

La sociedad como cuerpo - y esbozo de una sociología de la mirada

Ramón Ramos Torre

UCM

La sociedad como cuerpo: el título de mi intervención se puede interpretar de muchas maneras. De sus múltiples significaciones, daré cuenta de dos de las más patentes, con la intención de centrarme, como se verá, en una de ellas.

Inicialmente, cuando propuse ese título, mi intención era abordar y explotar un sentido muy concreto. Me refiero al hecho recurrente de que lo social se ha dicho y pensado a sí mismo como cuerpo, y que éste ha sido, es y será uno de los tropos fundamentales a que recurrimos cuando hablamos de la sociedad humana, de alguno de sus aspectos, de sus instituciones o de sus fenómenos característicos. Y adviértase que esto ocurre tanto en la sociología más académica y aséptica, como en el decir de los gestores políticos o económicos que deciden nuestros destinos, como, por último, en la cháchara insustancial de los actores sociales que sobreviven en el día a día. En todos estos casos es recurrente la imagen que hace representable lo social mostrando su similitud o sus relaciones de sentido ya sea con el cuerpo como totalidad, ya sea con algo que le es propio o que está a él referido. La Poética del cuerpo es, pues, socialmente estratégica y recurrente.

El caso es muy evidente en la jerga económica más al uso que quiere móviles y flexibles a los trabajadores y los sueña como juncos (me imagino que pre-pascalianos, es decir, no pensantes), o como cuerpos ligeros, livianos que van de aquí para allá, atienden y se acomodan al más mínimo soplo de la fortuna, y carecen de raíces, memoria, hábitos, mundos de vida, etc. Es la misma jerga

económica que se pone estupenda apostando por el adelgazamiento de las empresas o recetando dietas estrictas para el gasto público. Son muestras de ese sueño anoréxico tan de nuestro tiempo que, prescindiendo del cuerpo gozoso de Pantraguel y de sus excesos carnavalescos, cae en la alucinación pasional de la delgadez y la sin-sustancia, y sólo concibe y acepta cuerpos perfectamente moldeados, bronceados, juveniles, flexibles, deportivos, despiertos y defendidos del mundo y sus pestes por múltiples preservativos. En esta pobreza de la imaginación queda aprisionada la Poética del cuerpo social de nuestro tiempo. No sería labor desdeñable reconstruirla, mostrando sus tópicos, analizando cómo las imágenes se traducen en conceptos y en prácticas de gestión de multitudes, abordando de qué manera el sueño ancestral de una gordura feliz, que ha sido recurrente entre las grandes masas de pobres y desvalidos reconvertidos en ciudadanos de las grandes democracias, sigue vivo e incluso está por detrás de la épica de la anorexia social, dramatizando, a lo Doré, el viejo mito del espiritual caballero y su grosero escudero; mostrando, en definitiva, cómo el aparente paso de la lógica de la culpa (que reside en el alma y lucha contra las pasiones del cuerpo) a la lógica actual de la vergüenza y la desvergüenza (que se encarna en el cuerpo que a los demás se muestra y resulta por ellos evaluado a la luz de un canon), cómo ese paso es más bien aparente y la nueva exaltación del cuerpo sigue moralizando y espiritualizando el mundo. Todo un trabajo a realizar que no voy a intentar aquí.

Lo que me interesa ahora es otra cara o posibilidad que queda también enunciada en la idea de la sociedad como cuerpo. En este caso no se trata de averiguar las derivas del tropo del cuerpo social, sino de atender a algo más sólido,

macizo y crucial: al hecho de que cuerpo y sociedad, lejos de ser dos mundos externos el uno al otro y en relación a los cuales sólo podríamos investigar cómo se influyen, son, por el contrario, realidades fundidas y confundidas, de modo que es difícil decir lo que es propio o consustancial de uno y otro o tratarlos como entes separados. La frontera o no está clara o nadie la conoce. Con esto no quiero decir que la distinción no sea posible; a lo que me refiero más bien es a que, en contra de las expectativas de la vieja teoría de las regiones del ser (que planteaba que el mundo estaba compartimentado en dominios segregados, cada uno con su lógica propia y competencia exclusiva de un discurso especializado), en contra, insisto, de este viejo tópico, lo que encontramos es, por decirlo sin mucho ingenio, un cuerpo lleno de sociedad y una sociedad en la que se proyecta el cuerpo: no, pues, dos realidades claramente segregadas, sino una red o un híbrido en el que se mezclan y confunden componentes de ambos mundos que plantean al final graves problemas clasificatorios: dónde empieza lo uno, dónde acaba, dónde está la frontera, cómo se pasa de un lado al otro, etc.

Intentaré aclarar o perfilar más estrictamente las ideas que acabo de presentar. La propuesta de que encontramos cuerpos llenos de sociedad y sociedad encarnada corporalmente da ya cuenta de que me estoy refiriendo a hechos que, como Jano, el viejo dios de la divisorias, tienen siempre una doble cara. Por un lado la red o el híbrido se muestra como el resultado de un largo trabajo socio-histórico sobre el cuerpo, que, en razón de prácticas o, como veremos, de técnicas, lo ha ido labrando, perfilando, configurando en sus más mínimos gestos, haciéndole perder eso que los humanos siempre hemos soñado encontrar en el cuerpo en su

desnudez: me refiero a la virginal naturalidad de un mundo que es en sí, con independencia de la acción de los hombres, antes de que éstos nacieran, antes de que la inquietud los arrastrara y se pusieran a dejar su impronta en el cuerpo torturado. En contra de este deseo recurrente de desnudez primitiva y virginal, lo que encontramos son cuerpos múltiples, nada ejemplares, hollados, marcados, contruidos socio-históricamente y, en ese sentido, nada naturales, poco necesarios y muy contingentes; cuerpos posteriores, pues, a Eva y su jardín de la abundancia, cuerpos que, según asegura el pesimista relato cristiano, están condenados a pasar frío y hambre y a parir con dolor; cuerpos, en definitiva, lanzados a la historia y a los que ésta da forma y sentido.

Esta es una de las caras del asunto. Pero no es la única, pues lo mismo que podemos hablar de una historia social hecha cuerpo, una historia que lo va esculpiendo poco a poco y de forma diferencial, también podemos hablar de un mundo social que se construye corporalmente, que sólo puede existir tal como existe porque constituye dotación del cuerpo, de un cuerpo que se presenta ante los demás dotado, como veremos, de tacto, vista, oído, olfato y gusto, y que en el marco de esta dotación de sentidos va configurando lo básico del mundo social de vida: un mundo que se da a ver y a oír; un mundo que se resiste a la mano que lo quiere conformar y recurre a la violencia; un mundo poblado de recuerdos de olores y sabores que nos pueden poner la infancia ante los ojos en el momento de la muerte.

Me refiero, pues, con esto a la otra cara del asunto que tenemos entre manos: si en el caso anterior mostramos que el híbrido que se nos presenta resulta

de la construcción socio-histórica del cuerpo, sin la que éste no sería reconocible, en el de ahora lo que se nos presenta aparece, más bien, como la construcción corporal de lo social. ¿Es lo mismo? ¿Es la distinción introducida algo más que un juego de palabras de dudoso ingenio? Es evidente que no es lo mismo, por lo que el juego de palabras, sea o no ingenioso, adquiere aquí sentido. Para hacerlo más plausible, daré un pequeño rodeo por la tradición clásica de estudios sociales sobre el cuerpo que, congruente con lo que acabo de presentar, tiene un formato ambivalente o a lo Jano; se trata, en efecto, de una tradición doble.

Concreto esa duplicidad: una de las líneas de esa tradición viene de la escuela durkheimiana y tiene a Marcel Mauss como su representante más creativo; la otra viene de las aulas universitarias del Berlín de principios del siglo XX y tiene en la sociología formal de Georg Simmel su muestra paradigmática. En ambos casos se estudia la significación social del cuerpo, pero en cada uno desde perspectivas distintas, próximas a las que antes anuncié. En concreto, en el caso de los durkheimianos, se crean las bases para hablar propiamente de la construcción socio-histórica del cuerpo; en el caso de Simmel, para abordar el estudio de la construcción corporal de lo social.

En sus mejores versiones, ninguna de estas tradiciones pretende la reducción social o biológica del otro elemento de la relación: Mauss no pretende que el cuerpo sea sólo un constructo social, hijo de la educación y, por ello, absolutamente plástico a sus dictados; simplemente se limita a decir que lo es en parte y de forma significativa, de modo que si no atendiéramos a este hecho no comprenderíamos por qué movemos las manos como lo hacemos, o por qué nos sentamos de formas

muy definidas y a veces tremendamente incómodas, o por qué miramos o seducimos de formas tan particulares, o incluso por qué las madres dan a luz de formas tan variadas en los distintos confines del mundo. Por su lado, Simmel tampoco pretende una reducción biológica de lo social, como si las pautas de las relaciones sociales estuvieran pre-inscritas y decididas en el cuerpo, sino que se limita a mostrar las posibilidades sociales que están contenidas en las características del cuerpo humano y, específicamente, como veremos, en sus sentidos. Pero comprobémoslo haciendo una aproximación sucinta a las propuestas de ambos autores.

Marcel Mauss publicó en 1936, bajo el título “técnicas del cuerpo”, un trabajo sobre el tema. Ese trabajo, de extensión más bien reducida, fue luego recogido por Lévi-Strauss en el volumen *Sociología y Antropología* en el que se reunieron algunos de los textos fundamentales de Mauss. Se trata, pues, de un trabajo hecho público hace tiempo, pero que sin embargo, y tal vez en razón de su publicación coincidente con algunos de los estudios maussianos más apreciados y que consiguieron acaparar la atención de sus lectores (como el ensayo sobre el don, o sobre la noción de persona), no ha sido tan atendido como debiera. ¿Qué propone Mauss? Seré conciso.

Partiendo de la presentación de varios casos ejemplares (modos de sentarse, modos de nadar, modos de moverse), pone en evidencia la variación intercultural e histórica de las formas de utilizar el cuerpo, es decir, de moverlo, pararlo, mostrarlo, ocultarlo, hacer y dejar de hacer. Mostrada esta variedad, pretende explicarla y

acaba su trabajo fijando un programa de investigación sistemática sobre el tema para la antropología del futuro.

Para un durkheimiano no puede haber dudas sobre la significación de ese fenómeno en principio sorprendente: desvela la historicidad del cuerpo, una historicidad contra-intuitiva y preciosa para un sociólogo de obediencia durkheimiana, pues muestra que ni siquiera el cuerpo humano es en sentido categórico natural y a-social; es esto lo que Mauss resalta de forma insistente a lo largo del texto. Por otro lado, para Mauss tampoco puede haber dudas sobre la causa u origen del fenómeno: si los cuerpos se conforman histórico-culturalmente de formas tan distintas es a causa de fuerzas sociales. En particular, Mauss destaca que la variación es producto de procesos educativos y, más concretamente, de la acción de específicas técnicas que, en razón de su función, denomina expresivamente técnicas del cuerpo. Las presenta como formas regladas o reglables de actuar sobre el cuerpo, que se activan en distintos momentos de la vida humana y tienen la doble característica de ser tradicionales y efectivas. Son congruentes, dice Mauss, con lo que Aristóteles y los griegos llamaban *héxis* y los escolásticos tradujeron como *habitus*: formas de moldear, conformar el cuerpo y la acción de modo que quien sigue sus dictados acaba siendo realmente lo que en principio se había limitado a hacer –pues, por recordar clásicas reflexiones aristotélicas, no actuamos virtuosamente porque seamos virtuosos, sino que somos virtuosos justamente porque **actuamos** de forma virtuosa. En realidad, lo importante es ese saber hacer que se imprime en nuestro cuerpo. A poco que reflexionemos, y yendo más allá de lo que Mauss comenta, lo que se nos está mostrando son

sorprendentes encarnaciones sociales o, dicho más a lo grande y como lo diría mi amigo García Selgas, la más plena Encarnación de lo social: un Verbo que se hace propiamente Carne y se pone como tal en el mundo.

Repito: lo que acabo de proponer sobre la Encarnación Social va mucho más allá de la sobria presentación del tema que Mauss dejó escrita. En realidad, una vez presentada la eficacia educativa de las técnicas sociales del cuerpo, Mauss se limita a ordenar un mosaico abigarrado de los distintos tipos que aparecen en la literatura histórica o antropológica y que deberían ser objeto de estudios sistemáticos en el futuro. Sus reflexiones no pretenden ir más allá, pues la suya es conscientemente una sociología del cuerpo en sentido muy académico: mostrada la variedad de casos, y supuesto su origen en las técnicas de educación corporal, se pasa a clasificarlos. Desde este punto de vista la sociedad como cuerpo se identifica con la historia de la conformación social del cuerpo. Esto es lo que le interesa a Mauss y a ello se limita: para él el trabajo acaba cuando se consigue desnaturalizar el cuerpo y mostrar la relevancia de esa variable social inicialmente oculta y seguramente desatendida por los naturalistas.

Las reflexiones de Simmel son de muy distinto tipo: se diría que a su entender el trabajo del sociólogo ha de empezar (o por lo menos se convierte en sutil e interesante) justo donde Mauss lo abandona. Y es que, en efecto, la labor de desnaturalizar el cuerpo y mostrarlo como encarnación social no basta para dar cuenta de su socialidad; en realidad ha de ser precedida por otra más sutil y radical: aquella que sea capaz de mostrar cómo lo social está corporeizado, es decir, cómo

muestra la impronta de un cuerpo, el cuerpo humano, que tiene características propias que se proyectan y son significativas socialmente.

El trabajo en el que Simmel presenta estas ideas es una de esas tan típicas digresiones que pueblan los escritos de ese brillante rey de la digresión. Aparece en su *Sociología*, en el capítulo dedicado a la sociología del espacio y al hilo de su aproximación al estudio de la relevancia social de la distancia espacial. En ese punto Simmel detiene su exposición y se introduce en lo que presenta como “Digresión sobre la sociología de los sentidos”. Es evidente que estamos ante un caso de sociología del cuerpo, pero entendiendo por ésta algo muy distinto de lo que entendiera Mauss y la línea de investigación que se origina en Durkheim (especialmente Hertz).

La distancia es clara. Dejemos a un lado las distinciones recurrentes entre una sociología del cuerpo atenta a los contenidos y a la historia y una sociología que es y pretende ser exclusivamente formal, atenta a las formas elementales de la socialización humana. Dejemos también a un lado, el hecho de que, a diferencia de Mauss y tal como veremos más adelante, Simmel limite el problema sociológico del cuerpo al de los sentidos y especialmente al de la diferencia entre el mirar y el oír. Tales diferencias entre las dos aproximaciones son evidentes, pero no fijan lo sustancial. Y es que lo que a mi entender es sustancial es el hecho de que Simmel deje de lado (o no presente en este caso como prioritario) el problema de hasta qué punto y en qué variantes las distintas formas sociales conforman los modos de ser del cuerpo o las maneras de mirar y oír, por ejemplo, sino que centre su atención justamente en el problema inverso, a saber: hasta qué punto y con qué variantes las

determinaciones del cuerpo humano y, concretamente, su dotación específica de sentidos tiene relevancia social, es decir, se proyecta sobre las formas de socialización o de entramar relaciones propias de los humanos. Estamos plenamente en el campo de la corporeización de lo social, pero no ya de una encarnación de lo social, sino de una socialización de lo carnal o corporal. Y entiéndase bien: no se trata propiamente de una biologización de las formas sociales, ya que Simmel no propone que en la dotación biológica del hombre se encuentre la clave o el programa de su socialización. Simmel es más modesto y cauto: lo que propone es que, dada la forma de mirar del ser humano, o dadas las características de su oído o de su olfato, surgen una serie de consecuencias en términos de socialización que se concretan histórico-socialmente. El que estas consecuencias sean o no deterministas es ya otra cuestión: bien puede ser (y esto parece más congruente con Simmel) que tan sólo fijen los límites de lo posible y maleable y que en el marco de tales legalidades quepan profundas variaciones (tal como nos muestra la historia).

En el marco de esta propuesta general, el trabajo de Simmel se limita a explorar las formas de socialización que van de la mano de específicos sentidos: la vista, el oído y el olfato. Y hasta aquí llega su sociología del cuerpo que, como podemos comprobar es, por un lado, de muy largo alcance, dadas la relevancia e implicaciones de sus propuestas teóricas generales, pero que, por el otro, está muy estrictamente limitada a desarrollarse como una sociología de los sentidos del cuerpo.

Dejemos aquí la reconstrucción de esas dos tradiciones que por comodidad se han personalizado en Simmel y Mauss. La exploración realizada nos ha permitido alcanzar una especificación más ajustada de la doble aproximación propia de una sociología del cuerpo. Es claro en qué consiste la tarea: realizar un trayecto circular a lo largo del cual, partiendo de las características del cuerpo humano, se exploran inicialmente sus repercusiones en términos de configuración de ciertas relaciones sociales básicas, para después proceder en el sentido lógicamente inverso, es decir, explorando cómo determinadas pautas socio-culturales o técnicas corporales, producto de la historia y tan cambiantes como ella, moldean el cuerpo, educando sus movimientos hasta el punto de hacerlos socialmente significativos: expresión de modelos de clase o de modelos generales culturales que resultan encarnados en los individuos y guían sus movimientos, haciendo del cuerpo una especie de enseñanza social.

Pero, una vez aclarado este tema preliminar, demos pasos en la temática propuesta en el curso: los sentidos del cuerpo. Es claro que sentido se puede interpretar al menos de dos maneras: sentido como significación y entonces los sentidos del cuerpo son sus plurales significaciones culturales o socio-culturales; y sentido como proceso de recepción de sensaciones o estímulos y, desde este punto de vista, como los sentidos del cuerpo que nos permiten ver, gustar, oler, etc. ¿En qué centrarse: en lo uno o en lo otro? ¿Por qué no en ambos? En efecto, ¿por qué no nos centramos en los sentidos o significaciones socio-culturales que tienen los sentidos del cuerpo humano y hacemos lo uno y lo otro desde una perspectiva que

conecte con esa doble tradición que hemos encontrado en la sociología y que pretende dar cuenta de las encarnaciones de lo social y las socializaciones de lo carnal?

Evidentemente, todas estas preguntas son retóricas: apuesto claramente por esta perspectiva y me ponga ya a explorarla. Lo que hay que desarrollar es, pues, una sociología circular en el sentido antes mentado: una sociología que parte de la configuración corporal de lo social para alcanzar la configuración social del cuerpo. Porque es muy evidente, tal como se ha encargado de mostrar Simmel, que también los sentidos se configuran socialmente a lo largo de ese círculo y que tan sólo abordados desde ese punto de vista pueden dar cuenta de la arquitectura de ese híbrido socio-natural que es en su conjunto el cuerpo humano.

Soy realista y reconozco que no soy la persona cualificada para desarrollar ese programa. Por ello, y para ir hacia el final de esta charla, me limitaré a dar algunas indicaciones sobre cómo debería hacerse, para centrarme a continuación en un primer esbozo de una particular sociología de la vista o, más específicamente, de la mirada.

Veamos las indicaciones generales. La tradición nos habla de cinco sentidos: vista, oído, tacto, olfato y gusto. No voy a entrar en el problema de si esto es o no sostenible en la actualidad; me limito a aceptar esa tradición. Es, por otro lado, evidente, que esa misma tradición presenta la lista de los sentidos siguiendo una secuencia prefijada que ordena su excelencia. Es así como se fija el sentido cultural de los sentidos. El sentido que va el primero y que, en razón de sus fundamentales funciones cognitivas, es algo así como el mirador de la razón es la vista. De ahí que

la vista haya sido privilegiada en nuestra tradición como el más excelente de los sentidos, pues saber es ver y el ideal más alto de los humanos resulta ser la sosegada contemplación de un mundo que se da a los ojos a la luz del día. La siguen oído y tacto, ambos muy cristianos y, en razón de ello, dotados de una excelencia de siglos. Y son muy cristianos porque, a diferencia del mundo pagano greco-romano cuya excelencia radicaba en su soleada visibilidad y que era un mundo a ver, ya sea para discriminar y clasificar lo visto, ya sea para contemplarlo en su totalidad pasmosa, a diferencia, digo, de ese mundo pagano, el cristiano está como más cómodo y a resguardo en el interior de sí mismo, en contacto con su alma, pues no se quiere perder en la luz mediterránea del ser, sino habitar en la cueva inmensa de la conciencia donde se oye la voz dulce o tonante de un dios que pide atención en la escucha y obediencia en la conducta. De ahí la exaltación del oído y esa filosofía de lo que se escucha que resulta tan agustiniana y cristiana. Pero también es consustancial a esa tradición el elogio del tacto, que es siempre elogio, más que de la piel en su conjunto, de la mano con la que se tocan y conforman las cosas: una mano que toca y conforma al mundo que ya no es simplemente la mano violenta y valerosa del guerrero o del ciudadano que defiende armado a su comunidad, sino también la mano callosa del campesino o del artesano urbano. Hay algo en el cristianismo de exaltación del *homo faber* y en razón de esto, esa fe inicial de estratos urbanos pequeño-burgueses puede también situar el tacto (pre-freudiano) como uno de los sentidos excelentes. Y al final de la lista aparecen los más humildes por ser más pasivos y vegetativos, es decir, los menos cargados

en información e incluso los que muestran (sobre todo el gusto) el apetito material de los humanos: me refiero obviamente a olfato y gusto.

Tal es la jerarquía occidental (¿o falocrático-occidental?) de los sentidos. Una sociología comparada e histórica del cuerpo y sus sentidos habría de problematizar este legado de la tradición. Problematizarlo en el sentido de poner en cuestión esa jerarquía histórica, mostrando cuál ha sido su cambiante configuración a lo largo del tiempo. Una sociología tal también debería ir más allá de la identificación del problema de los sentidos con el problema del conocimiento, para explorar la configuración social de los sentidos en todas sus vertientes. Pero tampoco debería limitarse a eso, sino que debería también, siguiendo las indicaciones de Simmel, mostrar la génesis de específicas formas sociales a partir de las características diferenciales de cada uno de los sentidos. Parece un programa sin mucho interés sociológico y, sin embargo, es de una enorme relevancia ya que en las sutiles diferencias sociales ligadas al simple oír o en el lenguaje de los olores o en la resistencia que oponen al tacto los distintos materiales o, por último, en la enorme relevancia (en el sentido de concesión de confianza y de profundización del compromiso de estar juntos pacíficamente) que supone el gustar juntos los alimentos, en todos estos casos, digo, los sentidos actúan como socializadores en el marco de su específico lenguaje y lo que hay que comprobar es cómo se han explotado socialmente esas posibilidades hasta el punto de ser los verdaderos cimientos o mecanismos de reproducción de específicos mundos de vida.

No quiero limitarme a anunciar y elogiar un programa a desarrollar, sino que me pongo a la tarea de mostrar sus posibilidades dando algunos, aunque sean mínimos, pasos en una sociología de la mirada, como expresión de una más amplia sociología del sentido de la vista, integrada en una sociología del cuerpo. El punto de partida me lo proporcionan, como se verá, ideas o reflexiones de Simmel y de Hans Jonas, pero antes quisiera especificar el sentido de la propuesta.

Es evidente que el sentido de la vista puede ser explorado desde perspectivas muy distintas. Algunas son muy obvias: la perspectiva biológica que fija su anatomía y fisiología; la perspectiva más propiamente semiótica que daría cuenta de los sistemas de significación que se dan a ser vistos o que sólo se activan con el ver; la perspectiva fenomenológica que intentaría fijar en qué consiste propiamente la experiencia de ver y ser visto. Pues bien, lo que propongo es que también podemos aproximarnos al tema desde una perspectiva sociológica que atienda al aislamiento de la lógica de la socialidad que el sentido de la vista arrastra consigo o comporta. Por socialidad entiendo una forma de configuración de relaciones entre alter y ego, suponiendo que tal tipo de relación es la relación social más pura y que sobre ella se edifican los hechos sociales más complejos. ¿Cómo se relacionan alter y ego, dos sujetos humanos, por el simple hecho de que pueden verse el uno al otro? Mi propuesta es que de forma muy peculiar y, además, con hondas repercusiones en la configuración general de las relaciones sociales, hasta el punto de que, exagerando, se podría decir que la vista es una verdadera institución social.

En este contexto lo que me interesa analizar es la significación social de la mirada. La mirada supone la activación del sentido de la vista; y si supone la

activación, supone también un sujeto activo que es el que mira en función de una decisión, pues idealmente pudiera no hacerlo. Lo relevante en este caso es que, a diferencia del oído o del olfato (sentidos que son más pasivos, porque el que oye o huele depende de que haya algo que produzca sonido u olor), en el caso de la vista podemos bloquear ese sentido, no mirar, cerrar los ojos, con lo que quedaríamos visualmente desconectados del mundo. Esto indica que la vista, en cuanto que mirada, es activa; una muestra suplementaria es que podemos enfocarla, darle mayor o menor profundidad de campo, mirar de soslayo, pasar de una cosa a otra, apartar la mirada o sostenerla, etc. Hay, pues, un sentido activo en el que ego decide mirar que no se da ciertamente en la acción de oír u oler, y que se asemeja más al activismo inscrito en los otros dos sentidos: el tacto y el gusto.

Esto es muy obvio, pero vayamos al tema: ¿qué comporta en esos términos de socialidad antes propuestos? ¿Cómo configura la relación ego/alter el hecho de que la vista se puede convertir en mirada? ¿Hay algo específico que no sea trivial en el caso que nos interesa? Pues bien, para abordar el tema voy a recoger esas ideas, antes anunciadas, que encuentro en las obras de Simmel y Jonas.

De Simmel me interesan dos ideas fundamentales: su exploración de las relaciones entre el mirar y la reciprocidad y su énfasis en el carácter básicamente visual de la vida social en los medios urbanos modernos, rasgo que contrasta con la general identificación del mundo visual con el mundo de la permanencia. De Jonas (quien publicó un texto muy relevante sobre la fenomenología de los sentidos y lo que denomina 'la nobleza de la vista') me interesa una idea a mi entender crucial:

las relaciones entre vista y distancia que, convenientemente exploradas, son las relaciones entre el mundo que ve y es mirado y las distancias sociales.

Dice Simmel: “no podemos percibir con los ojos sin ser percibidos al mismo tiempo. La mirada propia revela al otro el alma, al tratar de descubrir el alma del otro. Pero como esto, evidentemente, sólo sucede mirándose cara a cara, de modo inmediato, nos encontramos aquí con la reciprocidad más perfecta que existe en todo el campo de las relaciones humanas” (Simmel : 678). La observación de Simmel parece simplemente sutil, pero está cargada de consecuencias sociales.

El punto de partida es que no podemos mirar sin exponernos a ser mirados: los ojos que miran se abren a la posibilidad de ser mirados por aquello que pretenden observar. Supongamos que soy yo el que mira y que lo mirado es un ser humano; entonces, se abre la posibilidad de que lo que miro me mire, que las dos miradas se crucen y coincidan y resulte al final que me convierta en alguacil alguacilado pues el instrumento de que me valgo para obtener información sobre el otro acaba convirtiéndose automáticamente en fuente de información sobre mí. Muestra inmediatamente mi curiosidad y plantea el problema de sus límites sociales o, dicho de otra manera, el problema de su justificación. Pues en cuanto que el mirar es activo y supone la decisión de hacerlo y seguir haciéndolo, he de reconocer que el otro es objeto intencional de mi mirada, es decir, que es palpable e indesmentible que me interesa y que, en cuanto que sostengo la mirada más allá de un encuentro casual, me muestro como dispuesto a comunicarme adicionalmente con él, actuando mi mirada como simple indicador de mi deseo de más comunicación. La mirada que perdura pide más comunicación. De ahí su impertinencia.

La mirada es, pues, comienzo. Si se retira, la relación acaba. Si se mantiene, la relación tiene que ir más allá de la extrañeza y la distancia en la que el otro se sitúa. No se puede mantener sin introducir variaciones comunicativas. ¿Por qué? Porque por los ojos que miro ofrezco mi intimidad al otro y el otro, si mantiene su mirada, me ofrece su intimidad. Esto crea un profundo desasosiego que se tiene que aliviar cerrando significativamente la comunicación, es decir, reconduciéndola a uno de los tipos posibles. Nosotros lo hemos hecho a lo largo de esta charla ya que nos permitimos el lujo de mirarnos sin recato porque está tipificada la comunicación y en un aula este juego de miradas es legítimo y hasta exigible. Imagínense por el contrario qué situación más embarazosa sería para mí el tener que sostener la mirada de todos ustedes en pleno silencio y durante una hora: acabaría como esos sonrientes e histéricos movedores de bolígrafos que acaban siendo los hombres públicos cuando se exhiben ante las cámaras antes del comienzo de sus decisivas reuniones y ya están, como colosos, los unos frente a los otros a punto de decirse algo.

Hasta aquí la propuesta de Simmel y una cierta exégesis. Agreguémosle otra propuesta que encontramos en Hans Jonas. Dice éste: “el de la vista es el sentido de la distancia ideal. La luz se propaga más rápidamente que el sonido o el olor, y no sufre modificación alguna en su trayectoria, recorra la distancia que recorra. Es más, la vista es el único sentido en el que las ventajas no están en la cercanía, sino en la distancia” (Jonas : 207) Y esto tal vez porque “saber a distancia es lo mismo que saber de antemano” (p. 209), lo que evidentemente tiene una enorme ventaja (incluso evolutiva). Hasta aquí Jonas: ganamos información con la vista porque

ganamos distancia y la consecuente capacidad de prevención o anticipación, pero, y éste es el sentido más radical de su propuesta, la vista, y específicamente la mirada, a diferencia del oído o el olfato, y evidentemente a diferencia también del tacto y el gusto, pide distancia para poderse mantener. De ahí la tremenda incomodidad que sentimos en los ascensores en los que entramos con gente extraña. Nadie sabe qué hacer con su mirada: unos la clavan en el techo; otros en las indicaciones del teclado; otros en el suelo; alguno juega a poner cara de que tiene vida interior y dialoga con su conciencia y los más tímidos se ponen a leer compulsivamente el remite de las cartas que acaban de recoger. ¿Por qué? Porque estamos tan cerca del otro que mirar sería tanto como reconocerlo como persona íntima (amigo, conocido, un vecino con el que hablamos de cosas triviales, etc.); es decir, supondría romper el anonimato que sí puedo mantener mirando a la gente pasar cuando estoy en una terraza, siempre, eso sí, que mariposee con mi mirada. La vista requiere distancia y la mirada recíproca rompe la distancia, por lo que el mundo social se hace tanto más estrecho y ligado cuanto más denso sea en miradas que se mantienen y hacen llamadas para una comunicación ulterior. La mirada es el punto de arranque de la socialidad: construye un tipo de relación que se abre a una bifurcación: o va a más y supera el anonimato, lo que supone ir más allá del simple mirar; o se disuelve, como mirada puramente casual que acaba en el “fuese y no hubo nada”.

Todo esto es, en última instancia, tan simple que parece trivial. Y sin embargo no lo es. Los distintos mundos sociales son mundos a ver, que se exponen a las miradas. Gran parte del mundo social es un mundo de exposición y sigue la lógica

de la vergüenza o desvergüenza. La vergüenza tiene que ver con el problema de exponerme a la mirada de otros y no estar seguro de alcanzar los niveles de excelencia que se me suponen o se me pueden exigir. La desvergüenza es más que lo inverso de la vergüenza: es la inmediata pulsión narcisista a mostrarme y convertirme en espectáculo para el otro movido por una ansiedad que me asegura que si no soy de forma fehaciente, hiriente, en los ojos de los otros, entonces es que estoy deglutido en la gran vorágine del mundo y, en realidad no soy de ninguna manera. De aquí que sea llamativo y desvergonzado: me juego el ser porque, como ya dijera Adam Smith, sólo se es en la mirada del otro y el ser humano necesita, ama, ser mirado.

Para poder pensar esto, y con esto ya acabo de verdad, nada mejor que considerar una última idea de Simmel que aparece en el texto de referencia, pero también en muchos otros de sus escritos. Es la idea de que el moderno mundo urbano es un mundo a la vista y de la vista, en el que las gentes se encuentran sin conocerse ni llegar a conocerse nunca, sino en la dinámica de un perpetuo pasar, y que en razón de esto en ese mundo se ha de ser muy expresivo en la presentación de la propia imagen al otro. En efecto, la vista es un sentido tipificador: sabemos qué tipo de persona son los otros por su aspecto externo; incluso la observación de su mirada, que es puerta para acceder a su intimidad, nos dice poco sobre lo que es fuera de esas tipificaciones. De aquí que haya que pasar a hablar, a informarse, para conocer la individualidad del otro. Pero el mundo urbano es como ese mundo del ascensor sobre el que antes reclamaba la atención: un mundo que está ante los ojos, que es objeto de mirada, pero con el que en principio todo nos impide hablar.

La diferencia con el ascensor es también palpable: es un mundo de paso rápido, de calle, donde las cosas se mueven con rapidez en forma de acontecimientos fugaces que o pasan desapercibidos o entretienen o estremecen. En razón de esto, es propio del mundo urbano la exageración en la presentación de sí, porque uno tiene muy poco tiempo para mostrar al otro quién es, qué espera, cómo quisiera que los demás lo recordaran. De aquí que arrinconada la vergüenza, muertas las ideas de interioridad, culpa y auto-vigilancia en forma de conciencia, cunda y se desborde la desvergüenza, que para hacerse menor y más civilizada se acaba convirtiendo en desvergüenza anoréxica: espectáculo de cuerpos escuálidos a medio vestir que, en sus ojos urbanitas, muestran la infinita tristeza de un hambre paródica.

Y así acabo definitivamente, pues salió de nuevo esa anorexia de que hablaba al principio y que choca con esta charla que ya se está hinchando o engruesando demasiado.

Gracias por esas miradas de atención con las que me han acompañado.

El Escorial, 24 de julio de 2002.

BIBLIOGRAFIA:

JONAS, HANS

(2000) "La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos" en H. Jonas, *El principio vida*. Madrid, Trotta: 191-216.

MAUSS, MARCEL

(1973) "Les techniques du corps" en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF: 363-386.

SIMMEL, GEORG

(1977) "Digresión sobre la sociología de los sentidos" en G. Simmel, *Sociología*. Madrid, Revista de Occidente: 676-695.