicho punto sin tener que volver a mirar toda la totalidad. Por otro lado, posibilita hacer

una totalidad en base a otras, esto es, formar una nueva (Zamora, 2007, pp. 240-245). Retomando los ejemplos de Read podría decirse que pudo atender al pétalo de una flor, pero la reconoció entera; miró su color, pero supo que era una flor. O bien, es posible mirar la fachada, o hasta más específico, la puerta de una casa y saber que está hecha de mucho más que su simple fachada o puerta. Como también, si se atienden a varias flores, hasta donde alcance la vista, puede mirarse un campo o una planicie de flores. Si se miran varias casas puede al final mirarse un condominio. La mirada posa su atención en los objetos y así puede llegar a crear otros nuevos. Y las totalidades también van a la inversa; la flor se puede descomponer en pétalos y tallo, y la casa en ventanas. Los elementos que antes formaban parte de una totalidad pueden ahora ser una totalidad por sí mismas. La mirada puede hacer y deshacer lo que mira. La mirada es la unificación y descomposición de lo visto.

O como lo comenta Régis Debray (1994): “Mirar no es recibir, sino ordenar lo visible, organizar la experiencia” (p. 38). Cabe añadir que dicha organización parte tanto de la visión como de la mirada. Si mirando son seleccionadas varias casas para terminar mirando un condominio se debe también a la distancia (las casas están lejanas respecto al sujeto que mira) lograda por la visión, permitiendo así mirar todo aquello que hay cuando se está viendo. De la misma manera que para organizar una casa en sus diferentes elementos, como su puerta, ventanas, techo, entre otros, hay que acortar la distancia para poder mirar con detalle dichos elementos. La mirada organiza la experiencia a partir de lo que la visión le ofrece, ordenando así lo que se puede ver. Jean-Luc Nancy (2000) ofrece un ejemplo cuando habla de la mirada, como característica visible, del retrato:

[...] la mirada no sale solamente de los ojos, sino al menos de la boca (a menudo central), de los orificios nasales y de las orejas, de todos los poros, en fin, y de todos los toques del cuadro [...] es preciso considerar, en cada ocasión, de qué modo la mirada no mira sino con el concurso del rostro entero, de la boca y los pómulos, de los orificios nasales, de las orejas... (pp. 70-71).

Con el ejemplo puede entonces decirse que la organización por la mirada de lo ofrecido por la visión en conjuntos o totalidades también se hace teniendo como centro de atención algún aspecto u objeto, pero que dicho foco de atención está realizado por otros aspectos u objetos que lo realizan. En el ejemplo de Nancy puede tenerse por atendidos a los ojos, o la dirección que ellos tienen, del personaje de un retrato, mirando así la “mirada” del mismo personaje, pero dicha mirada del retrato se hace por la participación de todo el rostro.

Con los argumentos de Read, de Hochberg, de Brea, la noción de totalidad, y el apunte de Debray la mirada empieza a llegar a terrenos más complicados, a dimensiones con las cuales se constituye. Los objetos que miró Read ya no son entidades abstractas y generales ahora son más específicos: son flores, personas y pinturas. La mirada es un complejo recorrido de la visión, siguiendo a Hochberg y a Brea. Los objetos pueden componerse y descomponerse con la reflexión sobre los conjuntos o totalidades. Y con Debray lo que se puede ver ya no está simplemente en algún punto para ser atendido, también está para ser organizado.

Es, de nuevo, Berger (2000) quien lo apunta de manera concreta, con él es posible empezar a dar con los dominios, tal vez, más complejos de la mirada:

Lo que sabemos o lo que creemos afecta al modo en que vemos las cosas. En la Edad Media, cuando los hombres creían en la existencia física del Infierno, la vista del fuego significaba seguramente algo muy distinto de lo que significa hoy (p. 13).

Poniendo otro ejemplo, se puede decir que no será mirada una persona de la misma manera después de saber que es un asesino serial. Será mirada de una forma muy distinta después de tal conocimiento o creencia, se mirará, literalmente a otra persona, o de mínimo, a una muy diferente. Sin embargo, el conocimiento no sólo afecta la manera en que se mira, además constituye lo mirado. Siguiendo el ejemplo de Read sobre la persona y la flor es posible argumentar que poner atención en una persona y no en otra, en una flor y no en otra, en una pintura y no en otra está dado por todo aquello que se involucra al pensar, por ejemplo, en lo que es bello y lo que no, en lo que merece una consideración y en lo que no, y así sucesivamente; cuestiones que pueden estar inscritas en toda una serie de

valoraciones estéticas. Los conocimientos o creencias sobre la belleza y la fealdad constituyen así un objeto digno de la atención del autor, no únicamente lo afectan, participan en la selección de un objeto, dejando a un lado otros. El conocimiento no es una dimensión que se sobreponga en la mirada para exclusivamente decirle lo que está mirando. También la va realizando y produciendo, no están juntos, están entrelazados porque es una dimensión constitutiva de la mirada, no una dimensión sobrepuesta. Como lo precisa Debray (1994): “Horos, Gorgona, Dionisos o Jesucristo, cualquiera que sea la naturaleza del mito mayor, siempre produce una figura [...] Sin un fondo invisible no hay una forma visible” (p. 25). Es decir, aquello que no es posible mirar como una mitología o una creencia sobre la naturaleza de la realidad (fondo invisible) hacen en cambio que algo (una forma visible) pueda ser mirado: atendido y seleccionado, por ejemplo. Y al posar la vista sobre una forma visible, el fuego o la escultura de alguna deidad, constituirlo no como un simple fenómeno físico o una roca tallada, sino como la “expresión del infierno” o un medio para comunicarse con la deidad esculpida. En este sentido lo que está siendo mirado es una representación, y como lo apunta Marcus Banks (2008): “El punto clave, en el caso de la representación visual, es que lo que se ve –la representación– tiene derecho propio, no es simplemente un sustituto de lo que no se ve, de lo que representa” (pp. 35-36). Sin embargo, en los mismos ejemplos apuntados en el presente párrafo, las representaciones se traslapan a su vez con su consideración como objetos en su sentido sociológico. Como lo precisa también Banks (2008):

Un objeto como una fotografía o una obra de arte nos hace realizar cosas (como ofrecer una puja muy alta en una subasta para adquirirla) porque ésa es la intención de su creador o de su propietario, u otros asociados con ella o, más sociológicamente, porque un nexo de relaciones sociales humanas imbuye al objeto con una agencia aparente, con independencia de los deseos de cualquier individuo particular (p. 31).

Lo que se mira puede representar y llevar a actuar. El fuego puede representar el “Infierno” y llevar a extinguirlo. La escultura puede representar a un dios y llevar a arrodillarse ante la misma. Lo que se mira tiene este doble papel,

tanto está en relación con un fondo invisible, por tomar las palabras de Debray, como es un objeto inserto en distintas prácticas sociales. Entonces, además de que las creencias o los conocimientos llevan a mirar una cosa y no otra, aunque estén a la vista (debajo del fuego hay madera; alrededor de la escultura puede haber otras personas), llevan a que lo mirado se constituya como tal para el sujeto, como un objeto con total significado para la persona que lo está mirando, y en dado caso, actuando en su presencia o a partir de él. Así, la mirada es tanto una relación sensible con la realidad social en la que se encuentra, como parte de una serie de prácticas sociales.

Lo que se mira queda así, no únicamente atendido, seleccionado, conjuntado o englobado, sino también considerado. Lo que es mirado tiene la particularidad de relacionarse con significados que no están en otra parte sino con lo que se está mirando. Por ponerlo de alguna manera, no hay mucha necesidad de preguntar si el fuego tiene alguna relación con el infierno, o si la estatua es de verdad la imagen de la deidad, por seguir con los ejemplos. Dicha relación y representación están ahí mismo en lo que el sujeto está mirando, aquello que mira comporta tales significados para él. Porque, como lo argumenta Norman Bryson (1988):

Entre la retina y el mundo está inserta una pantalla de signos [...] Para cuando miramos a través de la pantalla, lo que vemos es atrapado en una red que viene a nosotros desde fuera: teselas móviles de significación, un mosaico que se mueve (p. 92).

También porque aquel que mira ya no es, o tal vez nunca lo fue, un simple sujeto, sino una persona, en el sentido psicosociológico de la palabra. La persona cuando mira está conversando simbólicamente con lo que tiene a su vista. Pero no es que esté platicando consigo misma y después afirme algo sobre lo que mira. Su conversación simbólica le permite mirar algo con significado ahí donde está viendo, de manera implícita lleva a la persona a mirar. Porque mirar es un ver pensando. Es una relación social que va constituyendo lo visto como objetos con características determinadas y ya no tanto como un objeto a la distancia, va organizando lo que se puede ver en un mundo mirado y por mirar.

Y toda la experiencia social de la persona va participando en su mirada, guiándola y realizándola. Por ejemplo, ve un lugar, atiende al fuego y mira las llamas del infierno, y no pedazos de leña prendidos. Entra en una iglesia, ve su interior y mira a Jesucristo crucificado, no tanto a una escultura. Cuando mira está también asignando significados gracias a su experiencia social, la cual le indica que lo que mira no es un simple objeto dentro de su campo de visión, sino algo con características, peculiaridades, propiedades y atributos. Los cuales, si bien no se encuentran estrictamente en lo que se mira, sí los hace ser de una u otra manera. Debray (1994) lo especifica de forma clara:

El escudo de Aquiles aterrizzaba a los mirmidones, pero ¿tendría el mismo efecto sobre nosotros? El velo de la Verónica, con la imagen verdadera de Jesucristo, ¿podría curarnos todavía? No depende de una imagen <<reengendrar de alguna manera la magia que la ha engendrado>>, pues lo mágico es una propiedad de la mirada, no de la imagen (p. 31).

Al mirar se están haciendo aparecer diversos significados atribuidos a lo mirado gracias a las propiedades que la mirada pueda tener, o bien, en virtud de los significados que pueda ella otorgar cuando atiende a una u otra cosa. Por ejemplo, se puede conceder atributos predictivos a las cartas del Tarot o a los residuos que quedan al fondo de una taza de té después de haber sido consumida durante una sesión de “leer las cartas”, y así mirar en tales cosas “El Futuro” de la persona que ha asistido a tal sesión. Y cabe insistir en que “su futuro” o la predicción del mismo no está en las cartas, sino en la mirada de la persona, o en la forma de pensar cuando está viéndolas.

2.3 Formas de mirar

Cuando una mirada detenta ciertas propiedades, como lo mágico en la precisión de Debray, que hacen a lo mirado tener uno u otro significado que pueden llevar a producir cierto efecto en una persona cuando mira es que se puede empezar a hablar de formas de mirar. De esta manera, una forma de mirar estaría compuesta

por diversos aspectos: la atención a un objeto determinado dentro del campo de visión, ya sea por su delimitación de entre otros que hay en el mismo campo, o bien, por la selección de uno o varios objetos o aspectos de los mismos que en su conjunto forman un objeto que los engloba (en las cartas del Tarot se atiende a las diversas imágenes en su conjunto que portan las cartas); la asignación de significados, gracias a determinados conocimientos y creencias (las imágenes de las cartas dicen el futuro dado que, por ejemplo, así lo ha asegurado quien lleva a cabo la sesión); y, en lo posible, un cierto efecto, producido gracias al mismo significado asignado, en la persona que mira (por ejemplo, cambiar el rumbo de acciones porque ya se conoce el futuro, o sentir alegría por conocer el futuro esperado).

Pero faltan algunas aclaraciones. Las formas mirar no son realizadas por completo ya sea por la persona o por el objeto, sino por la relación. Si la mirada crédula del ejemplo del Tarot lo fuera así todo el tiempo entonces asignaría a cada cosa que tiene a la vista una señal del futuro, pero ello no sucede así, es decir, las personas no van caminando por la vida mirando todo de la misma manera, sino que una u otra propiedad de sus miradas comportan ciertas atribuciones a unos objetos y a otros no. Las formas de mirar se hacen en las relaciones. Con ello parecería que las personas no tienen, en su sentido de poseer, formas de mirar, sino que participan de ellas. También en tanto que su experiencia social no se termina de formar, es decir, todo el tiempo van adquiriendo nuevas experiencias sociales las cuales van guiando a su mirada, y así da la impresión de ser más sensata una afirmación a favor de ir participando en las formas de mirar, antes que tenerlas, en un sentido estricto de la palabra. Berger (2000) siempre tiene buenos ejemplos:

[...] cuando se presenta una imagen como una obra de arte, la gente la mira de una manera que está condicionada por toda una serie de hipótesis aprendidas acerca del arte. Hipótesis o suposiciones que se refieren a: la belleza, la forma, la verdad, la posición social, el genio, el gusto, la civilización, etcétera (p. 17).

Ya sean conocimientos o creencias sobre lo que el arte es, ellos actúan al momento de mirar, pero cuando se mira el arte. En cambio, ya no actuarán al

momento de mirar, por ejemplo, una mosca que vuela frente a los ojos; tal vez nadie nunca la ha mirado como la máxima expresión del talento de la humanidad, antes bien, es simplemente atendida para removerla, de mínimo, del campo de la visión.

Sobre el conocimiento en relación al arte y, de cierta manera, la forma en que es mirado, Pierre Bourdieu (1969) tiene importantes argumentos para su consideración. El autor afirma que:

Toda percepción artística implica una operación consciente o inconsciente de desciframiento.

1.1 Acto de desciframiento que se ignora como tal, la “comprensión” inmediata y adecuada sólo es posible y efectiva en el caso particular en que la cifra cultural que posibilita el acto de desciframiento es dominada completa e inmediatamente por el observador (bajo la forma de competencia o de disposición cultivada) y se confunde con la cifra cultural que ha hecho posible la obra percibida (p. 61).

En este sentido se trata de una interpretación acorde con lo que una obra expone, una pintura, por ejemplo. Siempre y cuando la persona que está mirando la obra tenga las herramientas necesarias para interpretarla, es decir, los conocimientos suficientes, o las disposiciones y competencias culturales necesarias para una obra determinada y para lo que ella da a mirar:

Si la cuestión de las condiciones que hacen posible la experiencia de una obra de arte –y de manera más general, del mundo de los objetos culturales- como inmediatamente dotada de sentido está radicalmente excluida de esa experiencia misma, es porque la reasunción de intención objetiva de la obra (que puede no coincidir en nada con la intención del autor) es perfectamente adecuada y se realiza inmediatamente en el caso, y sólo en ese caso, en que la cultura, o más precisamente, con la *competencia artística* que el espectador incorpora al desciframiento de la obra: en ese caso, todo va de suyo y no se plantea la cuestión del sentido, del desciframiento del sentido y de las condiciones de ese desciframiento (Bourdieu, 1969, p. 63; cursivas del autor).

A partir de esto, es posible decir que las formas de mirar se basan en una relación entre la persona y un específico objeto que ella está mirando. Porque es tan necesario el conocimiento, o las competencias artísticas, al momento de mirar cierta obra de arte, como la obra de arte misma en tanto que no toda obra expone lo mismo. Una obra de arte contemporáneo no se interpreta de la misma manera que una del Renacimiento. Cada objeto cultural, siguiendo con Bourdieu, reclama diferentes conocimientos. Aunque siempre cabe la posibilidad, y en efecto no es arriesgado afirmar que sucede a menudo, en que unos conocimientos se aplican sobre objetos, por decirlo de alguna manera, que no los exigen:

1.2 El malentendido surge habitualmente cada vez que no se cumplen esas condiciones [Las de la cita anterior del mismo autor]: la ilusión de la comprensión inmediata conduce a una comprensión ilusoria basada en un error de cifra. Al no percibirselas como codificadas, y codificadas según otro código, se aplica inconscientemente a las obras de una tradición extraña el código válido en la percepción cotidiana, para el desciframiento de los objetos familiares [...] Si los espectadores menos cultivados de nuestras sociedades son tan propensos a exigir *el realismo de la representación* es, entre otras razones, porque, careciendo de categorías específicas, no pueden aplicar a las obras de la cultura erudita otra cifra que aquella que les permite aprehender los objetos de su entorno cotidiano como dotados de sentido (Bourdieu, 1969, pp. 63-64; cursivas del autor).

Y esto es una de las razones por las cuales mucho del arte contemporáneo, o bien, el que es expuesto por artistas de nuestra actualidad, no sólo no es entendido, también es mal interpretado. Ello se debe a que las personas que asisten a los museos a mirar obras de hoy en día carecen de los conocimientos para interpretarlas, aunque también de la disposición a aprender tales conocimientos. Las formas de mirar requieren tanto de la participación de la persona como de una mínima explicitación de lo que el objeto significa o pretende significar. No está de más decir que la malinterpretación o el nulo entendimiento del arte de hoy en día podría deberse también a que no hay una información de fácil acceso para su comprensión. Como lo precisa W. J. T. Mitchell (2005): “Sin el discurso teórico, el

espectador no instruido vería (y, de hecho, ve) las pinturas de Jackson Pollock como <<nada más que papel pintado>>” (p. 18).

Al respecto cabe otro comentario. Asumir una cultura erudita, como conocimientos necesarios para la interpretación de un objeto como una pintura, no refiere a una suerte de “primacía cultural”. Fácilmente se podría juzgar a Bourdieu de “conservador” dado los términos que utiliza. Por tanto, es importante afirmar que sus argumentos no apuntan a una discusión sobre qué tipo de objetos son mejores que otros o qué hay que hacer para tener una cultura erudita en el entendido de que eso se “debería” de tener. Implica llevar la reflexión en torno a la participación que tiene el conocimiento en la mirada y, por ende, a su papel como forma de significar aquello que es puesto a la vista. Se trata de tomar en cuenta la importancia de las dimensiones psicosociales como aspecto constitutivo de la mirada. Siguiendo lo comentado, ellas pueden ser: las creencias, los conocimientos y la cultura como códigos y claves de interpretación. De lo contrario la mirada quedaría reducida a un ver, ya ni siquiera como visión en su sentido fenomenológico, sino como una especie de “conexión con lo real”.

También se puede decir que la mirada asumida como un ver sin nada más que una suerte de recepción de la realidad recae sobre todo en lo que el mismo Bourdieu llama la percepción cotidiana. Cuando se mira del tal manera que no hay otra forma de interpretar más que la ofrecida por el sentido común es que se pueden hacer las afirmaciones y constataciones más insostenibles o extrañas, por ponerlo de alguna manera, sobre lo que es mirado. Y así llegar a aseveraciones tales como la presencia de una divinidad en la mancha de un mantel como huella que dejó. O la afirmación sobre la locura de una persona cuando se la expone en un noticiario que informa sobre un crimen que realizó, independientemente de si la persona que lo está mirando es psiquiatra o no. Cambiando el término del autor, la mirada cotidiana es aquella que evoca sin la menor duda exclamaciones como “Ahí está, ¿no lo estás viendo? ¡Ese tipo es un loco!”. La mirada está hecha tanto del conocimiento como del desconocimiento respecto a los objetos que mira. Es importante de tomar en cuenta porque no todo se mira de la misma manera, cada objeto a mirar conlleva distintos conocimientos. Los eruditos en arte contemporáneo

también miran cotidianamente. Simple y sencillamente porque las formas de mirar no están instaladas en las personas, sino en las relaciones que ellas mantienen a lo largo de su vida diaria.

Ahora es Roland Barthes (1980) quien ofrece valiosos argumentos con su propuesta sobre algunas formas de mirar la fotografía cuando distingue entre el *studium* y el *punctum*.

[...] el *studium*, que no quiere decir, o por lo menos no inmediatamente, <<el estudio>>, sino la aplicación a una cosa, el gusto por alguien, una suerte de dedicación general, ciertamente afanosa, pero sin agudeza especial. Por medio del *studium* me intereso por muchas fotografías, ya sea porque las recibo como testimonios políticos, ya sea porque las saboreo como cuadros históricos buenos: pues es culturalmente (esta connotación está presente para el *studium*) como participo de los rostros, de los aspectos, de los gestos, de los decorados, de las acciones (p. 58; cursivas del autor).

El *studium* es una forma de mirar sin alguna suerte de particularidad, atiende a los rasgos o contenidos “generales” de una imagen. A lo que culturalmente se acepta como contenidos de una fotografía, es una forma de mirar un tanto desinteresada, busca y encuentra lo que de antemano ya sabe que puede encontrar, está más cerca “[...] de la trivialidad (decir lo que todo el mundo ve y sabe)” (Barthes, 1980, p. 120). O bien:

[...] moviliza un deseo a medias, un querer a medias; es el mismo tipo de interés vago, liso, irresponsable, que se tiene por personas, espectáculos, vestidos o libros que encontramos <<bien>> [...] Reconocer el *studium* suponer dar fatalmente con las intenciones del fotógrafo [...] pues la cultura (de la que depende el *studium*) es un contrato firmado entre creadores y consumidores (Barthes, 1980, p. 60, cursivas del autor).

Como cuando se lee el periódico y al mirar las fotografías que incluye se van identificando los lugares, los personajes, los acontecimientos, entre otras cosas, que permiten saber a qué refieren, también su relación con las notas escritas. El

studium apunta a una mirada general, se atienden a los diferentes elementos que hay en una imagen con una interpretación a partir de las convenciones y códigos culturales que posibilitan decir cosas como “Aquí está el presidente de México con su familia en su casa” o “La persona que está al centro es un campesino trabajando en la milpa”. Por decirlo de alguna manera, es una forma de mirar un tanto más convencional. A diferencia de la propuesta de Bourdieu que implica conocimientos particulares en torno a imágenes muy específicas como las del arte, el studium de Barthes lleva a considerar formas de mirar que requieren de unos conocimientos generales compartidos por grandes grupos de personas. Es decir, no se necesita ser experto para dar una interpretación que pueda ser asumida como correcta por quienes participan de la misma cultura.

En este sentido el studium ayuda a reflexionar sobre las formas de mirar más cercanas a lo cotidiano. Si bien Barthes (1980) se centra en las fotografías, su propuesta permite comprender la mirada del día a día que no busca particularidades, sino que se centra en lo que una imagen muestra respecto a lo establecido por una cultura. Así como también ayuda a entender que entre productores de imágenes y espectadores hay acuerdos implícitos sobre lo expuesto en las imágenes, así como también entre los espectadores mismos. O bien, así como hay significados compartidos por las personas en torno a las palabras que utilizan en la vida cotidiana, también hay significados compartidos sobre lo que una imagen muestra. De esta manera las formas de mirar también son compartidas por las personas que participan de un mismo grupo social: las personas asumen que las demás atenderán, seleccionarán y conjuntarán de la misma o similar forma los mismos objetos o aspectos de los mismos cuando estén mirando. Por ejemplo, se podría decir que asumen que al mirar una fotografía de un periódico todos atenderán a las personas y lo que se pueda interpretar como sus acciones, o al lugar, como ubicación geográfica, en el cual se pueden situar a tales personas de la fotografía; pero tal vez no pondrán atención al espacio creado visualmente por la imagen o las distancias entre los objetos que muestra tal fotografía, como tampoco a la iluminación de la misma.

También, y retomando a Banks (2008), se puede decir que lo compartido son las narrativas de las imágenes. El autor distingue dos: una interna y otra externa. La primera refiere a la pregunta ¿Qué aparece en esta imagen? O ¿Qué me está mostrando esta imagen? La segunda refiere a una especie de historia de la imagen, con la cual se pueden hacer preguntas como ¿Quién hizo esta foto?, ¿Cuándo la hizo?, ¿Por qué?, entre otras (p. 34). El autor refiere la segunda con mayor dirección a una investigación social de la imagen. Pero tanto la narrativa interna como la externa sirven para analizar las maneras en que las formas de mirar están configuradas socialmente en relación con las imágenes.

Ahora falta dar con el *punctum* de Barthes (1980). Su concepto complica un poco la reflexión de la mirada, y ayudar a dar paso a otros argumentos que igual siguen complicando el tema.

El segundo elemento viene a dividir (o escandir) el *studium*. Esta vez no soy yo quien va a buscarlo [...] es él quien sale de la escena como una flecha y viene a punzarme [...] Ese segundo elemento que viene a perturbar el *studium* lo llamaré *punctum*; pues *punctum* es también: pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte, y también casualidad. El *punctum* de una foto es ese azar que en ella *me despunta* (pero que también me lastima, me punza) (pp. 58-59; cursivas del autor).

Ya no es una mirada general, que barra la fotografía atendiendo a los contenidos de la misma para identificarlos. Ahora es un pequeño elemento de la foto que llega de improvisto. Ese detalle que conmociona y atrae a la mirada. Ya no es un vistazo cultural, sino una atención personal exigida con la imagen: “[...] es lo que añado a la foto y *que sin embargo está ya en ella*” (Barthes, 1980; p. 94, cursivas del autor). Cambiando lo mirado: “[...] un <<detalle>> me atrae. Siento que su sola presencia cambia mi lectura, que miro una nueva foto, marcada a mis ojos con un valor superior. Este <<detalle>> es el *punctum* (lo que me punza) (Barthes, 1980, p. 78; cursivas del autor).

El mismo Barthes (1980) da un ejemplo concreto:

Al leer la foto de Van der Zee, creía haber localizado lo que me conmovía: los zapatos con tiras de la negra endomingada; pero esa foto ha fermentado en mí, y más tarde he comprendido que el verdadero *punctum* era el collar que la negra llevaba a ras del cuello; pues (sin duda) se trataba del mismo collar (un delgado cordón de oro trenzado) que había visto siempre llevar por una persona de mi familia y que, una vez desaparecida aquélla, permaneció guardado en una caja familiar de joyas antiguas (p. 93; cursivas del autor).

El *punctum* es un detalle de la fotografía resaltado a partir de la experiencia personal de aquel que mira. Es una forma de mirar que compromete en lo personal. Atiende ahí donde la fotografía misma muestra un detalle en común con su espectador, pero común en un sentido más de índole privada. Como lo puntualiza Joan Fontcuberta (2015): “[...] al *punctum* lo informan vivencias personales que no son transferibles. El *punctum* [...] sólo interactúa con la naturaleza privada de la experiencia de un observador particular (p. 22; cursivas del autor). El *punctum* es una relación de la mirada, ya no con conocimientos generales o particulares, sino con las más íntimas vivencias de una persona, aquellas mismas que la han formado y que la llevan a seleccionar detalles que la conmovieron a partir de lo que mira.

El *punctum* es una de las intensidades, por excelencia, de la mirada. Es la aparición de un momento que perturba y despierta. Hablar del *punctum* implica dar con una de las particularidades de la mirada, a saber, aquella que la conforma como una actividad social específica: “[...] la noción posterior de Barthes del “*punctum*”, el impacto de una imagen, es un intento de encarar esa capacidad distintiva de lo visual [...]” (Banks, 2008, p. 63). Y hace a la mirada distintiva en tanto que siempre surge la duda de si todo el tiempo se está viendo y mirando que haría entonces a la mirada tener importancia. Al considerar el *punctum*, ese momento que desborda y concentra toda la atención de una persona en un pequeño detalle, se está a su vez dando una importancia crucial a la mirada como una actividad por derecho propio que no se queda como una mera condición para actuar, por ejemplo, o bien para vivir. Por el contrario, con el *punctum* se otorga así una relevancia a la mirada para considerarla como parte constitutiva de la realidad social, al plantearla como uno de esos momentos que relaciona una atención especial (espontánea y sorpresiva) y la

configuración social particular de una persona al organizar la realidad social en términos sensibles.

2.4 “Lo que nos mira”

Sin embargo, todavía hay otro punctum:

[...] existe otro *punctum* (otro <<estigma>>) distinto del <<detalle>>. Este nuevo *punctum*, que no está ya en la forma, sino que es de intensidad, es el Tiempo, es el desgarrador énfasis del [...] <<esto-ha-sido>>, su representación pura.

En 1865, el joven Lewis Payne intentó asesinar al secretario de Estado norteamericano, W. H. Seward. Alexander Gardner lo fotografió en su celda; en ella Payne espera la horca. La foto es bella, el muchacho también lo es: esto es el *studium*. Pero el *punctum* es: *va a morir*. Yo leo al mismo tiempo: *esto será y esto ha sido*; observo horrorizado un futuro anterior en el que lo que se ventila es la muerte (Barthes, 1980, p. 146; cursivas del autor).

Este punctum ya no es el elemento atendido gracias a las vivencias personales. Sigue siendo una atención particular, pero ahora a los posibles acontecimientos a suceder fuera de la imagen, fuera de la representación que la fotografía puede ser. Esto es, a una representación de lo que sucedió. Y que por lo tanto conlleva otras situaciones que pueden suceder. Este punctum ofrece una cierta certeza de lo que va a pasar, inscrita en la relación entre la imagen y su historia. Entre la fotografía y sus narrativas: ¿Qué aparece en esta foto? Un condenado; ¿Qué va a suceder y qué está sucediendo en el momento de la captura de la fotografía? Está esperando su muerte. La mirada como el ver que atiende e interpreta ayuda en la otorgación de realidad a lo que ella mira, o bien, de certificación sobre la misma, despeja las dudas sobre la existencia de lo que mira (claro está que siempre se puede dudar de lo que se mira). Y con este aspecto inmiscuye a quien mira, lo involucra con lo que está mirando, lo envuelve con lo que sucede alrededor de lo que mira:

Ahora bien, la mirada, si insiste (y con más razón si dura, si atraviesa con la fotografía el Tiempo [si sucede el segundo punctum]), la mirada es siempre virtualmente loca: es al mismo tiempo efecto de verdad y efecto de locura [...] realiza la inaudita confusión de la realidad (<<Esto ha sido>>) con la verdad (<<¡Es esto!>>); se convierte al mismo tiempo en constativa y en exclamativa; lleva la efigie hasta ese punto de locura en que el afecto (el amor, la compasión el duelo, ímpetu, el deseo) es la garantía del ser (Barthes, 1980, pp. 168-171; cursivas del autor).

Es la mirada que compenetra a quien mira con lo que está mirando cuando el afecto parte de lo mirado para afectar a quien mira. En estos momentos la mirada es una relación que va uniendo a sus dos polos, por ponerlo de alguna manera: a su sujeto y a su objeto; a su persona y a su selección atendida e interpretada dentro de su campo de visión; a Roland Barthes y a sus fotografías:

¡Ah, si por lo menos hubiese una mirada, la mirada de un sujeto, si alguien en la foto me mirase! Pues la Fotografía tiene el poder [...] de mirarme *directamente a los ojos* [...] Diríase que la Fotografía separa la atención de la percepción, y que sólo muestra la primera a pesar de ser imposible sin la segunda; se trata [...] de un apuntar sin blanco (Barthes, 1980, p. 167; cursivas del autor).

Una imagen que apunta sin blanco, sin destino, que pone la pura atención para una mirada. La fotografía tiene el poder de mirar, cuando quien mira se lo permite porque siente que lo están mirando. Cuando la persona forma parte, y se deja formar parte, de lo que está mirando, eso que mira le devuelve una mirada, está a su vez mirando a quien mira. Al respecto, Nancy (2000) tiene una precisión:

[...] la mirada no es en el fondo una relación con el objeto. Quizás el <<ver>> es una relación de ese tipo [...] El ver se hace conforme con el campo de los objetos. El mirar lleva al sujeto adelante. Mirar vale primeramente como [...] vigilar, tomar al cuidado, tomar en guarda y tener cuidado, guardarse. Ocuparse e inquietarse. Al mirar, yo velo y (me) guardo: estoy en relación con el mundo, no con el objeto. Y es así como soy: en el ver yo veo, por razón de óptica; en la mirada soy puesto en

juego. No puedo mirar sin que *eso me mire, me incumba* (pp. 73-74; cursivas del autor).

La persona forma parte de lo que mira, cuando lo que mira es precisamente parte de su mundo. Cuando la mirada atiende, selecciona y conjunta objetos y/o aspectos de los mismos para considerarlos y darles un significado a partir del espacio creado por la visión está también realizando un mundo, el cual deja de ser las distancias con los objetos para conformar un mundo de objetos, pero un mundo de objetos visibles. Y tal mundo involucra a la persona en tanto la concierne, la incumbe en él mismo.

Sobre la complicación iniciada con Barthes y Nancy en torno a “lo que nos mira” como parte de la mirada, Georges Didi-Huberman (1992) tiene importantes reflexiones:

Lo que vemos no vale –no vive- a nuestros ojos más que por lo que nos mira. Ineluctable, sin embargo, es la escisión que separa en nosotros lo que vemos de lo que nos mira [...] el acto de ver sólo se despliega al abrirse en dos (p. 13).

Siguiendo al autor, viendo hay un acto que se parte en dos: ver para tener una distancia respecto a un objeto, tenerlo enfrente, ponerlo ahí donde se pueda ver; y mirar para atenderlo, seleccionarlo y significarlo. Pero en el mirar como consideración de un objeto hay también esa puesta en relación de lo que implica a la persona misma con lo que está mirando: la significación del objeto por parte de la persona cuando lo está mirando convierte también al objeto en uno que mira a la persona. Es decir, eso que se está mirando concierne e incumbe, exige una relación a quien mira, exige la puesta en juego del respectivo mundo cuando hay una mirada:

[...] cada cosa por ver, por más quieta, por más neutra que sea su apariencia, se vuelve ineluctable cuando la sostiene una pérdida –aunque sea por medio de una simple pero apremiante asociación de ideas o de un juego de lenguaje- y, desde allí, nos mira, nos concierne, nos asedia (Didi-Huberman, 1992, p. 16).

Hablar de “lo que nos mira” lleva a tener en cuenta cierta característica de la mirada. Si se está mirando un objeto o alguno de sus aspectos ¿Dónde reside aquello que configura lo que se está mirando como algo más que un objeto visto? ¿De qué manera aquello que está siendo visto se convierte en algo que se está mirando? ¿Por qué lo que vemos se convierte en algo que miramos, que nos está mirando? Es decir, que deja de ser un objeto para pasar a ser una cosa con sentido que importa por su posición en el mundo. Pero no en el mundo natural o en la realidad física, sino en el mundo de alguien, en el mundo de las personas, en su realidad social.

“Lo que nos mira” dirige también la reflexión hacia lo mirado como una falta de aquello que está siendo puesto en lo que precisamente se mira. Porque siempre cabe la posibilidad de asegurar que en lo mirado no hay nada más que lo visto, es decir, un objeto inerte e inanimado, o sin ninguna razón de ser. Pero, aunque el objeto no se mueva, tiene mucha razón de ser cuando él es configurado como parte de una sociedad que lo ha creado para ser mirado, o bien, para que mire a sus personas, para que las ataña a su mismo mundo cuando ellas miren. Si la visión es un tener, tener un objeto a distancia; la mirada es un perder en búsqueda de revertir dicha perdida, esto es la mirada como una relación con el mundo. Cuando en lo que ve pone algo que mire a la persona misma que está mirando, que la involucra para considerar al objeto. O como lo apunta Didi-Huberman (1992):

Desde luego, la experiencia familiar de lo que vemos parece dar lugar las más de las veces a un tener: viendo algo tenemos en general la impresión de ganar algo. Pero la modalidad de lo visible deviene ineluctable –es decir, condenada a una cuestión de *ser-* cuando ver es sentir que algo se nos escapa ineluctablemente: dicho de otra manera, cuando ver es perder. Todo está allí (p. 17, cursivas del autor).

Al respecto se pueden recuperar, de entre otros, dos ejemplos que el autor mismo propone. Los dos se refieren al momento en que se ven tumbas. El primero a tratar convoca a la creencia, el segundo a la tautología. El primero ve y cree, el segundo ve y sigue viendo.

Por un lado, está lo que veo de la tumba, es decir *la evidencia de un volumen*, en general una masa de piedra, más o menos geométrica, más o menos figurativa, más o menos cubierta de inscripciones: una masa de piedra *trabajada* [...] Por el otro, está –diré de nuevo– lo que me mira: y lo que me mira en una situación tal ya no tiene nada de evidente, puesto que, al contrario, se trata *de una especie de vaciamiento*. Un vaciamiento que [...] allí, ante mí, toca lo inevitable por excelencia: a saber, el destino del cuerpo semejante al mío, vaciado de su vida, de su palabra, de sus movimientos, vaciado de su poder de alzar sus ojos hacia mí. Y que sin embargo en un sentido me mira –el sentido ineluctable de la pérdida aquí en obra (Didi-Huberman, 1992, p. 19; cursivas del autor).

Se ve un volumen regular de piedra, se mira una tumba. Pone ante quien mira la certeza de la muerte. Pero la muerte en tanto destino de quien mira. O bien, la ausencia de vida, de lenguaje, de acciones y de mirar, que inevitablemente tendrá quien está mirando. La tumba mira del tal manera que hace considerar, hace pensar, la ausencia de la presencia de la misma persona que la está mirando. Involucra en tanto entraña el inescapable fin de quien la mira.

[...] cuando la veo, me mira hasta lo más recóndito –y en ese título, por otra parte, viene a trastornar mi capacidad de verla simplemente, serenamente–, en la medida misma en que me muestra que he perdido ese cuerpo que recoge en su fondo. También me mira, desde luego, porque impone en mí *la imagen imposible de ver* de lo que me hará igual y el semejante de ese cuerpo en mi propio destino futuro de cuerpo vaciándose, yaciendo y desapareciendo rápidamente en un volumen más o menos parecido. Así, ante la tumba yo mismo me tumbo, me tumbo en la angustia [...] Es la angustia de mirar hasta el fondo –al *lugar*– de lo que me mira, la angustia de quedar librado a la cuestión de saber (de hecho: de no saber) en qué se convierte mi propio cuerpo, entre su capacidad de constituir un volumen y la de ofrecerse al vacío, la de abrirse (Didi-Huberman, 1992, p. 20, cursivas del autor).

Ante tal afecto, compuesto como una certeza, o la asunción de la misma, o ante “lo que nos mira”, hay dos actitudes. O bien, de constituir lo que se tiene enfrente, en este caso, una tumba como parte del mundo de la persona. Una de

ellas tiene carácter de creencia, la cual trata de llenar la manera en que la tumba mira:

Consiste en querer superar –imaginariamente- *tanto* lo que vemos *como* lo que nos mira. El volumen pierde entonces su evidencia de granito y el vacío, también, su poder inquietante de muerte presente [...] El segundo tipo de figura equivale, por ende, a producir un *modelo ficticio* en el que todo –volumen y vacío, cuerpo y muerte- podría reorganizarse, subsistir, seguir viviendo dentro de un gran sueño despierto (Didi-Huberman, 1992, p. 22; cursivas del autor).

Se trata de hacer que “lo que nos mira” a partir de que está siendo mirado un objeto competa al mundo de las creencias. Mundo en el cual lo que puede ser mirado esté constituido y llevado a considerar de tal manera que no permita otra interpretación que la ya organizada. Es un mundo en el cual las posibilidades de la mirada han sido preestablecidas rígidamente con anterioridad:

[...] esta segunda actitud consiste en hacer de la experiencia del *ver un ejercicio de la creencia*: una verdad que no es chata ni profundo, sino que se da en cuanto verdad superlativa e invocante, etérea pero autoritaria [...] la afirmación, fijada en dogma, de que no hay allí ni sólo un volumen ni un puro proceso de vaciamiento, sino “algo Otro” que hace revivir todo eso y le da un sentido, teleológico y metafísico. Aquí lo que vemos (el triste volumen) será eclipsado o más bien superado por la instancia legislante de un *invisible prever*, y lo que nos mira se sobrepasará en un enunciado grandioso de verdades más allá, de Allendes jerarquizados, de futuro paradisiacos y de cara a cara mesiánicos... (Didi-Huberman, 1992, pp. 22-23; cursivas del autor).

Así el ejercicio de la creencia consiste en revertir la angustia de la tumba con un mundo que la supera: “no hay tal angustia en tanto la muerte es un simple paso de la vida terrenal a otro tipo de vida”. En otro sentido se puede decir que es cambiado “lo que nos mira” como una angustia a una seguridad. Ante la angustia de la tumba, y por tanto de la muerte, hay un cambio a la calma dado que se “sabe” que hay otra realidad después de la misma muerte. “Lo que nos mira” ante una

tumba, una caja vacía, es sustituido por creencias. El temor ante el escudo de Aquiles, o las capacidades de curación del velo de la Verónica, como en los ejemplos de Debray, pasan a ser no sólo propiedades otorgadas gracias a la mirada, sino también propiedades que tienen su razón de ser cuando aquel que mira se encuentra compenetrado con sus diferentes mundos psíquicos, como las creencias religiosas. Miran a la persona en tanto ella está involucrada con ellos.

Sin embargo, no todo involucramiento lo es de creencias, también está el ejercicio contrario, por ponerlo de alguna forma. Ante la tumba también se puede mirar nada más que lo que está siendo visto. La angustia de la caja vacía es sustituida por un “simple” ver, ya nada mira a esta mirada, ya nada involucra y atañe a esta persona a lo que ofrece la tumba:

Actitud que equivale a pretender atenerse a lo que se ve. Significa creer –lo digo claramente: creer- que todo el resto no nos mirará más. Significa, frente a una tumba, decidir no ir más allá del volumen como tal, del *volumen visible*, y postular todo el resto como inexistente, expulsar todo el resto al dominio de una invisibilidad sin nombre (Didi-Huberman, 1992, p. 20; cursivas del autor).

Entonces es el otro lado de la misma moneda, sí hay creencia, pero una que se supone estar ahí mismo. La tumba como caja vacía que ofrece una angustia se convierte en un volumen regular: nada por mirar, poco para ver; se ve y nada mira a la persona, porque simplemente está viendo. Nada pone en juego a la persona al mirar, porque sólo está viendo, únicamente ganó un objeto a cierta distancia de ella. Y puede deberse a su falta de conocimientos sobre lo que mira, pero, tal vez, más importante, porque nada en la tumba le incumbe, nada le interesa, no hay atención alguna, tampoco paso simbólico que dirija su mirada al volumen como tumba, como angustia de un futuro por venir. Esta actitud consiste:

[...] en hacer de la experiencia del ver *un ejercicio de la tautología*: una verdad chata (“esa tumba que veo allí no es otra cosa que lo que veo en ella: un paralelepípedo de alrededor de un metro ochenta de largo...”) propuesta como la pantalla de una

verdad más subterránea y mucho más temible (Didi-Huberman, 1992, p. 21; cursivas del autor).

Ante la tumba faltaba algo, ese algo ya no fue sustituido con una creencia más allá de la misma, ahora fue cambiada por una creencia de la misma visión, o por sus conocimientos “objetivos”, por ponerlo de alguna forma. Nada de tumba, todo de realidad física inanimada. Sólo se ve, pero no se mira. O se mira estableciendo que sólo se ve. Tanto el ejercicio de la creencia como de la tautología se basan en intentar certificar lo mirado a partir de sus propias premisas. Tratan de hacer de lo que se puede mirar un mundo de verdades, que no permita discusión alguna, tanto sobre la interpretación de la mirada como de la manera en que quien mira y lo que mira están unidos y relacionados, o de la forma en que la persona es mirada.

La noción de “lo que nos mira” lleva a seguir considerando a la mirada como una relación psíquica, en tanto la ubica en un mundo que no reside del todo en el espacio creado por la visión, sino siempre en conjunto con el realizado a partir de las dimensiones sociales que lo organizan abstractamente, como las creencias religiosas o las certezas sobre la objetividad de la realidad. Y tanto más cuando la mirada es asumida como parte indiscutible de las formas en que las personas se ven involucradas con sus mismos mundos, cuando su mundo las atañe, cuando este también las mira. O bien, se trata de dar con los diferentes sentidos que guían a las formas de mirar. Implica atender a las razones que van direccionando la forma en que las personas organizan su realidad cuando miran. “Lo que nos mira” es parte de los sentidos que movilizan ciertas formas de mirar a partir del pensamiento de un grupo de personas. Está involucrado con lo que va constituyendo la relación entre un mundo de objetos sociales y lo que se mira o la forma en que las diferentes dimensiones sociales participan en las formas de mirar.

También es una insistencia sobre dejar de considerar, tanto a la visión como a la mirada, como simples maneras de “conexión con la realidad”, o como meras formas de recibirla empíricamente, por ponerlo de alguna manera. Así, la mirada puede ser considerada como una de las relaciones sensibles que organizan la

realidad al poner en juego el ver y el mirar de las personas entrelazadas con sus mundos sociales. O bien, la mirada es parte de la forma en que el pensamiento organiza la realidad en términos sensibles, la cual va conformando el mundo de lo visto y de lo que se puede ver, de lo mirado y de lo que se puede mirar siempre en relación con dimensiones simbólicas, como las creencias y los conocimientos.

Capítulo 3

Dos formas de organización psíquica de lo visible

Por definición el objeto de la mirada es lo visible, lo que se puede ver y mirar. En el capítulo anterior se intentó reflexionar a la mirada como una forma en que el pensamiento es llevado a cabo como relación social entre las personas y sus objetos cuando ellas se encuentran viendo y mirando. Ahora toca reflexionar a lo visible como dimensión organizada por el pensamiento. Para ello se pueden considerar dos formas en que lo visible está organizado psíquicamente. Para la primera se puede tomar en cuenta el concepto de visibilidades, o las condiciones de posibilidad de lo que se puede ver y mirar, y para la segunda se puede echar mano de la situación, en términos microsociológicos, como momentos de la vida cotidiana que van estructurando a lo visible cuando las personas se presentan entre ellas.

3.1 La invisibilidad de lo visible

Una manera de dar con uno de los asuntos que organizan lo visible en términos de una serie de cuestiones que pueden ser encontradas a su alrededor es con el concepto de visibilidad o visibilidades. Dicho concepto intentará ser reflexionado con la interpretación hecha por Gilles Deleuze (1985, 1986) de la obra de Michel Foucault, tratando de aclarar el mismo con la extracción de algunos ejemplos del libro *“El nacimiento de la clínica”* del mismo Foucault (1963). También, con diferentes autores que trabajan en algunos momentos el mismo concepto y cuestiones similares, así como con otros que estudian los asuntos relacionados con la mirada como un producto histórico y social.

Según Deleuze (1985, 1986), para Foucault uno de los ejes que compone a una época o formación histórica es el saber. En este pueden ser encontradas dos dimensiones irreductibles, pero complicadamente relacionadas, dicha relación no será trabajada porque supera los objetivos del presente trabajo, por tanto, la

atención será puesta sólo sobre una de las dimensiones. Entonces, las formaciones históricas están “[...] hechas de cosas y palabras, de ver y de hablar, de visible y de decible, de superficies de visibilidad y campos de legibilidad, de contenidos y de expresiones” (Deleuze, 1986, p. 75). Estas dimensiones definen a una formación histórica:

[...] aquello que define a una época es un campo complejo de visibilidad y un régimen complejo de enunciados [...] las formaciones históricas no ven lo mismo, no dicen lo mismo. Las visibilidades y los enunciados son las variables de cada formación. Varían de una formación a otra (Deleuze, 1986, p.36).

La dimensión en la cual se concentrará la atención es la de las visibilidades. Ellas son parte de uno de los ejes que componen a una época o formación histórica, la del siglo XVI o la del siglo XVII, o la del siglo XVI al silo XVII, por ponerlo a manera de ejemplo. En forma de afirmación podría ser algo así como: “Parte de lo que sé es lo que puedo ver”.

Las visibilidades pueden ser caracterizadas como “[...] formas de luminosidad, creadas por la propia luz y que sólo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos y centelleos” (Deleuze, 1986, p. 80). Hacen realizar, producen, crean, inventan, fundan y sacan a la luz algo para ser mirado, lo iluminan de una determinada manera. Pero si bien es como una forma de luz que ilumina resulta, por lo pronto, ser invisible: “[...] por más que se esfuerzan [...] en no estar nunca ocultas, no por ello son inmediatamente vistas ni visibles”, “[...] aunque nunca están ocultas, las visibilidades nunca están inmediatamente dadas” (Deleuze, 1986, p. 85; 1985, p. 86). O bien, “[...] puede ser invisible [...] pero no como algo oculto o apartado de la vista. Lo que es invisible es solamente lo que ilumina las cosas o las hace visibles” (Rajchman, 1988, pp. 92-93). Formas de luz invisibles productoras de visibles. Pero no precisamente una luz física, antes bien, una luz histórica, relativa a una formación histórica o a una época (Deleuze, 1985, p. 89). De esta manera lo que se puede mirar es el reflejo de la luz de una determinada sociedad en un momento de la historia. Pero no la luz propiamente, sino el centelleo hecho de la luz sobre un objeto, lo cual hace que se pueda mirar tal objeto, puede

ser el mismo, pero con el paso del tiempo su resplandor cambiará, y por tanto el mismo objeto será algo diferente para quienes se encuentren inmersos en tal visibilidad. Ella no les hará visible lo mismo que les hizo otra de otra época.

Por lo tanto, es aquella parte la cual no es un objeto que pueda ser mirado, atendido, seleccionado e interpretado, por ejemplo. Es la antesala de la fundación de lo visible. Aspecto que permite poner en cuestión a lo visible como una realidad obvia, o susceptible de ser, literalmente, descubierta. Como si lo único necesario de hacer fuera quitarle algo de encima, una capa o un velo, por ejemplo, a lo que se mira para poder precisamente mirarlo. O bien, se tomaría a lo visible exclusivamente como una dimensión física, y por lo tanto sería únicamente un plano sobre el cual aparecería todo lo demás. En este momento se trata de considerar lo que hace posible tanto a la mirada como a lo mirado, cuando la perspectiva cambia hacia lo histórico de tales cuestiones.

En las visibilidades, en las formas de luminosidad, puede ser encontrado a aquel que mira, a alguien mirando: “[...] el sujeto que ve es un emplazamiento en la visibilidad, una función derivada de la visibilidad” (Deleuze, 1986, p. 85). Dicho sujeto que mira se encuentra inscrito y situado en tales formas como una de sus materializaciones, antes de ser quien las posibilita, ellas lo posibilitan. A manera de pregunta sería el quién mira qué o a quién, como lo puntualiza John Rajchman (1988, p 92). O en palabras de Foucault (1963) cuando habla de la clínica, o del ejercicio práctico de la medicina, del siglo XVIII en Francia:

En efecto esta visibilidad supone a la mirada y al objeto vinculados por naturaleza y origen. En un círculo que no es menester tratar de romper, la mirada médica es la que abre el secreto de la enfermedad, y esta visibilidad es la que hace a la enfermedad penetrable a la percepción (pp. 126-127).

Teniendo así a la práctica médica como parte de una visibilidad, como una práctica de visibilidad. La cual contiene, o emplaza, a un médico, como aquel que mira, y a la enfermedad, como aquello que mira. Y es importante subrayar la posición de quien mira en tanto que no es una persona localizable con nombre y apellido. Siguiendo el ejemplo, sería el médico de este lugar o de otro, de una época

o de otra. Lo importante de tener en cuenta son los emplazamientos de las visibilidades, y no tanto sus “individuos”. También, y como breve comentario para intentar aclarar el argumento, parecería que uno, como ajeno a la medicina, puede mirar personas enfermas, pero no enfermedades de la manera en que sí lo puede hacer un médico, dado que uno no está emplazado en tal visibilidad, o bien, dado que uno no se encuentra como aquellos que son emplazamientos de tales prácticas de visibilidad.

También las visibilidades producen maneras de mirar (Deleuze, 1986, p. 76). Ahora la pregunta es dirigida hacia el cómo o de qué manera se mira en u otra visibilidad. Poniendo algunos ejemplos, en tal práctica médica hay ciertas formas de mirar: “[...] una mirada cualitativa; para comprender la enfermedad, es preciso mirar allí donde hay sequedad, ardor, excitación, allí donde hay humedad, entorpecimiento, debilidad” (Foucault, 1963, p. 36); o bien, una forma más próxima a lo cuantitativo que mira la enfermedad allí donde afecta a un número grande de personas bajo una serie de diferentes circunstancias, como el lugar y el momento: alguna región y una estación del año, por ejemplo (Foucault, 1963, pp. 45-47), y así “[...] la epidemia es más que una forma particular de enfermedad; es, en el siglo XVIII, un modo autónomo, coherente y suficiente, de ver la enfermedad [...]” (Foucault, 1963, p. 63). Por lo tanto, las visibilidades pueden tener varias formas de mirar. Lo cual lleva a tener en cuenta, en relación también con el párrafo anterior, que, si bien es importante buscar los emplazamientos de las visibilidades en forma de un sujeto particular, tales sujetos emplazados lo están de tal manera dado sus formas de mirar en torno a lo que efectivamente miran, como también respecto a lo que les es visible en las visibilidades en las que se encuentran.

Es importante mencionar que las visibilidades no son “[...] elementos visuales o más generalmente sensibles, cualidades, cosas, objetos, compuestos de objetos”, se insiste en que “[...] las visibilidades son los centelleos, los espejeos, los resplandores, y no las cosas sobre las cuales se forman los reflejos” (Deleuze, 1986, p. 80; 1985, p. 87). Repitiendo, son aquello que permite mirar y mirar algo en específico, aquello que posibilita, precisamente, mirar de una u otra forma. Podría decirse que son la manera en que la luz se forma, distribuye y extiende en una

época de la historia sobre un determinado conjunto de cosas, haciéndolas visibles. Entonces, tales formas de luz y luminosidad llamadas visibilidades en síntesis pueden ser caracterizadas como: “[...] las condiciones de posibilidad de lo que se puede ver en un momento histórico” (Torrejón *et al.*, 2016, p. 32), junto con la precisión ofrecida por Miguel Ángel Hernández- Navarro (2007): “[...] la razón de las cosas (las imágenes) y de los modos de verlas (de aprehenderlas) [...]” (p. 76).

Ahora bien, hasta estas breves explicitaciones el concepto de visibilidades sigue en un plano un tanto difuso e inaprehensible, y en efecto así lo es. Por ello es necesario continuarlo para tener mayor claridad al respecto acerca de lo que se está intentando dar a entender. Entonces, se procurará dar con ejemplos de diferentes condiciones que hacen posible a lo visible y lo que les es consustancial, junto con algunas aclaraciones.

Las visibilidades están compuestas y articuladas por diferentes elementos que en conjunto pueden configurarlas: lugares en los cuales las formas de mirar son llevadas a cabo; técnicas con las cuales lo que es mirado es reproducido y circulado, o bien, realizado para ser mirado; y prácticas materiales y anónimas, como fue mencionado antes (Deleuze, 1985, p. 44; Rajchman, 1988, p. 92).

Deleuze (1986) ofrece un ejemplo y argumento para interpretar el asunto de los lugares o del espacio, en específico de las arquitecturas, como regímenes de distribución de la luz:

Si las arquitecturas, por ejemplo, son visibilidades, lugares de visibilidad, es porque no sólo son figuras de piedra, es decir, agenciamientos de cosas y combinaciones de cualidades, sino fundamentalmente formas de luz que distribuyen lo claro y lo oscuro, lo opaco y lo transparente, lo visto y lo no-visto, etc. (p. 85).

Otro ejemplo interesante y un poco más concreto es el de las iglesias. Esos lugares donde la distribución de la luz es un tanto nula, es decir, la luz está para visibilizar la extensión de la iglesia misma en su interior. O tal vez la distribución de la luz no es nula pero sí plena, no está distribuida, sino extendida: no realiza oscuros, la transparente junto a sus objetos contenidos, como sus esculturas, pinturas, vitrinas, bancas, púlpitos, anaqueles, o hasta algunos sentidos y/o

significados de alguna religión a la cual pertenece una iglesia. En específico se pueden tomar algunos argumentos del mismo Herbert Read (1955) para explicitar este asunto. En la religión hay seres que van más allá de la experiencia posible, es decir, se suponen como trascendentales y numinosos, o como manifestaciones divinas para tener mayor precisión, y el autor sugiere que:

[...] esta conciencia cada vez mayor de lo numinoso pudo sólo desarrollarse paralelamente a una mayor conciencia del espacio; del espacio, primero, como un continuo indefinido y, luego como un continuo infinito. Antes de que los dioses pudieran concebirse como agentes invisibles, pero conscientes, en la vida humana, tenía que concebirse un espacio al que pudieran relegarse (pp. 83-83).

Y estos espacios en los cuales poder relegar a algunas deidades fueron materializados con la construcción de cúpulas y bóvedas de algunas iglesias (Read, 1955, p. 93). Cristalizando con ello en una idea del espacio absoluto “[...] como una cosa en sí, un vacío inmaterial de extensión infinita [...]” (Read, 1955, p. 91). Estas arquitecturas tienen entonces la posibilidad de visibilizar la trascendencia de los dioses en el infinito espacial para quienes están posicionados en tal visibilidad. La cual puede estar compuesta no sólo de lugares como las iglesias y sus específicas construcciones, sino también de sus propias religiones. Intentando así hacer visible la invisibilidad del espacio absoluto para los creyentes como sujetos emplazados en tales visibilidades. Gracias, también, a una forma de pensar que hace pasar de la bóveda al espacio y con tal espacio al lugar de los dioses, en virtud de la extensión infinita o de ser absoluto asignado al mismo espacio, y así considerar la cúpula misma como una representación del reino de los dioses cuando una persona creyente la mira.

Tales ejemplos pueden llevar a tomar en cuenta cómo los espacios crean una u otra forma de mirar, y con tales lugares todo lo necesario o importante de llevar a cabo para ello. Así como la manera en que los lugares van formulando también qué se mira y qué no se mira: lo que se pone a la vista y lo que se oculta, en tanto modulan el campo de visión de las personas a partir del cual pueden mirar lo ofrecido en el espacio; qué se hace mirar: las presencias y las ausencias; el cómo

y para qué: la forma y los objetivos o las finalidades. Y claro está tomar en cuenta el asunto un tanto a la inversa, como, por ejemplo, qué ha llevado a construir el espacio de una u otra manera, por qué se distribuye la luz en uno u otro lugar de una forma y no de otra. Así como también a quién se mira, a quién se hace mirar, o cómo se hace mirar aquí o allá o a quiénes se les hace mirar de una u otra forma.

Entonces, se puede averiguar como lo precisa, una vez más, John Rajchman (1988) acerca de esta relación que hay entre espacio y visibilidad: “[...] cómo los espacios fueron diseñados para hacer las cosas visibles, y visibles de una manera específica” en los cuales se puede reconstituir la racionalidad de una elaborada construcción de lo que se puede mirar, porque, en efecto, pueden ser espacios de una visibilidad construida (p. 103).

Siguiendo con el mismo aspecto se puede tomar otro ejemplo del mismo libro de Foucault (1963). El lugar es ahora el dominio hospitalario “[...] en el cual el hecho patológico aparece en su singularidad de acontecimiento [...]” creado como “[...] un dominio neutro, es decir, homogéneo en todas sus partes para que sea posible una comparación, y abierto sin principios de selección o de exclusión a toda forma de acontecimiento patológico” para evitar las ilusiones que provocaban la familia como “lugar natural” de la enfermedad al disfrazarla y perturbarla por otras prácticas, así como por hacerla incomparable con otras enfermedades (p. 152). Teniendo de esta manera lugares (hospitales) para mirar algo (las enfermedades) de una determinada manera (neutra, abierta y con posibilidad de comparaciones) con diferentes propósitos y finalidades (la atención, el estudio y los conocimientos médicos), así como razones para la realización de tales espacios (los problemas que conllevaban el cuidado doméstico de las enfermedades).

Con el ejemplo anterior todavía se puede auxiliar para el esclarecimiento del asunto de las prácticas relacionadas e involucrados con las visibilidades. Porque “La observación clínica implica dos dominios que le están asociados necesariamente y que se han conjugado entre sí: el dominio hospitalario y el pedagógico” (Foucault, 1963, p. 152). Con la posibilidad de comparar y tener, y por tanto mirar, las enfermedades en un mismo lugar se podían conocer y reconocer dada la repetición de los fenómenos a estudiar, de esta manera:

La génesis de la manifestación de la verdad es también la génesis del conocimiento de la verdad. No hay por lo tanto diferencia de naturaleza entre la clínica como ciencia y la clínica como pedagogía. Así, se forma un grupo, constituido por el maestro y sus alumnos, en el cual el acto de reconocer y el esfuerzo por conocer se cumplen en un solo y mismo movimiento (Foucault, 1963, p. 153).

Ahora, respecto a las técnicas se pueden considerar los argumentos de Jonathan Crary (1990). En específico, sobre los dispositivos inventados a partir de 1820. Uno de ellos era el “taumatropo”: “Se trataba de un pequeño disco circular con un dibujo en cada cara y cordeles atados de tal forma que podían voltearse con un giro manual” (p. 142) y así si en una cara del disco había un pájaro y en la otra una jaula, al girarlos daba la impresión de un pájaro dentro de una jaula, entonces se podía mirar un pájaro encerrado en una jaula. Este tipo de dispositivos visibilizaban, hacían mirar, la experiencia óptica como un asunto subjetivo, temporal y necesitado de la participación del espectador para el funcionamiento y la realización de dicha experiencia. Es decir que:

Las ideas de las cosas y fenómenos del mundo no eran nunca copias de la realidad externa, sino más bien el resultado de un proceso de interacción en el interior del sujeto en el cual las ideas experimentaban operaciones de fusión, atenuación, inhibición y mezcla con otras ideas que acontecían con anterioridad o simultáneamente (Crary, 1990, p. 137).

A diferencia del dispositivo anterior, la cámara oscura, ese artefacto que tiene un agujero por el cual la luz pasa a un interior cerrado y oscuro formando una imagen invertida (Crary, 1988, p. 30), visibilizaba una experiencia óptica diferente, a saber, aquella en la que la “[...] observación lleva a inferencias verdaderas sobre un mundo externo [...]”, siendo así, también “[...] un medio de legislar para un observador lo que constituía la verdad perceptual, y “Sobre todo, ya fuera en el trabajo de científicos o artistas, empíricos o racionalistas, era un aparato que garantizaba acceso a una verdad objetiva acerca del mundo” (Crary, 1988, p. 31).

Mostrando así una suerte de copia fiel de la realidad, pero no de cualquiera, en específico, de la realidad “externa”. Y dicha manera de hacer mirar la realidad, a diferencia del dispositivo anterior, no necesitaba propiamente de la participación del espectador.

Con la mención del posible papel de los dispositivos, técnicas o artefactos visuales en las visibilidades no se trata de afirmar cuál es la verdadera percepción visual, sino de constatar como ellos hacen mirar algo, en sus respectivos casos diferentes tipos de experiencias visuales, y su manera propia, “objetivamente” o “subjetivamente”. Así como también las consideraciones de la experiencia visual en un momento histórico y su variación de época en época. Porque no se está tratando de explicar las leyes de la óptica y el ojo, simplemente se intenta subrayar que las formas de mirar pueden ser conocidas y comprendidas cuando se buscan sus condiciones de posibilidad, o las visibilidades que las atraviesan. Parte de las cuales pueden ser las técnicas y dispositivos utilizados. Además, para tomar en cuenta a tales cosas más que como simples o meros auxiliares o ayudas para mirar y darles un peso específico como productores de realidad producidos socialmente, o como lo expresa sobre los dispositivos comentados el mismo Crary (1990): “[...] son puntos de intersección en los que los discursos filosóficos, científicos y estéticos se solapan con técnicas mecánicas, requerimientos institucionales y fuerzas socioeconómicas” (p. 24).

Ya sean lugares o espacios, prácticas, instituciones, dispositivos, técnicas, artefactos, objetos, cosas, etc., lo que hacen es desplegar y direccionar la luz, es decir, delinear ciertas condiciones de posibilidad para hacer mirar, para mirar algo o no mirar otro algo, para mirar de una u otra forma, para ser mirados, y/o para mostrar algo o a alguien de una determinada manera. Hasta aquí hay una suerte de configuración material de las visibilidades, pero ellas están también configuradas junto con otras dimensiones sociales, como ya fue adelantado de alguna manera con la última cita de Crary.

Estas otras dimensiones sociales, siguiendo con Deleuze (1985 p. 38; 1986, pp. 87-89) configuran a las visibilidades como aprioris históricos y epistemológicos de la experiencia real de un determinado momento o época en la historia. Es decir,

pueden tomarse como las condiciones de posibilidad de la experiencia de una época o de una formación histórica.

El asunto epistemológico de las visibilidades, o bien, en términos más sencillos, lo que podría ser la relación entre las condiciones de posibilidad de lo que se puede mirar y el conocimiento puede reflexionarse a partir de algunos argumentos de José Luis Brea (2007). Tal relación es posible tomarse en cuenta como aquello que puede conocerse mirando, el conocimiento producido a partir de la mirada, y el conocimiento que rodea a la mirada. En palabras de Brea (2007) cuando define una “episteme escópica” como: “la estructura abstracta que determina el campo de lo cognoscible en lo visible” (p. 147). Y él mismo ofrece un ejemplo con el “inconsciente óptico”, el cual es definido con la siguiente fórmula: “[...] *hay algo en lo que vemos que no sabemos que vemos o algo que conocemos en lo que vemos que no sabemos ‘suficientemente’ que conocemos [...]*” (p. 146; cursivas del autor). Esta episteme pone en juego la relación consciente-inconsciente en torno a lo que miramos: se sabe que se mira, pero no se sabe todo lo que se puede mirar en lo que efectivamente se está mirando. Constata, de cierta manera, tanto las posibilidades como las imposibilidades que hay en la mirada para conocer. Lo cual tiene relevancia en tanto es típico reconocer a lo visible, junto con su observación, como una de las mejores formas o medios de acceso al conocimiento. Puede que sea considerada la mejor, da la impresión de que la metáfora de la cámara oscura, explicitada antes con Crary, siga en pie como la forma por excelencia para designar la manera de conocer en la ciencia.

Por otra parte, resulta importante la mencionada episteme del inconsciente óptico, dado que, siguiendo a Brea (2007), parte del arte del siglo XX ha hecho suya tal episteme, o fórmula, para hacer mirar y mostrar en sus obras la capacidad de conocer en lo que miramos más de lo que sabemos que miramos, ya que su apreciación nos puede llevar a un conocimiento que excede lo “[...] meramente racional, empírico, sensible, perceptible, presente en el puro orden efectivo de lo visual, en el campo escópico” (p. 149), configurándose de esta manera como uno de carácter simbólico o con carga simbólica. Asunto que estaría a favor del argumento en apoyo al asunto de lo visible como dimensión que excede y desborda

el orden de la percepción visual, es decir, se pueden mirar significados y conceptos, por dar algunos ejemplos, en tanto lo que es mirado, y aquel que mira, está situado en una “episteme específica” (Brea, 2007, p. 149). O como lo precisa Mieke Bal (2016):

[...] el conocimiento dirige e influye en la mirada, haciendo visibles esos aspectos de los objetos que de otra manera permanecerían invisibles y al mismo tiempo ocurre a la inversa: lejos de tratarse de un aspecto del objeto que se ve, la visibilidad es también una práctica, incluso una estrategia, de selección que determina que otros aspectos u objetos permanecerán invisibles (p. 34).

De esta manera, la mirada produce y se encuentra situada en el conocimiento, lo posibilita a partir de él mismo dependiendo de las condiciones que la rodean, haciendo visible algo al mismo tiempo que hace invisible otras cosas. Ilumina y oculta, en un movimiento imposible de llevar radicalmente a uno de sus polos. Si iluminara todo se tendría un absoluto, obviamente y por definición, imposible de cambiar, es decir, no tendría historia, porque “todo” podría ser mirado, y así lo visible podría ser considerado como una dimensión poseedora de velos o capas en espera de ser removidas para poder, efectivamente, “asegurar” lo visible mismo mediante el conocimiento. O como lo argumenta Brea (2010) acerca de una “lógica de la visión” relativa a una “teoría de la verdad”:

Su presupuesto es que, en efecto, lo visible es verdadero –y lo verdadero visible– como entrometimiento recíproco de visión objetiva y verdad interior –espacio de la conciencia– [...] Su enseña: que la visión produce *verdad* –que es fuente de conocimiento válido– siempre y cuando en su organización se articule el entrometimiento de la estructura-sujeto; que [...] se prefigura como acumulación translúcida de capas de *memoria*, palimpsesto sedimentado de impresiones llegadas desde el *afuera*, que paso a paso conforman la propia estructura *en cueva* del sujeto – como escenario aquietado al fondo del ojo [...] (p. 24; cursivas del autor).

Y si ocultara todo se tendría precisamente nada, y sin miedo a incurrir en una equivocación es posible decir que siempre hay algo por mirar, de lo contrario ni siquiera habría sido posible el planteamiento del presente tema, ni siquiera se podría mirar el papel en el que se encuentran estas palabras.

La dimensión del conocimiento, intrínseca de las visibilidades, lleva a tomar en cuenta el papel que tiene para con lo visible, en uno que no es exactamente una guía en la interpretación que realiza la mirada, como con las propuestas de Bourdieu y Barthes reflexionadas en el capítulo anterior, sino en uno que hace de lo visible, ya no un objeto para tener a distancia como en el ver fenomenológico, antes bien, como una dimensión que pone cosas específicas para ser miradas o para ser ocultadas. No pone una bóveda de piedra, pone el espacio absoluto; no pone un dispositivo visual en acción, pone la experiencia subjetiva de lo visible; no pone una extraña reacción en el cuerpo, pone una enfermedad. Como lo argumenta Rajchman (1988) al dar una caracterización del concepto mismo de visibilidades:

La hipótesis de Foucault era que existe una especie de “inconsciente positivo” de la visión el cual determina no lo que se ve, sino lo que se *puede* ver. Su idea es que no todas las formas de visualización o representación de lo visible son posibles al mismo tiempo. Un periodo sólo permite ver algunas cosas y no otras. “Ilumina” algunas cosas y entonces arroja otras a la sombra. Hay mucha más regularidad, mucha más *restricción*, en lo que podemos ver de lo que suponemos. Ver es siempre pensar, ya que lo que se puede ver es parte de lo que las “estructuras pensaron de antemano” (p. 92; cursivas del autor).

Y de esta manera, las visibilidades pueden ser consideradas como una estructura del pensamiento de una sociedad. Reúnen a un sujeto, a una forma de mirar y a un objeto visible en virtud de sus relaciones con dimensiones sociales como el conocimiento y el espacio. Las cuales tanto otorgan particularidades a las entidades reunidas como las ponen en marcha para organizar y posibilitar lo visible de manera abstracta, es decir, la comprensión de lo visible no se basa propiamente en entender su aspecto visto, por ejemplo, sino en lo que precisamente ha otorgado tal aspecto. Cabe insistir en que lo visible en estos momentos no es un asunto

natural, no es la posibilitación de un objeto para ser visto gracias a la luz física, antes bien, es la posibilitación de lo visible en términos sociohistóricos. Como un condensado de historia en el efecto de la luz sobre las cosas que produce así resplandores sociales, o bien, objetos cargados de experiencia simbólica que adquieren su caracterización específica al momento de ponerse en relación con una persona o grupo de personas y una o varias formas de mirar. En este sentido, puede decirse que lo visible no está ni en la luz, ni en el objeto, ni en el sujeto, tampoco en la forma de mirar o en las dimensiones sociales como el conocimiento, sino en la puesta en relación de las entidades mencionadas que lo posibilitan, es decir, gracias a las visibilidades organizadas por el pensamiento de una sociedad en una determinada época de la historia.

Parecería ser que estos resplandores son asumidos como la más pura acción de la luz física sobre los objetos para ser percibidos por una persona. Y es esta característica uno de los puntos más importantes de las visibilidades, a saber, que lo visible es tomado como un hecho que escapa a todo involucramiento del pensamiento, o bien, es tomado como una realidad de facto, “externa” y “objetiva”. Y es en ese momento cuando se puede buscar toda una encadenación de signos a lo largo del tiempo que no únicamente ponen a pensar aquello que se ve y se mira, sino también que han puesto a lo visible de una determinada manera gracias al pensamiento del cual participa una persona o varias al ser emplazadas con formas de mirar cuando efectivamente lo están viendo y mirando, o pensando mientras lo ven.

3.2 La estructuración situacional de lo visible

La segunda forma de organización psíquica de lo visible a reflexionar aquí es más cercana a una consideración microsociológica.

La persona que mira no está sola con su mirada. Puede mirarse a sí misma, ella misma es parte de su mundo visible. Como lo comenta Merleau-Ponty (1964):

El enigma consiste en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, puede también mirarse y reconocer entonces, en lo que ve, el <<otro lado>> de su potencia vidente. El cuerpo se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo (p. 22).

Cuando se mira a sí misma empieza así a formar parte de su propio mundo visible, el mundo que puede ver y mirar. Y por tanto se hace parte de todas las peculiaridades involucradas con la visión y la mirada cuando se ve y se mira a sí misma. Por otro lado, la misma persona no está sola con su mirada en otro sentido, porque hay otra mirada que la encuentra, como lo precisa Berger (2000):

Poco después de ver somos conscientes de que también nosotros podemos ser vistos. El ojo del otro se combina con nuestro ojo para dar plena credibilidad al hecho de que formamos parte del mundo visible. Si aceptamos que podemos ver aquella colina, en realidad, postulamos al mismo tiempo que podemos ser vistos desde ella (p. 15).

De esta manera, la mirada de la persona está junto con otras miradas y con las personas de tales miradas, o con los cuerpos de ellas, algo así como una de las partes de la persona que es asumida por el sentido común como la fuente y el contenedor de la persona misma. Son entonces tanto dos partes inherentes al mundo visible como premisas de la vida cotidiana a partir de las cuales se mira: "Otros también pueden mirar y me puedo mirar a mí mismo". O bien, son dos pautas psíquicas con las cuales el mundo visible empieza su constitución. Apelan a direcciones bajo las cuales las personas guían sus relaciones con su realidad, con su mundo de objetos, con los significados con los cuales se aproximan a los objetos que tienen en su campo de visión cuando miran. Es decir, son objetos simbólicos en forma de premisas implícitas bajo las cuales las personas piensan cuando están viendo y mirando.

Tales asuntos llevan a la consideración de una dimensión social específica sobre la cual el mundo visible puede emerger y realizarse. Es aquella conformada por el movimiento de las personas gracias a diferentes razones. Cuando hay

personas presentes en un mismo tiempo y espacio. En el momento en que hay interacción social entre ellas. Si bien dicho acontecer social está hecho de acciones y de palabras, las primeras tienen un aspecto en estrecha relación con la visión y la mirada. Y en virtud de ellas la interacción social adquiere matices característicos con los cuales se va desenvolviendo. Por un lado, componen, modulan y modifican, por ponerlo de alguna manera, a la interacción social. Por otro lado, hacen de la interacción social una de carácter sensible, es decir, hacen sentir de determinadas maneras la acción social; en el presente tema implica las formas en que las personas se hacen ver y mirar; las maneras en que se muestran y ocultan, por ejemplo. Y aunado a estos dos matices las relaciones entre signos que se llevan a cabo durante la misma interacción social para organizarla, esto es, el pensamiento que con ella se realiza y que a su vez la direcciona. Por tanto, el mundo visible puede ser considerado como el entrecruce de interacción social, visión y mirada (formas de ver y mirar), y pensamiento (formas de pensar).

Para intentar argumentar lo mencionado hasta aquí en el presente apartado se puede echar mano, en un primer momento, de algunas pistas ofrecidas por algunos autores de los Estudios Visuales. Ellos, en general y en cierta parte de sus reflexiones, ponen el acento sobre la parte sociológica de la visión y de la mirada.

Con Bal (2004), lo visible puede caracterizarse como:

[...] cosas que podemos ver o cuya existencia es determinable gracias a su visibilidad; cosas que tienen una *visualidad* particular o una calidad visual que aglutina las constituyentes sociales que interactúan con ellas. Un modo de describirla sería la <<vida social de las cosas visibles>> (p. 15; cursivas de la autora).

De esta manera, lo visible no es tanto un aspecto físico de la realidad, como si fuera una determinación natural a partir de la cual los individuos se guían en la realidad, o con la que están conectados para experimentarla o recibirla, por ejemplo. Sino a lo que es puesto para ser visto, esto es, que se pone a cierta distancia de las personas para que lo puedan mirar, y a su vez determinado en función de las condiciones que lo han puesto para ser visto de una determinada manera, como lo

puede ser “la construcción y el uso sociales de visión” (Banks, 2008, p. 35) o su visualidad. En este sentido, y por lo pronto, lo visible es lo que está en medio de una persona y un objeto cuando ella está viéndolo y mirándolo, configurado por las formas de ver y mirar que mantiene en un momento en particular con tal objeto o con lo visibilizado del mismo. Cabe aclarar que el objeto de una persona es aquello que puede indicar, interpretar y a partir de lo cual puede actuar, por tanto, puede ser la acción de otra persona. La manera en que se muestra esta última puede ser el objeto de la forma de mirar de la primera persona.

Al respecto W. J. T. Mitchell (2003) hace interesantes sugerencias cuando habla de lo que él llama “La construcción visual de lo social”. Que puede considerarse como la manera en que las formas de ver y mirar de las personas van constantemente realizando y creando a lo visible como parte inherente de la realidad social. Como, por ejemplo, la forma en que las personas se muestran y/o se hacen mostrar. Un ejemplo lo da cuando habla sobre los ejercicios pedagógicos (*show-and-tell*: mostrar y decir) llevados a cabo en una de sus clases llamados “mostrar la mirada”. Ellos consistían en poner a exponer a sus alumnos sobre la cultura visual, asumiendo que los expositores y su público no conocen ni saben nada sobre ella, pero de la cual tienen que informar:

Sin ninguna duda, la versión más divertida y extravagante del *show-and-tell* que he visto jamás fue la realizada por una joven que, para su exposición, se ayudó de su bebé de nueve meses. La misma consistió en la presentación del niño como un objeto de la cultura visual cuyos atributos visuales específicos (cuerpo pequeño, cabeza grande, rostro mofletudo y ojos brillantes) se sumaban, en sus propias palabras para crear un extraño efecto visual que los seres humanos llamaban monería. Esta joven no dudaba en confesar su incapacidad para explicar tal idea de la <<monería>>, pero, a pesar de ello, se atrevía a decir que debía de ser un aspecto importante de la cultura visual, porque todas las señales sensoriales desprendidas por el niño –olores y ruidos en particular- nos conducirían a despreciar y, probablemente, matar el objeto que las produce, si no fuera por el efecto compensatorio de la <<monería>> (p. 38; cursivas del autor).

Cabe insistir en que lo visible, como se intenta reflexionar en el presente trabajo, no es un aspecto que pueda ser independizado de la realidad social. Es uno de sus intrínsecos aspectos. Y así, al hablar de “la construcción visual de lo social” no quiere referir a una suerte de construcción de lo social por parte del aparato óptico del humano, sino cómo con la participación de la visión y la mirada dicha realidad se va formando y realizando, es decir, cómo con ciertas atenciones a determinados aspectos de un objeto cuando se está viendo y mirando, que en su reunión van participando de las determinaciones, características y significados que se asignan al mismo objeto, para configurar relaciones con el mismo (siguiendo el ejemplo sería una relación maternal). En la cual interviene también la forma de pensar que pone en relación una idea, como la “monería”, con lo que da a mostrar un bebé, como sus movimientos y sus características corporales. Por ello, “la construcción visual de lo social” puede considerarse como el papel de la visión y la mirada en la organización de la realidad social. Porque tanto la visión como la mirada son procesos con los que el pensamiento organiza la realidad al hacer de lo visible una dimensión social a partir de la cual las personas llevan a cabo relaciones simbólicas, como por ejemplo cuando hacen uso de ideas para caracterizar y particularizar lo que ven y lo que miran, y a su vez van cambiando tales ideas (las pueden resignificar, por ejemplo) con lo que tienen al alcance de su vista y bajo el movimiento de sus miradas. Al respecto Bal (2016) ofrece sugerentes comentarios con un ejemplo:

[...] un niño se da cuenta de que su madre le apunta con la cámara y, estirando casi automáticamente la espalda, se lleva las manos a las caderas, preparándose para disparar pistolas imaginarias. Este niño representa su rol favorito, el del vaquero, inspirándose en la televisión [...] La visibilidad de la conducta, tanto en la realidad social como en el mundo construido para el niño por la televisión [...] convierte la apariencia cotidiana de la gente en un objeto potencial para el análisis visual. Esto no quiere decir que las personas sólo existan (socialmente) en cuanto puedan ser vistas, sino que hace hincapié en que la visualidad de la vida social supone un acceso significativo a las cuestiones relativas a qué es la subjetividad, cómo puede percibirse y qué nos dice, dicha visibilidad, de la existencia humana en esa

<<escena>> de la interacción aparentemente superficial y, sin embargo, tan profundamente formativa. Las representaciones visuales y las interacciones, las presentaciones basadas en los sentidos y los ensimismamientos dan forma al mundo tal como lo vemos (p. 28).

El comentario y argumento de la autora contiene diversos términos para dar con una propuesta que puede ayudar en la dilucidación de lo que puede ser reflexionado como un marco psicosociológico de lo visible. Al poner conceptos como “conducta”, “apariencia cotidiana”, “subjetividad”, “escena”, “interacción” y “presentaciones” lo que está haciendo, tal vez en parte, es sugerir a un autor en particular. Y ese es Erving Goffman (1956). Con algunos elementos de la propuesta microsociológica de su libro “*La presentación de la persona en la vida cotidiana*” es posible dar con una interpretación de la visión y la mirada en función de la situación que mantiene un grupo de personas, o en términos de lo que dicho grupo espera que suceda:

Cuando un individuo llega a la presencia de otro, estos tratan por lo común de adquirir información acerca de él o de poner en juego la que ya poseen [...] La información acerca del individuo ayuda a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él. Así informados, los otros sabrán cómo actuar a fin de obtener de él una respuesta determinada (p. 15).

Para ello el individuo echa mano de diferentes cuestiones como la “actuación”: “Una actuación (*performance*) puede definirse como la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes” (Goffman, 1956, p. 30; cursivas del autor). Y parte de ella es la “fachada”:

Será conveniente dar el nombre de <<fachada>> (*front*) a la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación. La

fachada, entonces, es la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación (Goffman, 1956, p. 36; cursivas del autor).

Y aquí es donde la visión entra en juego, pero no con cualquier tipo de fachada, sino aquella considerada como el escenario en el cual se llevan a cabo las actuaciones, o el “medio”:

[...] que incluye el mobiliario, el decorado, los equipos y otros elementos propios del trasfondo escénico, que proporcionan el escenario y utilería para el flujo de acción humana que se desarrolla ante, dentro o sobre él. En términos geográficos, el medio tiene a permanecer fijo, de manera que los que usan un medio determinado como parte de su actuación no pueden comenzar a actuar hasta haber llegado al lugar conveniente, y deben terminar su actuación cuando lo abandonan (Goffman, 1956, p. 36).

Es decir, es cuando cierto tipo de objetos son puestos a determinadas distancias de los individuos que ellos mismos pueden empezar a actuar de la forma requerida por la situación. Es con los objetos puestos a la vista cuando las situaciones son conformadas con un medio para proveer un determinado escenario con el cual actuar. Y el medio también tiene sentido con la mirada:

Al pensar en los aspectos escénicos de la fachada tendemos a pensar en la sala de estar de una determinada casa y en el pequeño número de actuantes que pueden identificarse totalmente con ella. No hemos prestado suficiente atención a los conjuntos de dotaciones de signos (*sign-equipment*) que una gran cantidad de actuantes pueden considerar propios durante breves periodos (Goffman, 1956, pp. 36-37; cursivas del autor).

Porque los objetos puestos a la vista de las personas tienen significados para ellas cuando a partir del movimiento de sus miradas han dado cuenta de que el escenario no está hecho de simples objetos, sino, por ejemplo, de muebles como mesas y sillas; decorados como con los colores de las paredes y sus distintas

imágenes colgadas o macetas con plantas en el suelo; utilería como platos con comida y cubiertos a sus lados, copas con vino, ceniceros casi limpios, tazas de café; entre muchos otros. Los cuales al ser conjuntados por la mirada pueden formar el escenario de un “hogar” y así realizar una situación como la de una cena familiar, por seguir el ejemplo. El medio así puede tomarse como los objetos a determinadas distancias de los participantes que han sido mirados para significar y establecer un lugar en el cual actuar (aunque no se esté mirando en todo momento cada objeto ofrecido a la vista).

Los medios pueden ser a su vez caracterizados dependiendo del lugar de la actuación llevada a cabo. De esta forma se pueden considerar las “regiones” en función de la actuación realizada en una situación: “Una región puede ser definida como todo lugar limitado, hasta cierto punto, por barreras antepuestas a la percepción” (Goffman, 1956, p. 124). Es, ahora, el espacio creado gracias a la visión y regulado dependiendo de lo que la pueda “obstaculizar”. En este sentido, las regiones son creadas tanto por la visión como por las “barreras antepuestas” previamente que regulan el espacio creado gracias a la misma visión.

Y dependiendo de la actuación puede haber diferentes tipos de regiones: “Dada una actuación particular tomada como punto de referencia, será conveniente a veces emplear el término <<región anterior>> (*front región*) para referirse al lugar donde tiene lugar la actuación” (Goffman, 1956, p. 125; cursivas del autor). En la cena familiar es donde los anfitriones reciben a los invitados, como en la sala y el comedor, también el jardín o la terraza. También, muchas de las veces, puede haber otro tipo de regiones: “Una región posterior o trasfondo escénico puede definirse como un lugar, relativo a una actuación determinada, en el cual la impresión fomentada por la actuación es contradicha a sabiendas como algo natural” (Goffman, 1956, p. 130). En la misma cena, puede ser la cocina o el baño, donde ya no se atiende a los invitados, pero en los cuales se llevan también otras tantas acciones, ocultas por ejemplo a la mirada de los invitados.

Retomar la reflexión de las regiones de una situación lleva a considerar, en un primer momento, la manera en que con la participación de la visión y la mirada las situaciones son constituidas con los espacios en los cuales se realizan. Con la

visión surge la cuestión de los objetos ofrecidos a la vista para la mirada de las personas que participan en una situación, y con ello la manera en que tales objetos y sus posiciones y orientaciones en las regiones van tomando importantes papeles en la definición de lo que sucede entre un grupo de personas. Porque la visión y la mirada en relación al espacio creado constituyen una especie de bases sobre las cuales la interacción social puede iniciarse en tanto ofrecen pautas que ayudan en la determinación de la misma. De esta forma los espacios creados dejan de ser una simple extensión material sobre la cual moverse para conformar lugares que intervienen como dimensión constitutiva de las situaciones, tanto ofrecen significados mediante los objetos ofrecidos a la vista, como modulan la interacción en función de lo establecido por las regiones de una situación, por sus lugares previamente instaurados que permiten tanto como prohíben unas u otras acciones, en virtud también de la mirada de las personas, o bien, dado que muestran tanto como ocultan. Porque es dependiendo de la región, relativa a una actuación, que diferentes acciones sociales son realizadas:

[...] cuando la actividad de alguien tiene lugar en presencia de otras personas, algunos aspectos de la acción son acentuados de manera expresiva, mientras que otros, capaces de desvirtuar la impresión suscitada, son suprimidos. Es evidente que los hechos acentuados hacen su aparición en lo que he llamado la región anterior; también debería ser igualmente clara la posibilidad de que exista otra región –una región posterior [...] en la cual hacen su aparición los elementos suprimidos (Goffman, 1956, p. 130).

Lo cual lleva ya no tanto al espacio, sino a la reflexión de los aspectos visibles de las acciones sociales. Lo que es acentuado en la región anterior, donde por ejemplo se atiende a los invitados en una cena familiar, puede ser una parte expresiva, que, como el medio, tiene la característica de ser general y prefijado o puesto de antemano, y se llama “fachada personal”:

Como parte de la fachada personal podemos incluir: las insignias del cargo o rango, el vestido, el sexo, la edad y las características raciales, el tamaño y aspecto, el

porte, las pautas del lenguaje, las expresiones faciales, los gestos corporales y otras características semejantes. Algunos de estos vehículos transmisores de signos, tales como las características raciales, son para el individuo relativamente fijos y durante un periodo de tiempo no varían de una situación a otra. Además, algunos de estos vehículos de signos –como la expresión facial- son relativamente móviles o transitorios y pueden variar durante una actuación de un momento a otro (Goffman, 1956, p. 38).

La acentuación de la fachada personal puede ser considerada como “apariencia” en relación con el “decoro”. Parte de la apariencia son los aspectos que

[...] informan acerca del estado ritual temporario del individuo, es decir, si se ocupa en ese momento de alguna actividad social formal, trabajo o recreación informal, si celebra o no una nueva fase del ciclo estacional o de su ciclo vital (Goffman, 1956, p. 38).

Y el “decoro” es un esfuerzo por aparentar que las acciones sociales llevadas a cabo mantienen y encarnan determinadas normas, en específico “[...] se refiere a la conducta del protagonista mientras es percibido en forma visual o auditiva por el auditorio, sin que entre ambos exista necesariamente un diálogo” (Goffman, 1956, p. 125). De esta forma lo que hace un actuante en una situación puede estar regido bajo un cierto número de normas implícitas al momento de encontrarse con otras personas. Y tales normas guían y se encarnan en precisamente las diferentes acciones realizadas en la misma situación, la cual configura la apariencia dependiendo del decoro que necesita. Y así en el ejemplo de la cena familiar se puede considerar que las personas, tanto anfitriones como invitados, asistirán con una vestimenta adecuada que pueda mostrar la “informalidad” del evento en tanto se asiste a una reunión recreativa, es decir, no se proponen lograr nada de gran seriedad; llevarán a los respectivos integrantes de la o las familias porque la reunión es para “todos”; pondrán caras con sonrisas y alzarán los brazos para abrazarse cuando entren a la respectiva casa mostrando así su “entusiasmo” por la velada a suceder; cerrarán los ojos al dar el primer bocado de la comida y emitirán un “mmm,

qué rico está” en señal de aprobación; contarán anécdotas mientras las actúan como si las estuvieran repitiendo; podrá haber discusiones sobre “la verdadera situación política del país”, que tendrán diferentes posiciones discursivas en torno a la misma junto con sus altos tonos de voz gracias a que no se ponen de acuerdo en conjunto con sus gestos de “enojo” y hasta “burla” sobre los diferentes comentarios, y alguno de los actuantes intentará “calmar” la riña argumentado que están ahí para “pasársela bien” mientras abre los parpados de tal manera que “lance una mirada” a uno de los involucrados en la discusión de manera que lo haga callar sin tener que decir una palabra, dado que no están ahí para “pelearse”; entre muchos otros (casi innumerables) detalles. Los cuales participarán en la definición de tal situación como una reunión familiar teniendo por supuesto asunto principal (o innecesaria excusa) una cena. De esta manera todas las peculiaridades participan como una manera de significar visiblemente los elementos para definir la situación. La cena familiar antes que ser una serie de acciones con la finalidad de comer es una exposición visible de impresiones sociales.

Sin embargo, la misma cena también tiene otras peculiaridades. Tiene otros espacios, o bien, tiene otra región: la región posterior, ésta como ha sido mencionado, comporta elementos y/o acciones suprimidas en la región anterior:

Existen, por supuesto, muchas funciones características de tales lugares. Es aquí donde la capacidad de una actuación para expresar algo más allá de sí misma puede ser cuidadosamente elaborada [...] Aquí la utilería y los detalles de la fachada personal pueden ser almacenados en una especie de acumulación compacta de repertorios completos de acciones y caracteres. Aquí diversas clases de equipos ceremonial, tales como diferentes tipos de bebidas o vestimentas, pueden ser ocultadas de tal forma que el auditorio no podrá comparar el trato que se le dispensa con el trato de que podría ser objeto [...] Aquí, los trajes y otras partes de la fachada personal pueden ser arreglados e inspeccionados en busca de defectos. Aquí, el equipo puede examinar su actuación, controlando sus expresiones ofensivas en ausencia del auditorio, que resultaría afrentado por ellas [...] Aquí, el actuante puede descansar, quitarse la máscara, abandonar el texto de su parte y dejar a un lado su personaje (Goffman, 1956, pp. 130-131).

Es en este espacio donde se muestran ciertas formas de hacer o hacerse ver y mirar, las cuales no se muestran ante los invitados de la misma cena, para seguir con el mismo ejemplo. Y como fue dicho, tal espacio o región anterior puede ser la cocina o el baño, también otros cuartos, en los cuales los anfitriones se evaden de las exigencias sociales de los invitados (Goffman, 1956, p. 132). En el baño puede suceder que uno de los anfitriones arregle su cabello, retoque su maquillaje o se inspeccione el rostro y los dientes en busca de algún desperfecto, que en su conjunto podrían desvirtuar la imagen e impresión de pulcritud, o hasta de perfección, que intenta mostrar ante los demás; o se puede mirar en el espejo y tomar un respiro exhalándolo al momento que infla las mejillas, expresión que no podría hacer ante sus invitados porque podría dar la impresión de “cansancio” y con ello estropear su continuo “entusiasmo” por la presencia de los mismos y la definición de la cena como un momento “alegre”. Es con este tipo de región que ciertos aspectos visibles en relación a determinadas personas pueden ser ocultados. La característica visible de la interacción social está configurada tanto por lo que es mostrado como por lo que es ocultado.

Con esta suerte de exposición la mirada de las personas se entrecruza para formar un espectáculo microsocioal de lo visible. Implicando con ello darle de cierta manera la vuelta a la visión y a la mirada, para considerar también como asunto relevante las formas en que las personas se hacen ver y mirar o las formas en que se muestran y ocultan. Sin olvidar que para poderse mostrar debe de haber necesariamente una mirada que lo constate. Porque las personas estarían solas con sus movimientos visibles sino hubiera una forma de mirar que atendiera, seleccionara y conjuntara dichos movimientos con una interpretación. Lo visible no existe si no es por la mirada que da cuenta de ello, de la misma forma en que la mirada no existe si no hubiera algo a lo cual poner atención, si no existiera lo visible. Y uno y otro se pueden realizar con las diferentes maneras en que las personas se hacen ver y mirar.

Las maneras en que las personas se hacen ver y mirar, en que se muestran y se hacen mostrar, en que se presentan y ocultan, o bien, la expresividad de las

personas en términos visibles comporta diferentes formas que participan de la definición de la situación al momento de guiar y direccionar las diferentes acciones involucradas para la realización de la misma situación (Goffman, 1956, pp. 16-18; pp. 278-279). Es en este sentido, que los aspectos visibles de la interacción social tienen su papel en la conformación de la realidad que es asumida en un momento y un lugar dados, en un tiempo y un espacio; en una situación para un grupo de personas. Tales aspectos colaboran en la significación de tal realidad para llevar a cabo lo que se espera que suceda. Y de esta manera el pensamiento de una situación se puede ir conformando con las relaciones que van sucediendo y se van manteniendo entre todos los símbolos y significados vehiculados gracias a las maneras en que las personas se hacen ver y mirar, con lo cual se va organizando la realidad mantenida en tal situación, es decir, el pensamiento va encadenando las diferentes impresiones suscitadas por las personas cuando tales impresiones sirven para informar sobre lo que va a suceder, en conjunto con el espacio creado gracias a la visión y la mirada, o el escenario y medio, que provee de otros tantos símbolos y significados para definir a la situación.

El papel del pensamiento no se limita a la encadenación de las impresiones como símbolos de la información necesaria para definir una situación. Involucra también la puesta en juego de dimensiones sociales como, por ejemplo, la moral para el mantenimiento de determinadas apariencias y no otras que podrían desorganizar la situación, o la realidad que se proponen las personas llevar a cabo. En este sentido, las maneras en que las persona se muestran, se dan a ver o se hacen mirar son guiadas y/o direccionadas por diversos sentidos presentes en las situaciones. Como lo pueden ser diferentes ideas sobre lo que se supone tiene que suceder cuando una situación es llevada a cabo. Teniendo un ejemplo específico con el mantenimiento de los valores sociales como las normas morales:

Los valores culturales prevalecientes en un establecimiento social determinarán en forma detallada la actitud de los participantes acerca de muchas cuestiones, y al mismo tiempo establecerán un marco de apariencia que será necesario mantener, sean cuales fueren los sentimientos ocultos detrás de las apariencias (p. 271).

La interacción social en su aspecto visible, o las diferentes maneras en que las personas se dan y hacen ver y mirar, está configurada, guiada y direccionada por formas de pensar que ponen en juego reglas abstractas como la moral de un grupo social con las apariencias que mantienen, y con ello delimita los aspectos de la interacción que se presentaran en una situación. El pensamiento presente en una situación tanto encadena las impresiones como las delimita al poner en relación las mismas impresiones con diferentes ideas como, por ejemplo, lo que se “debe” mostrar y lo que no.

De esta manera, lo visible es estructurado, o creado, gracias a las relaciones simbólicas mantenidas dentro de una situación. Lo visible, como las impresiones y las apariencias son producto de la situación, y no tanto una causa de ella. Las personas que se presentan, antes que ser organismos biológicos que actúan, pueden considerarse como las diferentes formas de hacerse ver y mirar que son aparecidas gracias a las situaciones, o como lo precisa y argumenta el mismo Goffman (1956) cuando dice que la persona es:

[...] el <<sí-mismo>> representado como un tipo de imagen, por lo general estimable, que el individuo intenta efectivamente que le atribuyan los demás cuando está en escena y actúa conforme a su personaje. Si bien esta imagen es considerada *en lo que respecta* al individuo, de modo que se le atribuye un sí-mismo, este último no deriva inherentemente de su poseedor sino de todo el escenario de su actividad, generado por ese atributo de los sucesos locales que los vuelve interpretables por los testigos. Una escena correctamente montada y representada conduce al auditorio a atribuir un <<sí-mismo>> al personaje representado, pero esta atribución –este <<sí-mismo>>- es un *producto* de la escena representada, y no una *causa* de ella. Por lo tanto, el <<sí-mismo>>, como personaje representado, no es algo orgánico que tenga una ubicación específica y cuyo destino fundamental sea nacer, madurar y morir; es un efecto dramático que surge difusamente en la escena representada [...] (pp. 282-283; cursivas del autor).

Las personas son mascarar que los individuos obtienen cuando entran en situación, cuando se presentan y son presentadas. En el ejemplo de Mitchell, el

bebé de la alumna fue otorgado con una máscara de la “monería”, el niño del ejemplo de Bal, fue provisto de una máscara de “vaquero”. Y tales máscaras se pueden hacer con las diferentes formas en que una situación hace ver y mirar a los mismos individuos para convertir sus acciones en los detalles de la visión y la mirada de quienes participan en tales situaciones.

Lo visible en términos microsociológicos es creado y estructurado en virtud de diversos elementos: espacios establecidos y prefijados, pero realizados para una situación gracias a la visión y el recorrido de la mirada de las personas, que va otorgando de significados a los objetos que mantienen distancias con ellas, para conformar un escenario y un medio con el cual iniciar la situación, tal espacio puede, a su vez, tomarse en cuenta en función de la aparición y supresión de elementos importantes relativos a actuaciones determinadas, teniendo así regiones anteriores y posteriores; en la región anterior serán acentuados algunos hechos que permitan dar impresiones que mantengan y definan una situación, como la apariencia que informa sobre la actividad de los participantes, junto con el decoro que sucederá con la finalidad de conservar ciertas normas sociales, configurando en conjunto las maneras en que las personas se dan a ver y mirar, se hacen ver y mirar y se muestran u ocultan. Y así el pensamiento va organizando la realidad de un grupo de personas al encadenar simbólicamente las diferentes impresiones que suscitan para definir una situación. Lo visible está en medio de las personas cuando sus formas de ver y mirar se entrecruzan con las maneras en que se dan a ver y mirar en un mismo tiempo y espacio gracias a la organización otorgada por el pensamiento de sus situaciones.

Notas y reflexiones finales

Aproximaciones y acercamientos sintéticos

Haber retomado el concepto de pensamiento desde tres posturas diferentes, aunque no excluyentes, residió en dar cuenta de sus múltiples direcciones y su ineludible polisemia. En la primera postura, la de Arendt (1978) e Iglesias (2006), el pensamiento puede ser considerado como una relación que hay entre un sujeto y un objeto. El sujeto empieza a pensar cuando a partir de la percepción de algunos de los aspectos del objeto se forma una representación mental del mismo. Tales representaciones obtienen su caracterización específica como objetos del pensamiento cuando son deliberadamente seleccionados para ser pensados, logrando así poder llevar a cabo el pensamiento independientemente de la presencia del objeto a los sentidos.

Dicho proceso puede ser especificado con tres diferentes “pasos”. El primero es atender al objeto, o ponerle atención. El segundo es la abstracción del objeto, “desensorizarlo” o formar la representación del mismo, conservando o suprimiendo uno u otro aspecto o característica del mismo. Y el tercero es la apercepción, cuando se forma finalmente la representación mental dejando a un lado toda percepción. Teniendo de esta manera un continuo de pensamiento, que empieza con el objeto dado a los sentidos y termina con un objeto propio del pensamiento. Aunado a tal continuo, hay otros tres pasos que participan tanto del pensamiento del objeto como del pensamiento sobre sí mismo. El primero, llamado especulativo, implica pensar desde un “punto de vista”, se toma en cuenta desde dónde se está pensando y cómo se está pensando. El segundo, el teorizador, lleva a pensar con principios y fundamentos que puedan dar validez a lo pensado. Y el tercero, el comprensional, involucra los dos pasos anteriores en una totalidad con validez y profundidad. Procurando con tales “pasos” del pensamiento llegar a un entendimiento o a una comprensión del objeto pensado en forma de ideas y conceptos que puedan dar afirmaciones o caracterizaciones del mismo objeto, por ejemplo.

Pareciera que esta postura tiene por centro de atención a un sujeto abstracto, tal vez universal y un tanto absoluto, a un sujeto como entidad originaria, como génesis de toda relación humana con la realidad. Y tal cuestión tiene también el carácter de llevar a considerar al individuo como punto de partida en la consideración del pensamiento. Porque si el pensamiento es llevado a cabo únicamente por un sujeto de tal índole, como un proceso interior al mismo, no habría entonces necesidad de ocuparse de otras dimensiones que se inmiscuyeran, más “exteriores” por ejemplo. Por tanto, quedaría así un estudio del individuo para estudiar el pensamiento. Sin embargo, esta postura tiene también la peculiaridad de elevar el concepto para hacer del pensamiento un asunto con pretensiones de caracterizarse como uno de los asuntos más relevantes del ser humano, es decir, se asume como una cuestión que va más allá de los asuntos mundanos, por ponerlo de alguna manera. Por ello no es gratuito encontrar que Arendt (1978, p. 29) desde el principio de sus consideraciones recupere algunas frases de Martin Heidegger (1997):

1. El pensar no conduce a ningún saber, a diferencia de las ciencias.
2. El pensar no trae sabiduría útil para la vida.
3. El pensar no resuelve ningún enigma del mundo.
4. El pensar no confiere inmediatamente ninguna fuerza para la acción (p. 216).

Y para el mismo autor, el pensamiento es dirigido, o conceptualizado, hacia la pregunta por el “Ser”. Si se tomaran de manera radical tales argumentos no habría otra disciplina más que la filosofía, y una con objetivos como los de Heidegger, para dar con la reflexión sobre el pensamiento. Lo único que se logra al momento de caracterizar de esta manera al pensamiento es reducirlo cuando es reflexionado a una labor “eminente” y “trascendental”, olvidando que el pensamiento está hasta en el más mínimo y nimio detalle de la vida terrenal, frívola y trivial. Porque el pensamiento no es la tarea por excelencia de una filosofía, es uno de los mundos más importantes que tenemos, y en el cual vivimos.

Sin embargo, el recorrido por esta primera postura ha tenido la función de extraer algunos argumentos para dar con cuestiones generales en torno del concepto de pensamiento, y si bien ha sido relevante es importante resituarlo en

otros ámbitos teóricos para poder dar con una reflexión con la cual considerarlo como un asunto de la vida diaria.

Es así que el pensamiento puede seguir siendo considerado como una relación que hay entre un sujeto y un objeto, pero la relación es reconfigurada como una de carácter social. Sin embargo, y hablando en términos teóricos, si cambia la relación también cambian las entidades reunidas, el sujeto y el objeto también son modificados. Es aquí donde entra la segunda postura. Siguiendo a Peirce (1868, 1987), el objeto o sus aspectos son considerados como signos, esto es, algo que está en vez de otro algo para alguien, formando un ente triádico, es decir, existe gracias a los tres elementos en relación. Por ejemplo, una palabra está en vez de un objeto para una persona. Y los signos son pensados con otros signos. Para pensar un objeto se puede echar mano de diferentes palabras reunidas en un texto, por mencionar un caso. Los diferentes pasos de la postura anterior son resituados de manera que pueden llevarse a cabo si se los considera a partir de signos, esto es, como encadenaciones de signos, porque el pensamiento no está en los signos sino en el paso de uno a otro signo. Tales encadenaciones pueden ser ejemplificadas con los hábitos mentales, ellos llevan a la inferencia de una conclusión a partir de premisas comúnmente implícitas, teniendo así formas de pasar de un juicio a otro sin mayores dudas, o un caso de formas de pensar. Tanto los signos como las formas de pensar, son tomadas del medio exterior del sujeto, y ese medio es el social. Con el cual el sujeto va siendo “cargado” de experiencia social con la cual poder interpretar, o pensar, los signos de su medio. Con tal experiencia, el sujeto puede reflexionarse como un signo, dado que puede, por ejemplo, fungir como interpretante de los signos a los que atiende o con los que se encuentra. Por ello es que Peirce (1868, 1987) llega a consideraciones tales como que antes de que el pensamiento esté en los sujetos, los sujetos están en el pensamiento.

Mientras el sujeto con Peirce (1868, 1987) puede ser pensado como un signo, para Mead (1990) puede ser entendido como una persona. Y esta es reflexionada, de manera similar al signo, como una entidad triádica, compuesta por un “yo”, un “mí” y un “otro generalizado”. El “yo” es la acción de la persona en un momento

determinado conforme al “mí” como la experiencia de una situación en particular, gracias al “otro generalizado” o a la experiencia en general de las situaciones que ha experimentado la misma persona. Experiencias obtenidas mediante el lenguaje y la interacción social mantenida con otras personas. A partir de tal experiencia puede conversar consigo misma, puede pensar su realidad con los símbolos significantes que ha obtenido en la misma experiencia social, y dado que la persona es una estructura triádica la conversación es realizada entre las tres instancias. Con tal forma de pensar la persona puede indicarse, por ejemplo, diversas acciones antes de realizarlas para elegir entre ellas. Así como también realizar un pensamiento concreto, con mayor relación al “mí”, para considerar un objeto en particular, o bien, realizar un pensamiento abstracto, con mayor relación al “otro generalizado” para considerar un objeto en general; con este pensamiento abstracto de Mead (1990) pueden ser tomados en cuenta los “pasos” especulativo, teorizador y comprensional de la primera postura para entenderlos en función de símbolos que abarcan las diferentes experiencias de la persona. Con el pensamiento, tanto concreto como abstracto, los objetos encontrados alrededor de la persona van siendo atribuidos de determinaciones y características en virtud de las maneras en que son pensados, o en que son puestos en relación con símbolos y sus respectivos significados.

Con Mead (1990) los “pasos” del pensamiento de la primera postura pueden ahora ser entendidos, también como con Peirce (1868, 1987), como una encadenación de signos en forma de una conversación subjetivada con símbolos significantes realizada entre las tres diferentes instancias de la persona, esto es, en función de la experiencia social ya sea general o particular. Y los objetos pensados son resituados, al igual que el sujeto, en términos sociales, es decir, cargados de significados para la persona que los piensa. El sujeto es ahora una persona, o una estructura triádica que mantiene una conversación con símbolos entre sus tres instancias, y el objeto es algo cargado de significados para la persona que lo piensa, que lo conversa y considera, por ejemplo.

Con Blumer (1982), la persona se aproxima a un objeto cuando realiza un proceso de interpretación: indica el objeto y conversa personalmente los

significados atribuidos al mismo. Afirmando, a su vez, que las personas viven, a partir de sus relaciones psíquicas, en un mundo lleno de diferentes objetos: físicos, imaginarios, artificiales, materiales, abstractos, animados, inanimados, tipos de personas, definidos y vagos. Proponiendo así un mundo de objetos, un mundo repleto de relaciones psicosociales a partir y bajo el cual las personas actúan. Teniendo con ello que antes que la realidad organice al pensamiento, el pensamiento organiza a la realidad, y con la realidad organizada psíquicamente el pensamiento la sigue pensando. Con esta segunda postura, el pensamiento puede entenderse como una relación social, también como un conjunto de relaciones sociales que las personas mantienen con los objetos de su vida diaria, así como entre ellas mismas. Asunto que abre el camino para empezar a considerar el pensamiento en las mismas relaciones que va formando. Las personas no se olvidan, pero pasan a un segundo plano, por decirlo de alguna manera. Asignando mayor importancia a las propias relaciones entre los símbolos, sus respectivos significados, y los sentidos que los reúnen.

Con Fernández (1994) hay una tercera postura, mucho más cercana a la segunda, de lo que la segunda está de la primera. Con esta consideración el pensamiento es entendido como parte del “espíritu” de una sociedad. Pasando del pensamiento como relación social entre una persona y un objeto de la segunda postura, a un pensamiento como entidad autónoma a la que nada le es ajeno, es decir, todo lo que compone a una sociedad puede reflexionarse como producto del pensamiento. Está hecho de las relaciones que hay entre un símbolo, un significado y un sentido. El símbolo es algo que evoca un significado, el significado puede ser una experiencia o una imagen mental de diversos tipos, también un afecto o un sentimiento. Y el sentido puede ser la dirección, guía o razones de la relación que hay entre un símbolo y un significado, como una tradición, una historia o una situación, otorgando de orden, coherencia y unidad a la relación triádica que es un símbolo. Llegando con ello al pensamiento como una realidad que pone en relación a los acontecimientos sociales, dentro de los cuales pueden considerarse las diferentes relaciones sociales que mantienen las personas entre sí y con sus objetos cuando están pensando: sus indicaciones e interpretaciones, por ejemplo. El

pensamiento como espíritu abarca a tales procesos de pensamiento en forma de relaciones sociales entre las personas y sus objetos (como en la segunda postura) cuando se considera, por ejemplo, un acontecimiento social o su relación con otros. Esta postura lleva a un punto de vista mayor que la perspectiva de Mead (1990) y Blumer (1982), pero no olvida sus reflexiones, antes bien, las incluye. Dando cuenta de una propuesta que reflexiona el pensamiento de una sociedad, y no tanto de una persona.

La idea de sentido, como entidad que otorga orden y razón de ser a las cosas, es puesta como el lugar central de la psique, o del pensamiento, en trabajos posteriores del mismo Fernández (2004a, 2004b). Caracterizando a la psique como el punto de fundación, creación y descubrimiento de las cosas, como un reino anterior a las mismas. De ahí que el pensamiento pueda ser considerado como una anterioridad abstracta que otorga de diferentes determinaciones y características a los objetos, que los ha organizado, así como también los sigue reorganizando, el pensamiento continúa pensado a partir de él mismo. Cabe aclarar que incluir la idea de organización no implica el establecimiento de un orden “deseable” o “bueno”, sino como un orden que pone en relación, que reúne. De lo contrario, se llegaría a algunos de los argumentos que se llegan a derivar de la primera postura, en tanto se identificaría al pensamiento con una suerte de labor para una finalidad en específico, como si pensar fuera para lograr metas “convenientes” para un determinado objetivo, como “mejorar” la sociedad, por ejemplo. En este sentido, se puede afirmar, sin miedo a cualquier tipo de equivocación, que también los acontecimientos más indeseables están imbuidos de pensamiento.

Siguiendo con la tercera postura, el pensamiento en tanto abstracto y organizador se conforma como un objeto intenso o inextenso: no tiene medidas, tampoco dimensiones espacio-temporales. Pero para poder seguir pensando se convierte en un objeto extenso, tiene sus extensiones: como los signos de Peirce (1868, 1987), los símbolos de Mead (1990), o los objetos simbólicos de Blumer (1982). Que pueden ser entendidos de diferentes formas, como con el lenguaje, las cosas, la historia y los mitos, siguiendo al mismo Fernández (2004a, 2004b). Por ello es que el pensamiento organiza la realidad y la sigue reorganizando a partir de

él mismo, piensa a partir de él. Asunto que trae una peculiaridad del pensamiento, a saber, que si piensa y pone un objeto a partir de otros, como una palabra, una imagen, un evento social, entre otros, y ellos no son pensados se acaba el pensamiento. No hay manera de dar cuenta del pensamiento más que pensándolo, por ello es que el pensamiento está más en su propio estarse pensando, en su movimiento, que en lo que va dejando, en lo que ha pensado; pero se necesita de esto último para llegar a lo primero. El pensamiento empieza y termina con él mismo, sus puntos de destino son, a su vez, sus puntos de partida.

Con la segunda y tercer posturas es posible tomar en cuenta el concepto de pensamiento tanto en forma de relación social entre una persona y un objeto, como en forma de entidad (re)organizativa de los objetos y acontecimientos que componen a una sociedad.

Una de las maneras en que una persona tiene para pensar un objeto, para entablar una relación a partir de signos dados por su experiencia social con el mismo, es mediante la mirada. En este sentido la mirada está más cerca de la segunda postura reflexionada sobre el pensamiento.

Para reflexionar lo que puede significar mirar, es necesario antes explicitar lo que puede ser ver, porque la mirada parte de la visión, pero en su sentido fenomenológico, no biológico. Por tanto, es importante explicitar algunas de las características que comporta la visión en la experiencia diaria. Con autores que tiene reflexiones de corte fenomenológico en torno a la visión y la mirada como Berger y Merleau-Ponty es posible dar, en un primer momento, con importantes aspectos de la visión. El sujeto al ver, tiene y mantiene distancias con los objetos que tiene a su alrededor. De esta forma, y con los objetos al alcance de la vista del sujeto, él puede ir delimitando su espacio, o su lugar, con las distancias que tiene con los objetos. Formando un campo de visión que incluye la relación del sujeto con los objetos y las relaciones entre los mismos objetos en función de él como centro del espacio creado. A partir de su campo de visión, el sujeto empieza a mirar cuando con su vista atiende, o pone atención sobre un objeto; lo selecciona, toma en cuenta al objeto o algunos de sus aspectos, dejando a un lado el resto de lo contenido en

el campo de visión; conjunta, ya sean varios objetos o varios de los aspectos de los mismos antes atendidos y seleccionados, para formar un nuevo conjunto, involucrando varios objetos, o varios aspectos de los mismos, en, por ejemplo, un nuevo objeto para su mirada; y los interpreta, o les asigna uno o varios significados. Y así, la persona, en su sentido psicosociológico como con Mead (1990) y Blumer (1982), cuando mira está viendo al mismo tiempo que pensado. Está aproximándose con su vista a un objeto e interpretándolo con su experiencia social, lo está mirando. La mirada es el movimiento de la visión cuando la persona está pensando; mirar es un ver como relación psicosocial, mirar es un ver pensando.

La experiencia de la persona involucrada con la mirada puede especificarse con dimensiones sociales como las creencias y los conocimientos. Por un lado, dependiendo de lo que se cree, lo que es mirado tendrá distintos significados. Creer en la existencia del “Paraíso” hará mirar el cielo como un lugar de destino después de la muerte o también como un objeto sagrado y con ello detentar una “contemplación” antes que un “rápido vistazo”, por ejemplo. Por otro lado, las creencias crean objetos visibles. La creencia en la existencia después de la muerte puede derivarse de toda una religión, y con tal sistema de creencias crearse una figura para ser mirada, como la escultura de una deidad, siguiendo en estos momentos a Debray (1994). La cual, antes de ser una piedra tallada, será la representación, por derecho propio, de una divinidad, o la figura visible de un fondo invisible.

El conocimiento en relación con la mirada puede reflexionarse con autores como Bourdieu (1969) y Barthes (1980). Con Bourdieu se puede tomar en cuenta los conocimientos particulares que tienen un papel relevante cuando se mira imágenes específicas. Como las pinturas del arte. Estas necesitan de ciertos conocimientos para poderse interpretar, y por tanto para poder ser entendidas y apreciadas. De lo contrario llega a suceder que objetos artísticos son mirados como se mira en la vida cotidiana, es decir, asignándole significados que provienen de la experiencia del día a día. Logrando con ello no poder siquiera mirarlas, en tanto que no comportan, para una persona no versada en tales conocimientos, significado alguno y, por tanto, tampoco atención alguna. Es importante insistir en que la

reflexión de los conocimientos en relación con la mirada no tiene por qué conducir a una consideración sobre la necesidad de tener una cultura “erudita” o “civilizada” para tener una “mejor” mirada, simplemente apunta a la intervención de los conocimientos en la mirada y su papel como guía en la interpretación de, por ejemplo, imágenes como las pinturas. Porque de la misma manera en que un ignorante de arte sólo mira manchas salpicadas en las pinturas de Pollock, o meros cubos apilados en las esculturas minimalistas, también hay quienes no miran en las películas comerciales, *mainstream* o de masas otra cosa que violencia.

Con Barthes (1980) es posible entender el conocimiento cuando es reflexionado en términos generales, o como convenciones culturales sobre lo que se asume que una imagen muestra para grandes grupos sociales. En este sentido, no se necesita ser erudito en ningún tema para dar con una interpretación que pueda ser aceptada por muchas personas, lo que se necesita son ciertos conocimientos generales para poder interpretar una imagen cuando se la mira. El conocimiento, particular o general, lleva también a reflexionar sobre el papel de la mirada como una relación, antes que como una posesión. Los eruditos en arte también miran cotidianamente. Porque las formas de mirar están en las relaciones que las personas mantienen a lo largo de su vida diaria con los objetos que ven y miran, y no en las personas mismas. Lo que muestra una pintura del arte contemporáneo o lo que muestra una película de superhéroes no está del todo en la pintura o en la película mismas, sino en las formas de mirarlas.

Con autores como Nancy (2000) y Didi-Huberman (1992) se llega a una noción con la cual considerar el involucramiento de la persona con lo que mira: “lo que nos mira”. Tal reflexión intenta dar cuenta de la manera en que un objeto comporta un afecto para una persona cuando lo mira, y con ello la forma en que es pensado dicho afecto. Como, por ejemplo, sustituir tal afecto con una serie de creencias: ante una tumba que pone la angustia para la persona que la mira, se afirma que no es más que un paso a “otra vida”; o bien, afirmar que no existe tal afecto, sino únicamente un volumen regular. “Lo que nos mira” es una forma de argumentar acerca de la compenetración entre mirada y mundos sociales, de la forma en que con la mirada las personas se ven envueltas, a partir de un afecto o

un sentimiento, con la psique de su sociedad. Con lo que la involucra y atañe al mundo social en el cual participa cuando mira un objeto en particular, gracias al significado, en este caso uno afectivo, que es atribuido en su relación con el mismo.

La mirada es la relación social que hay entre una persona y un objeto cuando ésta está viendo y mirando. Pero la mirada se puede considerar también dando un paso atrás, por decirlo de alguna manera. Cambiando el punto de vista hacia lo que la organiza, hacia el papel del pensamiento como organizador tanto de la misma mirada como de lo que ésta mira. Y son dos las formas en que es posible reflexionar sobre la organización psíquica de lo visible. La primera más cercana a una reflexión de corte histórico, y la segunda más próxima a una de carácter microsociológico. Aquí tiene mayor sentido la tercera postura sobre el pensamiento en relación con la mirada y su objeto por definición: lo visible. La mirada no se olvida, pero sí es emplazada y puesta en situación.

Con interpretaciones de la obra de Foucault como las de Deleuze (1986, 1986) y Rajchman (1988) se puede dar con el concepto de visibilidades. En términos generales, son las condiciones de posibilidad de lo que se puede ver y mirar, de lo visible. Pero no es lo visible como el efecto de la luz en los ojos, sino como reflejos sociales históricamente creados. Lo que se puede ver y mirar tiene toda una serie de elementos como los conocimientos, los espacios y las prácticas que en su conjunto y a lo largo del tiempo han configurado un objeto visible, con su correspondiente forma de mirarlo. Las visibilidades son aprioris históricos y epistemológicos de lo visible, como parte del “saber” de una determinada formación histórica.

Los conocimientos tienen el papel de delimitar lo que se puede conocer en lo que se puede mirar. Iluminan de cierta manera al objeto para una época, al mismo tiempo que tanto lo pueden mostrar para tal época como ocultarlo para otra, de la misma forma en que muestran unos aspectos, pero ocultan otros, o bien, sólo permiten conocer algunas de sus partes, posibilitan tanto como restringen.

Los espacios fungen como regímenes de distribución de la luz, que la modulan en su interior a manera de regular lo iluminado y lo oscurecido, y la

opacidad o claridad con la que un objeto es visto, así como también funcionan de tal manera que los objetos puedan ser atendidos o desatendidos, exhibidos o escondidos, mostrados u ocultados. Además, ponen en juego ideas con su misma construcción, como la relación entre el espacio absoluto y las bóvedas de las iglesias que propone Read (1955).

Las prácticas participan de la realización de lo visible en tanto hacen de un objeto susceptible de ser mirado, como la práctica clínica que hace de la enfermedad un objeto apto de ser atendido e interpretado por la mirada médica. Las prácticas son puestas alrededor de lo visible para precisamente mirarlo, como aquellas relacionadas con el conocimiento y reconocimiento de las enfermedades en conjunto con prácticas pedagógicas de la clínica médica, siguiendo a Foucault (1963).

En suma, las visibilidades pueden reflexionarse como una estructura del pensamiento de una sociedad a lo largo del tiempo que ha posibilitado un objeto visible en virtud de la reunión de un sujeto y una forma de mirar como emplazamientos de las mismas visibilidades; sujeto y forma que se encuentran insertos en dimensiones sociales como el conocimiento y el espacio para participar en la realización de lo visible para un grupo de personas. Porque, así como las visibilidades no muestran lo mismo para una época que para otra, tampoco muestran lo mismo para un grupo de la sociedad que para otro. Y tomando prestados términos de Fernández (1994), las visibilidades son el sentido del espíritu de una sociedad en su forma visible, en tanto posibilitan un objeto visible como símbolo de una serie de significados para una forma de mirar llevada a cabo por diversas prácticas, con diferentes conocimientos, y en distintos espacios.

Tomando como punto de partida algunas precisiones de Berger (2000) y Merleau-Ponty (1964) sobre la capacidad de la persona para mirarse a sí misma, y así formar parte integrante de su mundo visible, es que se puede empezar con la realidad microsociológica de lo visible.

Tanto Mitchell (2003) como Bal (2004, 2016) argumentan sobre tener en consideración diversos aspectos sociológicos de la mirada. Mitchell defiende tomar en cuenta el “reverso” de la construcción social de la visión. Tal construcción puede

entenderse, de manera general, como el estudio de las diferentes reflexiones que han existido sobre la visión, es decir, sobre el conocimiento que de ella se tiene. Y darle la vuelta para también estudiar lo que él llama “la construcción visual de lo social”. Asunto que no lleva a una construcción de lo social por parte del aparato óptico del humano, sino cómo con la visión y la mirada la realidad social se va constituyendo. En lo cual se puede hacer la mención de que ello no implica considerar los asuntos de la mirada como por separado de lo social, sino a la mirada como un proceso que inicia en, pero también hace y realiza a lo social. Y Bal (2004, 2016) resalta el papel de los usos de la visión como parte constitutiva de lo visible al reunir diferentes dimensiones sociales, proponiendo con ello la frase: “la vida social de las cosas visibles”. Con lo cual afirma que se puede acceder a cuestiones como la subjetividad, cómo es mirada, y qué dice esto sobre la existencia humana, y cómo de esta manera se va dando forma al mundo tal y como es mirado.

Con Bal (2016) es sugerido un autor para tener pistas que puedan dar con un marco psicosociológico de lo visible. Y ese autor es Goffman (1956). A partir de su propuesta se pueden tomar diversos elementos para interpretar lo que podría ser la realidad microsociológica de lo visible. Es decir, aquella realidad social conformada por la interacción cara-a-cara, por la copresencia física de las personas en un mismo tiempo y espacio. Con la cual es necesario darle la vuelta a las formas de mirar de las personas para resaltar las formas en que se hacen ver y mirar: las maneras en que se hacen visibles, y las razones de dichas formas. En una situación se intersectan diversas cuestiones, de entre ellas, un medio como escenario anteriormente establecido o prefijado, o un campo anteriormente creado para la visión, o bien, un lugar que contiene objetos para ser vistos por las personas que en él actúan, y sobre el cual llevarán determinadas actuaciones, porque será en función de determinadas cosas y los significados que ellos comportan para las personas cuando los miren que ellas llevaran a cabo específicas situaciones. En este sentido, las situaciones tienen diferentes espacios bajo los cuales serán acentuados algunos hechos, mientras otros son suprimidos. Donde se acentúan es llamado región anterior, en donde aparecen hechos suprimidos se llama región posterior. También diversos valores culturales como normas morales que permitirán y se expresarán

en ciertas apariencias y no otras, como acciones que den cuenta de lo que se supone está sucediendo, y se espera que suceda conforma a tales valores. Tales elementos, reunidos en una situación, producen las formas en que las personas se hacen ver y mirar, y es con la expresividad de las personas para causar impresiones que participaran estas formas en la definición de la situación, y por tanto como elementos ineludibles o de suma importancia en toda situación. Produciendo así personas como mascararas que los individuos obtienen gracias a las formas en que entre ellas mismas se miran y se hacen mirar, con el entrecruce que hay entre formas de mirar y formas de hacerse mirar los individuos van siendo otorgados de un concepto sobre lo que son en forma visible dada su posición en la situación. Lo visible, en la realidad microsociológica, es un efecto creado en virtud de la intersección de formas de pensar, formas de mirar e interacción social.

Si bien el concepto de visibilidades remite a un análisis filosófico de parte de una época histórica, no es arriesgado considerar su pertinencia teórica para entender lo visible en la realidad microsociológica. Es decir, las situaciones también son visibilidades. Son condiciones de posibilidad de lo que se puede ver y mirar, al igual que en su consideración histórica, ponen en juego elementos como los espacios: con las regiones y los medios a manera de escenarios; los conocimientos, aunque intercambiados por valores culturales como las normas morales, es decir, las ideas abstractas que posibilitan e imposibilitan ciertas apariencias, ya no tanto de objetos en particular, pero sí de lo que hacen las personas; y diferentes prácticas, como las actuaciones que ponen en relación ciertas impresiones interpretadas a partir de diferentes formas de mirar. En conjunto tales elementos son puestos en juego en función de una situación para posibilitar lo visible, o los reflejos sociales situacionalmente creados.

De esta manera, ya sea como relación social entre una persona y un objeto, como parte de una época histórica o dentro de una situación microsociológica, la mirada encuentra lo que el pensamiento le presenta.

Referencias

- Aumont, J. (1990). *La imagen*. Barcelona, España: Paidós, 1992.
- Arendt, H. (1978). *La vida del espíritu*. Barcelona, España: Paidós, 2002.
- Bal, M. (2004). El esencialismo visual y el objeto de los estudios visuales. *Estudios visuales*, 2, 11-49.
- (2016). *Tiempos trastornados: Análisis, historias y políticas de la mirada*. Madrid, España: Akal.
- Banks, M. (2008). *Los datos visuales en la investigación cualitativa*. Madrid, España: Morata, 2014.
- Barthes, R. (1980). *La cámara lúcida: Notas sobre la fotografía* (10ed.). Barcelona, España: Paidós, 1989.
- Berger, J. (2000). *Modos de ver*. (2ed.) Barcelona, España: Gustavo Gili, 2014.
- Blumer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y método*. Barcelona, España: Hora.
- Bourdieu, P. (1969). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires, Argentina: Montessor, 2002.
- Brea, J. L. (2007). Cambio de régimen escópico: del inconsciente óptico a la e-image. *Estudios visuales*, 4, 146-163.
- (2010). *Las tres eras de la imagen*. Madrid, España: Akal.
- Bryson, N. (1988). The gaze in the expanded field. En Foster, H. (ed.) *Vision and visuality* (pp. 87-108). Seattle, E.U.A.: Bay Press.
- Collins, R. (1994). *Cuatro tradiciones sociológicas*. D.F., México: UAM-I, 1996.
- Crary, J. (1988). Modernizing vision. En Foster, H. (Ed.), *Vision and visuality* (pp. 29-49). Washington, E.U.A.: Bay Press.
- (1990). *Las técnicas del observador: Visión y modernidad en el siglo XIX*. Murcia, España: CENDEAC, 2008.
- Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona, España: Paidós.

- Deleuze, G. (1985). *El saber: Curso sobre Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Cactus, 2015.
- (1986). *Foucault*. D.F., México: Paidós, 2016.
- Didi-Huberman, G. (1992). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires, Argentina: Manantial, 2014.
- Fernández, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona, España: Anthropos.
- (2004a). La psique colectiva. En Fernández, P. (ed.). *Psicología colectiva* (pp. 61-87). D.F., México: SOMEPSO.
- (2004b). *La sociedad mental*. Barcelona, España: Anthropos.
- Fontcuberta, J. (2015) *La cámara de pandora*. Barcelona, España: Gustavo Gili.
- Foucault, M. (1963). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. D.F., México: Siglo XXI, 2012.
- Goffman, E. (1956). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrurtu, 2009.
- Heidegger, M. (1997). *¿Qué significa pensar?* Madrid, España: Trotta, 2010.
- Hochberg, J. (1972). La representación de objetos y personas. En Mandelbaum, M. (comp.). *Arte, percepción y realidad* (pp. 69-126). Barcelona, España: Paidós, 1973.
- Iglesias, S. (2006). *Dialéctica del pensamiento*. Michoacán, México: Morevallado Editores.
- Hernández-Navarro, M. (2007). *El archivo escotómico de la modernidad [pequeños pasos para una cartografía de la visión]*. Madrid, España: Ayuntamiento de Alcobendas.
- Lizarazo, D. (2004). *Iconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*. D.F., México: Siglo XXI.
- Mead, G. H. (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *El ojo y el espíritu*. Madrid, España: Trotta, 2017.
- Mitchell, W.J.T. (2003). Mostrando el ver: una crítica de la cultura visual. *Estudios visuales*, 1, 17-40.

- (2005). No existen medios visuales. En Brea, J. L. (ed.) *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización* (pp. 17- 25). Madrid, España: Akal.
- Nancy, J. (2000). *La mirada del retrato*. Buenos Aires, Argentina: Amorrurtu, 2012.
- Peirce, C.S. (1867-1893). *Obra filosófica reunida Tomo I*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- (1987). *Obra lógico-semiótica*. Madrid, España: Taurus.
- Rajchman, J. (1988). Foucault's Art of Seeing. *October*, 44, 88-117.
- Read, H. (1955). *Imagen e idea*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Schutz, A. Y Luckmann, T. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrurtu, 1977.
- Torrejón, P., Tirado, F., Baleriola, E., Maureira, M. (2016). El estatuto de las imágenes en la psicología social contemporánea. *Revista SOMEPSO*, 1 (1), 25-47.
- Zamora, F. (2007). *Filosofía de la imagen: lenguaje, imagen y representación*. D.F., México: UNAM.