





# Alteridad y **proximidad**: para una semiótica del cuidado

Raúl **Dorra**

I

En una nota publicada el 27 de diciembre de 2014, el diario argentino *Página 12* informaba sobre un fallo judicial que declaró beneficiaria de un *habeas corpus* a una orangutana alojada en el Zoológico de Buenos Aires en condiciones insalubres.<sup>1</sup>

Reconocida como “sujeto no humano”, la orangutana pasaba a ser “titular de derechos”, en este caso del derecho a su protección, por lo cual la ley imponía su traslado a un hábitat acorde a sus necesidades vitales. Si esa medida tomada por el juez resultó problemática en los medios jurídicos, la fórmula verbal que le dio sustento puede ser motivo de perplejidades leída desde una perspectiva semiolingüística. ¿Cómo entender la función del *no* en la fórmula *sujeto no humano*? Comenzaré sugiriendo que ese *no* no instala una negación sino más bien una mediación entre los términos *sujeto* y *humano*. Una mediación



La orangutana Sandra. Foto tomada de *Página 12*.

que cumple dos funciones según pongamos el acento, o la mirada, en el sustantivo –“sujeto”– o en el adjetivo –“humano”–. Pensado desde el término sustantivo, el *no* cumple una función concesiva que amplía la potencia significativa de ese término pues la expande más allá de lo humano. *No*, implica en este caso a *aunque*, conjunción concesiva que, a diferencia de las adversativas, da la posibilidad de invertir el orden sintáctico de la fórmula sin que, en lo sustancial, se modifique el sentido. Así, resulta posible decir: “sujeto, aunque no humano”, o bien: “aunque no humano, sujeto”.

En el caso de la adversación no ocurre lo mismo. Mientras la lengua permite decir: “sujeto pero no humano”, prohíbe decir: “pero no humano sujeto”. Es que si la frase adversativa conjunta dos términos, lo hace para operar una restricción y hasta una invalidación del término dominante –en este caso: “sujeto”– señalando que en él ha perdido vigencia un valor semántico fundamental. Si la adversación impone un límite, la concesión lo suspende, crea un punto de vista según el cual aquello que había sido pensado como límite no era sino un error: no se trataba en realidad de un límite sino de un obstáculo que, al mostrarse como superable y superado, muestra por eso mismo el poder de aquello que lo supera.

Pero un cambio en el orden de los términos de la frase concesiva, si bien no altera el sentido en lo esencial, como afirmamos, sí produce un cambio aspectual que distribuye de diferentes maneras la carga semántica. Si decimos: “sujeto, aunque no humano” privilegiamos el valor del sujeto pues le reconocemos esa condición *a pesar* de no ser humano. Y si decimos: “aunque no humano, sujeto”, al poner en primer término lo humano estamos sugiriendo que si bien un sujeto puede

no ser humano, lo humano (o *el humano*) es un referente obligado cuando se quiere hablar de sujeto, y ello supone que solo puede ser sujeto *no-humano* un él que de algún modo esté asociado con lo humano. Y esto es un dato no menor, como trataré de mostrar en seguida. Por ahora me interesa señalar que ese *no*, operador de una mediación, en este caso realiza, paradójicamente, una doble afirmación pues, por una parte, agrega valor y amplitud semántica a la entidad “sujeto” y, por otra, confirma la presencia de lo humano en lo *no humano*.

Ahora bien, tomando en cuenta las opciones de sujeto que nos da la gramática (digo bien: la gramática, pues la semiótica nos provee de otras opciones de sujeto) no podemos sino reconocer que estamos ante un sujeto de enunciado, no de enunciación. El sujeto de enunciación es en este caso y por lo menos en principio el juez que concede el *habeas corpus* a la orangutana. Resulta curioso observar que aquí la fórmula “sujeto-no-humano”, exteriorizada por el juez –en un oficio o en una ceremonia jurídica – funciona como un performativo pues la orangutana pasa a ser un “sujeto-no-humano” en el momento en que el juez la declara como tal, como si dijéramos que esa fórmula es una variante del rito bautismal: esto es, se trata de palabras que el beneficiado no está en condiciones de entender pero que lo religan a la institución que las ejecuta: la Iglesia, la Justicia. Porque es claro que el juez no habla en su nombre sino en nombre de la Justicia y en consecuencia la Justicia viene a ser el hiperenunciador de la fórmula. Por su parte, la orangutana, pensada ahora no en relación con el juez sino con la Justicia, se convierte no en un hiperenunciario y ni siquiera en un enunciatario sino en un destinatario que está ahí en representación de todos los animales desde ahora susceptibles de ser reconocidos como miembros de la clase sujeto-no-humano.

Dicho esto, y siempre situándonos en la perspectiva del hablante común que construye sus discursos y organiza sus representaciones, la pregunta que se impone a continuación es la siguiente: ¿Qué es lo que hace que un animal sea incorporado a esta clase en verdad enigmática? La pregunta tropieza de entrada con la dificultad de que, pensado en su literalidad, el término animal refiere a una profusión tan vasta, tan heterogénea y tan inverosímil de criaturas animadas que avanzar por ahí hacia una teoría del sujeto resulta una carrera de obstáculos: animal es tanto un insecto como un coral marino, un gusano volador o un molusco translúcido, un pez de las profundidades cuyo sistema perceptivo es mutante e inescrutable, un gato que no podría sobrevivir sin alimentos escogidos en el supermercado, sin las caricias de su dueña y sin los ruidos urbanos que entran por la ventana del departamento del que nunca salió, un pollo que, como aquel prisionero de la canción antigua, no sabe “cuándo es de día ni cuándo las noches son” porque abre o cierra los ojos en el horario regulado por una luz eléctrica; un animal, en fin, es un hombre —yo mismo, por ejemplo, así como usted, mi lector— y quizá una planta devoradora de batracios o ratones y ahora también, aunque con alguna dificultad epistémica, esas criaturas paridas por un laboratorio con órganos modificados, injertados y siempre dóciles a la metódica avidez de los investigadores, así como son animales los cuadrúpedos clonados con tecnologías precisas e insaciables. Ignoro si la palabra animal resulta de alguna utilidad para los biólogos, aun con su laboriosa planeación de subclases, de límites necesariamente porosos e inestables donde a veces el animal es la abeja y otras la colmena en su conjunto. Desde la posición en que me ubico, yo solo podría decir que aquellos que intentaran volverse sobre el mundo animal para observarlo *tal cual es*, inevitablemente se sentirían situados ante un mundo de inabarcable movilidad, y aun de incasantes fantasías donde los jueces no harían pie para destinar *habeas corpus* pues bien podría ocurrir que el beneficiario de ese gesto jurídico, al momento de recibirlo, cambie su configuración de tal modo que el juez no pueda saber si el beneficiario en cuestión está todavía ahí o ha desaparecido. Hasta entrado el siglo XVIII la Iglesia Católica se preocupó por indicar a los curas, en

cuidadosos manuales, cómo proceder cuando se trataba de bautizar monstruos (por ejemplo si a un niño que nació con dos cabezas debía bautizarlo una o dos veces)<sup>2</sup> pero actualmente los jueces están lejos de saber cómo, y sobre todo cuándo, librar un *habeas corpus* ante tanto animal extravagante. Sin embargo, para fortuna nuestra y de los propios jueces, lo que nos salva de este vértigo es que las tribulaciones de los biólogos no son las mismas que las de los jueces ni las de los semiólogos. Mientras el biólogo estudia lo viviente el semiólogo se ocupa, debería ocuparse, de estudiar los discursos que los biólogos construyen acerca de lo viviente y también, o quizá sobre todo, de los discursos que producen los hombres comunes, esto es, ocuparse de los discursos trabajados por el uso, que es lo que intentamos hacer nosotros en este trabajo.

¿A qué se refieren, a qué suelen referirse los hombres cuando hablan de *el animal*? Rápidamente podríamos decir que en general se refieren a un viviente no humano asociado al universo de lo humano por algún rasgo que con él lo reúne o imaginan que lo reúne. Así, en nuestro imaginario cotidiano, un animal es finalmente una criatura doméstica o domesticable, una criatura que incluso puede ser feroz pero con la cual nuestra cultura de un modo u otro nos ha familiarizado. Una criatura, en fin, de la que nos separa y con la que nos une algún elemento mediador que permita calificarlo (siguiendo razones que no discutiremos aquí) como un animal superior. Y, siendo aún más precisos o, si se quiere, más restrictivos, yo diría que estaríamos dispuestos a favorecer con un *habeas corpus* a los animales que, además de entrar en la categoría de los superiores o en todo caso formar parte de los que nos hacen compañía (porque no sé si un gato es un animal superior) cumplan al menos estas tres condiciones: a) que expresen su dolor y en general sus afecciones de modo tal que evoquen nuestro propio sufrimiento y en general nuestras propias afecciones; b) que produzcan señales (gestos, sonidos, mociones somáticas) capaces de convencernos de que interpretan un lenguaje a través del cual intentan comunicarse con nosotros; y c) que acompañen esas señales con una mirada dirigida hacia nosotros, quiero decir: que depositen sobre



© Nin Solis. Tijuana, Baja California, 2013.

nuestros ojos el peso o la caricia de una mirada. Seguramente hay también otros rasgos que nos reúnen con el animal pero, al menos por ahora, me referiré a estos tres y agregaré que de ellos lo decisivo es la mirada, pues si los dos primeros nos lo muestran como un semejante, la mirada transforma la semejanza en proximidad, hace del semejante un prójimo.

Aunque más de uno sostenga, con variados argumentos que, en materia de animales, el giro de la afectividad del hombre contemporáneo es producto de una mala y no de una buena conciencia, el sufrimiento de un animal al que sentimos cercano nos conmueve al punto de experimentar la compasión, esto es, el conpadeamiento; y es por eso mismo, por ese conpadeamiento, que el animal deja de ser *lo* otro para ser *el* otro, alguien que está ante nosotros en calidad de diferente-semejante pues de algún modo en él nos reproducimos y con él ensayamos un diálogo. Si bien esto puede ocurrir solo por una suerte de pobreza semiótica, es decir, porque no podemos darle forma a lo verdaderamente *otro*, interpretamos como gestos las mociones (un modo de mover la cabeza o de agitar la cola) con que el animal responde a nuestra presencia. En ellas nosotros vemos gestos: mociones intencionales causadas por un impulso unitivo, reunitivo o, más aun, causadas por algún tipo de voluntad comunicativa que se reúne con nuestra propia voluntad. Y si bien

tal vez solo por estar habituados a leer en las inflexiones de una voz las inflexiones del ánimo de quien nos habla, asimilamos los sonidos que emiten los animales a una versión de la voz y, oyéndola, nos internamos en sus matices y a cada matiz le asignamos valores expresivos diferenciados: júbilo, reclamo, insatisfacción, desesperanza. Incluso si se tratara de una lectura imperfecta, de cualquier modo con ella ingresamos a una zona de intercambios aunque no sabríamos decir con seguridad si tales intercambios constituyen un lenguaje o lo simulan. Se trata de una zona de tránsito.

Para algunos —entre los que se incluye el propio Greimas<sup>3</sup>— en esa zona se instala un lenguaje emocional, afectivo, que tiene al *yo* como núcleo productor de mensajes, lo que vendría a ser un campo enunciativo común propio del animal y de algún modo legible para el hombre. Para otros —entre los que se incluye, con toda inseguridad, el autor de este trabajo— se trata más bien de una zona de separación aunque de tensiones concurrentes donde, por un lado —el lado de aquí, el lado de nosotros— está el impulso o el deseo de articular un mensaje, y, del otro —el lado de allá, del animal— emerge un conjunto de respuestas a esa relación efectiva pero desigual, respuestas a las que el hábito fue dotando de formas reconocibles, creándoles regulaciones y trazándoles itinerarios. Tales respuestas, creo, no llegan a constituir un lenguaje si entendemos que el lenguaje tiene al *yo* como núcleo productor, o promotor, de mensajes.

Por razones que expondré más adelante —y que, me parece, están en el propio texto de Greimas—, no creo que en el caso del animal podamos hablar propiamente de un *yo*, de un espacio enunciativo, sino más bien de un espacio de afección.

Pero dado que la afección instala puentes, a través de ella de un modo o de otro hemos entrado en comunicación con un *sujeto no humano*, una comunicación que es resultado del mutuo aprendizaje. Tal comunicación conmueve a ambos actantes, aunque no sea de la misma manera. Siempre enigmática, se trata de una comunicación con el que ahora es el otro, nuestro otro, y que tiene lugar en un espacio *aquí*, o en un momento *ahora*, donde nuestra existencia y la de nuestro otro se reúnen y aun se religan puesto que ahora la diferencia, precisamente la diferencia, establece una

situación que gustosamente llamaría enuncioafectiva en la que el otro, sin dejar de ser el otro, es sobre todo el uno —el *uno* que es uno— desdoblándose.

Acaso esta experiencia enuncioafectiva a la que me refiero podría ilustrarse con unos versos de César Vallejo:

Tú sufres, tú padeces y tú vuelves a sufrir  
horriblemente  
desgraciado mono,  
jovencito de Darwin,  
alguacil que me atisbas, atrocísimo microbio.  
¿Que no? ¿Que sí pero que no?  
¿Pobre mono!... ¡Dame la pata!... No. La mano,  
he dicho.  
¡Salud! ¡Y sufre!<sup>4</sup>

Cito estos versos para evocar, de paso, a este gran poeta peruano que vivió la obsesión de estar habitado por otro, el otro, siempre al acecho. Ese *otro* no es sino el animal que cada uno lleva en sí, el animal que en la profundidad es el sí-uno. Y también lo cito porque, acaso más que para cerrar el tema que veníamos tratando, me sirve para pasar a otro, decisivo, con el que quisiera continuar esta reflexión: me refiero al tema de la mirada.

Si las mociones corporales del sujeto no humano que está *ante* nosotros, y las emisiones fónicas que produce para provocar una moción *en* nosotros nos lo aproximan al punto de convencernos que de algún modo se ha vuelto nuestro semejante, su mirada agrega otros efectos, diríase terminales. Tactilizada, la mirada adquiere un peso que puede ir de la levedad de la caricia a la gravedad de una súplica, y se posa sobre nosotros como si tratara de exponer una forma particular de afección que siempre es un llamado. Esa forma, ese llamado, expresan una orfandad insuperable. A lo largo de su obra poética, pero sobre todo en la octava de las *Elegías de Duino*, Rainer María Rilke ha insistido en la idea de que el animal ve “lo abierto” y de que eso lo instala en una suerte de eternidad distinguiéndolo de los hombres, los cuales llevan a cuestas una muerte, su muerte, la que no deja de crecer en su interior como crece la semilla en la oscuridad del fruto. Este animal rilkeano no sería, en ese caso, un “sujeto no humano” sino un ser que, alejado de toda contingencia, perdura

en lo verdadero y, por lo tanto, se mantiene profundamente inaccesible a la domesticación puesto que es, respecto de los hombres, la diferencia absoluta. Nosotros que en este trabajo, restrictivamente y ateniéndonos al sentido común, hemos definido al animal como un viviente con el que la cultura nos ha familiarizado, hemos optado por otra perspectiva. Por lo tanto, lo hemos traído hacia aquí donde habitamos nosotros. Se trata, pues, de una criatura que, al habitar nuestro espacio, se encuentra privada de un hábitat propio.

Declarar, o reconocer, que un animal ha tomado la forma de un *sujeto no humano* es al mismo tiempo declarar o reconocer su extraterritorialidad, como si dijéramos que se trata de una criatura sin hogar o sin más hogar que el que le construye el viviente humano y fuera del cual no sabría vivir. ¿Le hemos dado, pues, un hogar o le hemos quitado la posibilidad de tenerlo? ¿Hemos fabricado una criatura extraña, algo que, para fines ya no jurídicos sino evaluativos podría también ser definido como un *sujeto no animal*? De ahí que el peso de su mirada sea también el peso de nuestra responsabilidad o quizá de nuestra culpa.

El animal, al mirarnos, vuelve patente este encuentro hecho de un profundo desencuentro, nos sitúa en un lugar frágil e inestable desde el cual o en el cual entramos en contacto con un prójimo que es también un extraño.

© Nin Solis. Mérida, Yucatán, 2013.





Ese extraño que demanda responsabilidad así como demanda compasión, con-padecimiento, no piedad, pues la piedad se mueve entre un superior y un inferior (el rey y el súbdito, el amo y el esclavo, el victimario y la víctima) mientras la compasión transcurre entre semejante y semejante, entre aquél que en otra circunstancia podría ocupar el lugar de este, de su otro, aunque se trate de un momento imaginario. Así, esa mirada crea un espacio en donde la diferencia se desdibuja y se convierte, más que en una mediación, en un pasaje reversible.

Pero la mirada de nuestro otro, además de crear el inasible espacio del *nos-otros*, puede tener un efecto aún más radical. Tal efecto se percibe cuando uno se pregunta: este animal que mira, que nos mira, ¿también nos ve? La mirada del animal, esa mirada *no humana* que nos llega de algún lugar sin límites es, ciertamente, una actividad sensitiva pero dotada de la particularidad de que, al tocarnos, nos abre y produce en nosotros el efecto de una íntima captación. ¿Ese ojo que nos mira es un ojo que nos ve? ¿Nos ve, en efecto, o nos obliga a vernos? Su mirada se introduce en la nuestra y ello presiona para que el mirar se transforme en un *ver-nos*. El ojo es siempre activo y esto lo aclaró Antonio Machado en un famoso proverbio:

*El ojo que ves no es  
ojo porque tú lo veas;  
es ojo porque te ve.*

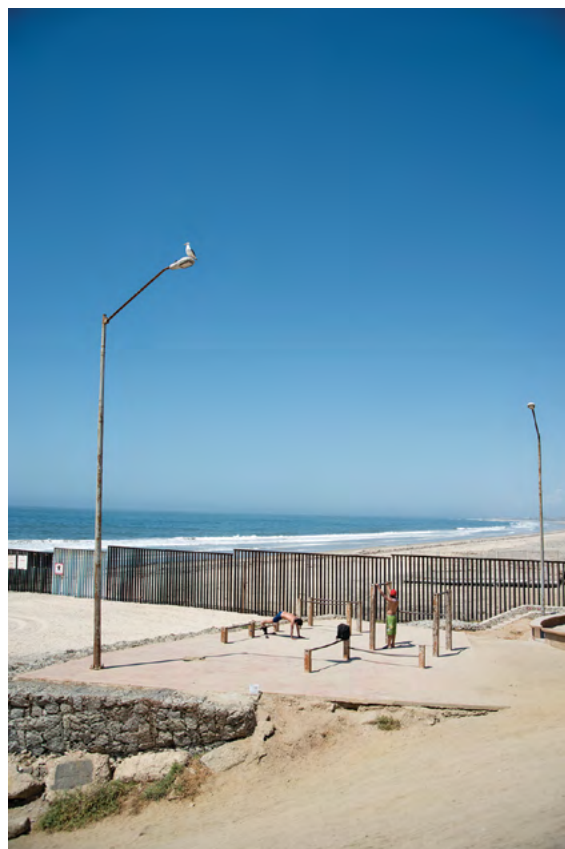
¿Se diría que el animal, por virtud de su mirada, se ha convertido en un sujeto de enunciación visual? Lo que su mirada ha hecho, pienso, es crear las condiciones para que nos veamos a nosotros mismos de una cierta manera, de una manera tal que ese vernos nos haga ver al animal interiorizado, y percibir, o creer percibir, lo que hemos hecho de él, con él. La semejanza y la diferencia que descubrimos, la descubrimos a un tiempo como proximidad. Y también descubrimos que el itinerario que se inicia en el gesto, que pasa por la voz y que concluye en la mirada es un itinerario moral. Esa mirada es finalmente algo así como un examen de conciencia respecto del cual nunca sabremos si lo hemos

aprobado o lo hemos reprobado. Así, una vez más hemos dado con nuestra imperfección. Desde esa imperfección, desde esa suerte de malestar difuso y difundido entre las alegrías que suelen proporcionarse los animales que viven en nuestra casa, es que descubrimos que él, ese *sujeto no humano* es en verdad una entidad moral, más bien una instancia moral, a partir de la cual podríamos intentar, por un nuestro lado, un método de avance “para una semiótica que quiere ser al mismo tiempo una axiología”.<sup>5</sup>

## II

Y bien. Si hasta ahora en mi exposición me he situado *Del lado de aquí*, es decir, del nuestro, hubiera sido lógico que a esta primera parte la nombráramos con esa frase, y a la que viene a continuación la tituláramos *Del lado de allá*, es decir, del lado del animal, cosa que estoy haciendo en este momento llevado por la organización que ha ido tomando mi propio discurso. En realidad, tal organización no hace sino seguir la de la nota

© **Nin Solis**. Tijuana, Baja California, 2013.



periodística que he citado al comienzo de este trabajo. Esa nota (que lleva por título “El orangután y la orangutana”) está firmada por Sandra Russo, y uno gustosamente se daría a creer que, porque ese es su nombre, ella estaba destinada a escribirla pues la orangutana de la que nos habla lleva igualmente el nombre Sandra, pero Sandra sin más, sin apellido, porque en el reino animal no tienen vigencia los sistemas de parentesco. Así pues, el nombre de la periodista y el de la orangutana, semejantes y diferentes, por un azar que nuestra lectura convierte en necesidad, también nos sitúan del lado de aquí y del lado de allá. Advertida, después de referirse a la situación jurídica de ese *sujeto no humano*, la periodista se pregunta si este *habeas corpus* no nos estará instalando “ante la punta de un ovillo que, desenredado, nos pondría ante un nuevo paradigma en relación con los sujetos de derecho” y, en seguida, aludiendo a dos obras del conocido penalista argentino Raúl Zaffaroni, se pregunta si este tipo de fallos no debería extenderse más allá de los animales cuya anatomía es semejante a la de los humanos

como los orangutanes o los chimpancés, y debería incluso salir del reino animal y adentrarse en otros reinos, sobre todo y básicamente en el reino diverso, dolido y en riesgo de la naturaleza en su versión concreta, como lo son los mares y los ríos contaminados, los bosques talados, las montañas perforadas por las mineras, los suelos agotados de los monocultivos.

Así, si en la primera parte habíamos restringido fuertemente el significado del término “animal” hasta reducirlo a las especies domésticas o domesticadas por la cultura, ahora nos encontramos ante la propuesta inversa, fuertemente extensiva, que lo asocia a “la naturaleza en su versión concreta”. Remitirnos a “la naturaleza en su versión concreta” supone en este caso dejar de verla como el objeto de teorías filosóficas o teológicas relativas a su ser o su acontecer, para instalarnos ante algo que no necesita ser explicado porque está ahí, frente a nuestros ojos o, para ser más exactos, algo a lo que el sentido común pone sin mediaciones ante nosotros asumiéndolo de hecho como un ser o un acontecer originarios.

En la naturaleza acontecen los animales, por ejemplo los orangutanes, emergencias de un impulso biológico que se sostiene a sí mismo. Viviente *no humano*, la orangutana empieza a ser plenamente un animal en el momento en que se despoja del nombre –Sandra– con que la distinguimos de sus congéneres y con ello vuelve al reino del que la hemos abstraído: el “no”, entonces, ya no funciona como conjunción (concesiva o adversativa) sino que vuelve a tener su función, diríase “natural”, de adverbio de negación. Separado del hombre, el animal abandona la cultura para ubicarse en la naturaleza, y con ello niega al hombre, deja de verlo. Principio generador y resultado de ese principio, la naturaleza –que podría entenderse como *natura naturata*– es entonces ese universo vivo, concreto y diverso que subsiste por sí, esencialmente ajeno a lo que ha sido producido por el hombre. Pero lo que se sitúa “del lado de aquí” no deja de avanzar sobre lo que se sitúa “del lado de allá”. Representante de este universo, esta criatura “natural” es también una criatura vulnerada, arrojada a una forma de existencia que la vuelve objeto de uso y sobre todo de abuso por parte del humano. La orangutana, así, se convierte en una sinécdoque de la naturaleza tal como la vemos desde aquí: un “reino diverso, dolido y en riesgo”, para citar las palabras de la periodista, cuyo punto de vista estamos adoptando en esta parte de nuestra exposición.

Así, si la “naturaleza” –animales, ríos, bosques, montañas– es por un lado objeto de una mirada irreflexiva que la ve como objeto de apropiación depredatoria, por otro lado genera una mirada inversa, reflexiva, que la ve como un sujeto “dolido y en riesgo”. En este caso se trata de una mirada sintiente situada frente a un sujeto afectado cuya capacidad de experimentar y de algún modo exponer su afección abre un itinerario de semejanzas. Tal itinerario conduce a una moralización que hace de la naturaleza un bien y deposita en el hombre la responsabilidad de su cuidado. Y la responsabilidad, para hacerse socialmente efectiva, debe ingresar al plano de lo jurídico. El citado penalista Raúl Zaffaroni, en su libro *La Pachamama y el humano*,<sup>6</sup> sostiene que la naturaleza entera es una entidad jurídica y se refiere a los casos de Bolivia y Ecuador, países que han incorporado a sus



respectivas constituciones el deber de reconocer en la naturaleza (o Pacha Mama) una entidad no solo de orden religioso sino jurídico. En efecto, mientras el Preámbulo de la *Constitución Política de Bolivia* menciona a “esta sagrada Madre Tierra” y enseguida se refiere a “la fortaleza de nuestra Pachamama”, el Artículo 71 de la *Constitución del Ecuador* dictamina que “La naturaleza o Pacha Mama donde se reproduce y realiza la vida tiene derecho a que se respete integralmente su existencia...”. En la *Constitución del Ecuador* se habla del “buen vivir” y en la de Bolivia del “vivir bien” entendiéndose en ambos casos un sano equilibrio entre el derecho al desarrollo y la obligación del cuidado. Ambas constituciones tratan de recuperar un culto milenario y, como no puede ser de otra manera, de adecuarlo a un proyecto político actual.

Creo que no hace falta hacer hincapié en que lo que acabo de mencionar tiene un enorme interés para una semiótica cada vez más ocupada por el tema de las formas de vida, y sobre todo si se trata de formas de vida “durables” o, como se dice en español, “sustentables”. Pero, por mi parte, debo detenerme en esta mención porque ella se refiere a algo que no solo excede el interés de este trabajo sino, sobre todo, mi capacidad para tratarlo.

De cualquier modo, lo que yo podría observar es que esta reivindicación de la Pachamama (traducida literalmente como Madre Tierra o conceptualmente como Naturaleza) en un sentido no debe extrañarnos porque alude a una concepción muy probablemente universal, esto es, a un universal de la experiencia humana. En efecto, es difícil imaginar una comunidad sobre la Tierra, sobre todo una comunidad premoderna, en la que los hombres no hayan sentido de una o de otra manera que todo lo que se extiende ante sus ojos es una unidad viviente y continuamente activa en la que está involucrada su propia existencia. Pero aun en nuestra modernidad, los pensadores y poetas del romanticismo alemán, que vieron en el habla, y más precisamente en la palabra, una energía vital, unánime y creadora, recogieron el mito platónico del Alma del Mundo para construir una filosofía y desplegar una estética que respondiera a, o se correspondiera con, la respiración universal de la Naturaleza.

En otro sentido sin embargo, y justamente por lo que acabo de mencionar, podría asombrarnos que la mención a la Pachamama aparezca en la Constitución de un país, de dos países, pero no para encomendarse a su poder o a su clemencia sino para mostrarla como un bien jurídico a resguardar, como un objeto –o si se quiere un sujeto– de cuidado. El cuidado de la naturaleza, que hoy se muestra como un imperativo para una parte creciente de la sociedad de nuestros días, se liga necesariamente al quehacer de un espíritu estructurado por la reflexividad.

El motivo del cuidado en tanto tema del pensamiento occidental se presenta con fuerza, como es sabido, en la *Apología de Sócrates* escrita por Platón. Concebido como “cuidado de sí”, este motivo tiene un largo desarrollo en la reflexión ético-filosófica en general, y en la fenomenología en particular. Como también se sabe, ese tema alcanza incluso una dimensión ontológica en Heidegger y es una de las bases de ese pensar suyo que se quiere semejante al obrar de la mano. La palabra alemana “Sorge” sobre la cual vuelve Heidegger en su *Ser y tiempo*, es a veces traducida al español como “cura”,<sup>7</sup> sanación de sí. El “cuidado de sí” a su vez deriva del “Conócete a ti mismo” pues, como enseñaron Sócrates o Séneca, para cuidarse es necesario conocerse. Por mi parte, prefiero pensar el conocimiento de sí más bien como conocimiento *del sí* entendiendo al sí como una instancia protopronominal, es decir, una instancia anterior a los pronombres pero donde estos están prefigurados. Cuidar al *sí*, curarlo, es un trabajo de autoconocimiento lo que implica un sí desdoblado, desdoblándose, viéndose como otro. Podría decirse que el sí contiene al yo, al tú y al él y contiene además a un observador que, al examinarlos, los despliega sin dejar de reunirlos. El autoconocimiento no puede ser verdaderamente tal si no es a la vez un conocimiento –más bien un reconocimiento– del tú y del él con los cuales se estructura. Por lo tanto, el cuidado de sí debe implicar necesariamente el cuidado del yo, del tú y del él. Pensando en esta implicación, para el caso que nos ocupa y desde el punto de vista que hemos adoptado, el cuidado de la naturaleza, –cuidado del él– supone un cuidado de uno mismo y de nuestro prójimo, del espacio social que, como la lengua, es lo que estructura al humano. El humano cuida la naturaleza, para que ella

lo cuide. Pero esta afirmación nos obliga a preguntarnos, desde una perspectiva semiolingüística, si la naturaleza, sujeto sintiente, obra, o puede obrar, como sujeto activo.

Tradicionalmente, los que invocan a la Pachamama la invocan como una divinidad, hablan con ella, piden, prometen, esperan el signo que ella les dirige para orientar sus emociones y su conducta. Desde su perspectiva, la Pachamama es no solo sujeto activo sino también sujeto de enunciación. Pero visto el asunto desde una perspectiva semiolingüística, las cosas ocurren de otra manera. La naturaleza, como la orangutana, es sujeto de enunciado. En la citada entrevista sobre la enunciación, Greimas afirma que lo que llamamos el lenguaje de los sentimientos es lo que tenemos en común con los animales y dice también, extrañamente para mí, que –si se piensa en las categorías innatas– los enunciados atributivos, que hablan del *yo*, constituyen la propiedad específica de los lenguajes animales; complementariamente, afirma que los animales no pueden referirse al mundo porque no disponen del *él*, esto es, no pueden situarse en un *allá* ni en un *entonces*. Y agrega, como quien hace una broma –nada gratuita– que el *él*, tan desprestigiado en sus días, “es quizá junto con el caballo una de las mayores conquistas del hombre”.<sup>9</sup>

Yo quisiera cuestionar estas afirmaciones de Greimas y agregar a su reflexión otro elemento de análisis. Pienso que el animal, los animales, por más que sean sujetos de afección, en ningún caso tienen un *yo* pues un *yo* implica por necesidad un desdoblamiento, una toma

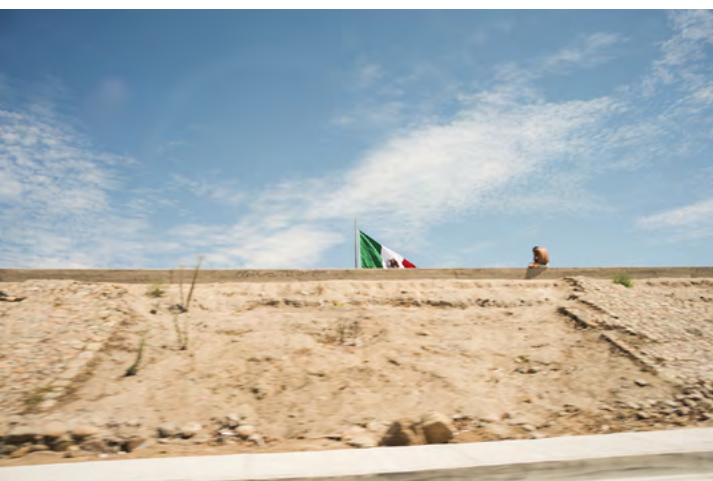
de distancia y una vuelta sobre sí: en suma una reflexión. Pienso que el elemento fundamental en la constitución del lenguaje humano y del hombre mismo es el pronombre reflexivo de primera persona: el *me*. Esta propiedad *meta* que solo posee la lengua es la propiedad de encontrar un gozne especular mediante el cual el *yo* se mira a sí mismo como otro. Creo que el *me* es el espacio nuclear de la lengua y el lugar de emergencia de lo humano. Nada nos indica la existencia de esa reflexividad en el animal, aunque a veces la mirada de un chimpancé nos lo muestra como si estuviera próximo a una revelación del *me*, como al borde de un salto asombroso.

Por otra parte, creo que los animales no ven el *él* por la misma razón que los peces no ven el agua. Los animales viven en el *él* y esta afirmación más bien nos aproxima a la idea rilkeana de lo “abierto”, aunque, por mi parte yo entendería lo abierto como lo continuo.

Si esto es así, la naturaleza, en tanto pura continuidad, no podría verse ni cuidarse a sí misma sino por mediación del hombre convertido en su *me*. El cuidado, entonces, o una semiótica del cuidado, tendría que construirse a partir de la figura, o más bien de la función *me*. Para nuestro caso, entonces, el juez quien favoreció a la orangutana con un *habeas corpus* –el cual, eventualmente, podría extenderse a la naturaleza entera– vendría a ser un operador de esa función reflexiva que pone en acto al cuidado. Esa función, diríamos, incluye al propio juez que, más que representar a la Justicia, representa al humano que quiere ser justo pero que también entiende que cuidando es como se cuida.

Para finalizar, me gustaría decir que en México –y, por lo que he visto, en otros países también, venturosamente– alguien que se despide de otro a quien quiere demostrarle afecto, le deja esta palabra: “cuidate”; o incluso, acudiendo a una suerte de imploración, le dice: “por favor, cuidate”. Pero el grado más alto del deseo de demostrar el afecto lo obtiene agregando, al pronombre reflexivo de la segunda persona, el de la primera, decisivo para referir el cuidado. De este modo construye, en la palabra de despedida, una fórmula que cierra el círculo: “cuidateme”. O sea: “cúdame a mí cuidándote”. Es difícil encontrar otro saludo más expresivo del sentido de la proximidad y de la necesidad del cuidado.

© Nin Solis. Tijuana, Baja California, 2013.







© Nin Solis. Tijuana, Baja California, 2013.

## NOTAS

<sup>1</sup> La nota se titula: "El orangután y la orangutana" y está firmada por la periodista Sandra Russo.

<sup>2</sup> Actualmente pueden leerse algunos de esos manuales y hay una elativamente abundante bibliografía contemporánea al respecto. En el No. 22, vol. 3 de la *Revista Elementos. Ciencia y Cultura* (Puebla, 1994), Luisa Ruiz Moreno publicó un artículo titulado "¿Cómo bautizar monstruos?" el cual es una recomendable síntesis de este tema.

<sup>3</sup> Las citas a opiniones de A. J. Greimas han sido tomadas para esta exposición de la invaluable entrevista que tempranamente le hicieron Eduardo Lopes e Ignacio Assis da Silva y cuyo resultado se publicó en el No. 1 de *Significação. Revista Brasileira de Semiótica*, São Paulo, 1974, con el título: "L'enonciation (une posture épistémologique)". Una traducción al español hecha por Adela Rojas Ramírez, Gonzalo Hernández Martínez y Luisa Ruiz Moreno apareció —con el título "La enunciación. Una Postura epistemológica"— en el No. 21 de la Colección

*Cuadernos de Trabajo* del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla, en 1996. Desde luego, las reflexiones ahí vertidas por Greimas también se pueden encontrar en otros lugares de su obra.

<sup>4</sup> César Vallejo: "El alma que sufrió de ser su cuerpo", en *Poemas humanos*. Hay varias ediciones.

<sup>5</sup> Antonio Machado: "Cantares y proverbios", sección de *Campos de Castilla*.

<sup>6</sup> A. J. Greimas, *De la imperfección*, BUAP-Fondo de Cultura Económica, México 1990; presentación, traducción y notas de Raúl Dorra. Cita en p. 87.

<sup>7</sup> R. Zaffaroni, *La Pachamama y el humano*, Ed. COLIHUE, Buenos Aires, 2012.

<sup>8</sup> Sobre todo después de la traducción de *Ser y tiempo* que José Gaos hizo para el Fondo de Cultura Económica, donde prefirió la palabra "cura" para traducir "Sorge".

<sup>9</sup> La enunciación. Una postura epistemológica, *op. cit.*

**Raúl Dorra**  
**Programa de Semiótica y Estudios de la Significación**  
**BUAP**  
**[rauldorra@yahoo.com.mx](mailto:rauldorra@yahoo.com.mx)**