

Armando Villegas Contreras

Las fábulas, la política, los animales... y Derrida¹

RESUMEN

A partir de los análisis de Jacques Derrida, analizamos la relación que existe entre el género literario de la fábula, el pensamiento político, la filosofía y los animales. Dicha relación se encuentra en el traslado retórico que han hecho los filósofos occidentales en tono a los animales y el poder soberano. Lo anterior tendrá consecuencias en prácticas del poder político, pero también en el trato directo con los animales involucrados en famosos relatos. La tensión que se mantiene entre el relato fabuloso y la filosofía anuda una secreta complicidad que invisibiliza retóricamente a los animales.

Palabras Claves: filosofía, política, animalidad, fábula.

Abstract: Drawing on the analyses of Jacques Derrida, we examine the relationship between the literary genre of the fable, political thought, philosophy, and animals. This relationship lies in the rhetorical transference made by Western philosophers of animals and sovereign power. This has consequences for the practices of political power, but also for the direct treatment of the animals involved in famous stories. The tension between the fable and philosophy creates a secret complicity that rhetorically renders animals invisible.

Key words: : Philosophy, Politics, Animality, Fable.

Autor/ Author

Armando Villegas Contreras Universidad
Autónoma del Estado de Morelos

Ciudad: Cuernavaca, México

**ORCID ID: 0000-0003-
4373-2378**

**Correo: armandovic@
uaem.mx**

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 04/12/2025

Publicado: 06/01/2026

1. Introducción

“La cuestión de la animalidad no es, por cierto, una cuestión entre otras”. Estas palabras de Derrida (2003, 25) anudan una preocupación que no dejó de estar presente en sus textos durante toda su vida. Ya en *De la Gramatología* (1971) la deconstrucción debía reparar en el hecho de que la metafísica pensó “lo otro” con un dejo de simplicidad, de semejanza, de identidad y de continuidad. Y eso “otro” que se anuncia como

tal y de lo cual la metafísica no sabe nada, implica a todo lo que ha determinado como “no viviente” y por todos los niveles de la organización animal.

Derrida dedicó los últimos seminarios de su actividad académica a pensar el problema de la animalidad. Lo hizo con varias estrategias: analizando diversas cuestiones en torno a la vida de los animales y su relación con lo humano; también elucubró una experiencia de nuestra época que implica una preocupación por los animales que no se había visto en los últimos siglos de la historia humana. Pensó, asimismo, el concepto de “animal” como uno más de la “metafísica occidental” que en un corte general opone lo humano a lo animal como si, entre ambos mundos, las fronteras estuvieran estrictamente delimitadas.

En este tema una vertiente destacada de sus estrategias de lectura fue pensar en la “retórica” que se ha producido en torno a los animales como figuras, como excesos o sedimentos de significación de lo humano cuyas características son trasladadas de un ámbito a otro de manera metafórica, metonímica, hiperbólica, catacrética o alegórica. Me refiero a las famosas fábulas. Estas figuras fueron usadas por la filosofía occidental para pensar el ámbito del poder, de la política y de la moral. Rastrear las figuras de la animalidad le permitió nuevas reflexiones sobre la relación entre el poder político, las organizaciones sociales y los vivientes. Y, en términos metodológicos, nuevas reflexiones sobre el uso de tropos y sobre la retórica en general. En este sentido los animales, al menos en los textos de filosofía, fueron pensados de manera retórica y se les atribuyeron características de la experiencia política.

Por ello en este artículo la tarea es doble. Por un lado, analizar algunas figuras animales y sus efectos en prácticas sociales en relación con el “trato” o el “maltrato” político (lo explicaré más adelante) con los animales y, por otro lado, pensar en estrategias metodológicas que configuran el funcionamiento del discurso en general, es decir, lo que la filosofía le aporta a la retórica² y viceversa. Pensemos primero la apuesta metodológica para luego analizar las consecuencias de la “fabulación política del animal”.

2. La cuestión metodológica

A pesar de las discusiones tanto semánticas como filosóficas en relación con el concepto de “figura retórica”, de su división o su clasificación, Derrida no necesitó cuestionar la teoría de la figura y volvió a la explicación más sencilla, a saber, la de que la figura condensa significados desplazados y derivados de usos imaginariamente comunes. Pero al mismo tiempo, cree firmemente en el potencial performativo de las figuras. Esto es que no solo actúan como añadidos a una explicación, sino que cada uso produce también relaciones sociales, políticas y culturales. La siguiente afirmación, a propósito de la animalidad, la bestialidad, en la novela *Robinson Crusoe*, así lo demuestra:

Observen bien que no se tratará de explorar solamente la semántica del discurso, el sentido de cada una de estas palabras (*bestias, están, solas, etc.*,) sino también todas las retóricas y las pragmáticas, es decir, todas las situaciones concretas, todos los contextos, todos los gestos que pueden determinar y transformar el sentido, el querer decir, o el efecto buscado

en la inscripción de esta frase, que se supone que solo un humano habrá de escribir (Derrida, 2010, 27).

Esta afirmación muestra el camino estratégico por seguir. “Todas las retóricas y pragmáticas”, “todas las situaciones concretas”, son indicios para la investigación. En sus dos últimos seminarios, Derrida dejó muchas pistas sobre cómo abordar la problemática, aunque no necesariamente las desarrolló. Ahora bien, estos indicios apuntan a deconstruir a la política misma en sus formas de enunciación y en los argumentos de autoridad que la sostiene que, se ha dicho, deben ser apegados a las leyes de la razón, pero que muchas veces se ven enunciados por fabulaciones. Discursos fabulosos en los que las formas de la figuración ocupan un lugar central. En este sentido, la filosofía siempre pensó que era sencillo explicar el poder político (su legitimidad, sus formas para transmitirlo, los medios para construir sus consensos, las formas en las que justifica su historia del poder, la del Estado, la de la ley, etc.) relacionándolo con los traslados que se hacían del imaginario que los europeos asignaban a los animales. La fábula fue asumida como el elemento que posibilita la explicación de la construcción del poder político; la fábula explica de manera didáctica lo que se asume que es difícil de explicar conceptualmente. Pero la filosofía no pensó que también el poder político podía ser, él mismo, calcado de la estructuración de las fábulas. Que los fundamentos del poder político fueran en sí mismos fabulosos. No importa que la fábula copie la estructura del poder o viceversa, sino que, si tratamos indistintamente ambos discursos (una estrategia metodológica), encontramos claves para pensar la organización misma de las relaciones entre humanos y humanos y entre humanos y animales. Ese es el gran aporte de Derrida que intentamos explicar.

3. La fábula

Cito en extenso la hipótesis de Derrida:

¿Qué pasaría si, por ejemplo, el discurso político, incluso la acción política que va unida a él y que es indisoluble de él, estuviesen constituidos, incluso instaurados por lo fabuloso, por esa especie de simulacro narrativo, por la convención de algún *como si* histórico, por esa modalidad ficticia del “contar historias” que se llama fabulosa o fabulística que implica dar a saber ahí donde no se sabe, que afecta u ostenta fraudulentamente el “hacer saber” y que administra, en la obra, o en el fuera-de-obra de algún relato, una lección moral, una moraleja (Derrida, 2010, 58).

Reiteremos. La importancia aquí no solo está en el hecho de que se piense a la fábula como “instrumento” para pensar la política, sino que la forma de enunciación de la política, de sus prácticas, de su imaginación, está, ella misma, estructurada fabulosamente. La puesta en escena de una política consistiría en una retórica y en una pragmática en la que circulan las “propiedades” de seres vivos, humanos y animales y que estructuralmente están diseñados para hacer un saber que, por un lado, finge, pero con ese fingimiento, también enseña, instruye, edifica y, por último, controla a aquellos a quienes está dirigida. Una fábula es una especie de discurso que

finje, pues cuando nos la cuentan sabemos que no es verdad (no es verdad que el lobo se come al cabrito por no obedecer, tampoco es verdad que el cuervo engaña a la zorra); sin embargo, es verdad que si alguien no obedece será castigado, y es verdad que si te engañan una vez te engañarán dos. Así, las fábulas tienen en su embrión una paradoja discursiva: el fingimiento y la verdad. Producen un saber con un discurso fingido. Lo que hace la filosofía es extraer la parte del embrión del fingir para dejar la del saber, es decir, la parte que nos instruye y enseña³.

Ahora bien, siguiendo esta línea de argumentación, una fábula no está permitida en el orden del saber. O solo es permitida si se la toma como género literario, como objeto de estudio, pero no como demostración de un saber. Así, las alegorías fabulosas pueden permitirnos hablar de los animales como si ellos fueran meros ejemplos, lo cual produce una distancia entre lo humano y lo animal, ya que detrás de una fábula no hay un animal sino, la mayoría de las veces, una relación social. Objetos de la ficción que nos muestran las moralejas de la vida. Este carácter didáctico conlleva una pedagogía que hace que se instrumenten como ejemplos ilustraciones cuyas enseñanzas invisibilizan la vida de los animales o, en el peor de los casos, que se los ataque por efecto mismo de la fabulación. Innumerables fábulas, innumerables moralejas, innumerables prácticas⁴.

Volviendo al análisis de la relación fábula/saber, si separamos a la primera como género literario y pensamos en ella, de manera contraintuitiva, como productora del segundo, tendremos dos problemas. Primero, que las fábulas se estudian según las lógicas de las disciplinas filosófico-universitarias pero su forma enunciativa, se ha dicho, no es un “saber” en el sentido que son ejemplos ficcionales que referirían cuestiones prácticas, pero por derivación. Por ejemplo (hay muchos) el momento en el que Maquiavelo habla de la figura del príncipe Aquiles haciendo alusión al centauro Quirón, es decir, diciendo que el príncipe debe ser mitad bestia, mitad hombre para metaforizar la relación de un soberano entre la fuerza y la ley. Citémoslo aquí:

Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente a la bestia, debe elegir entre ellas, la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos, es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos, no puede, por tanto, un señor prudente, ni debe guardar la fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarán a ti su palabra- tampoco tú tienes que guardarles la tuya (Maquiavelo, 1981, 104).

En la cita del autor florentino, encontramos un ejemplo típico del proceder argumental de la filosofía política⁵. La ley es lo propio de lo humano, pero no basta. Maquiavelo se olvida de la ley y procede a utilizar la imaginación sobre la zorra, el lobo y el león.

En la lógica del saber, de la ciencia, de la teoría y de la filosofía política, ese centauro es un ejemplo, una figura para expresar un contenido más importante, el de la ley y la fuerza. Los lectores, entonces, apreciamos lo didáctico del ejemplo, pero como investigadores deberíamos atenernos solo al problema de los conceptos. Así

un investigador, un profesional de la teoría, se aproxima al estudio de las fábulas para mostrar su capacidad de actuar como ejemplos solamente. García Gual (2016) en su texto *El zorro y el cuervo. Estudio sobre las fábulas* destaca lo que sigue:

El carácter alegórico del relato fabulístico está bien indicado ya por los retóricos antiguos. Así en la definición de Teón de que “La fábula es un relato fingido que da una imagen de la verdad” (*míthos ésti lógos pseudès eikonízon alétheian*).

A través de la escena fantástica de su mundo animal, la lección de la fábula se aplica, alegóricamente al entorno real. A diferencia del cuento fantástico, las figuras de los animales parlantes no invitan a una evasión, sino a una meditación del mundo humano (27).

Según esto, las fábulas no dirían nada de los animales, ni de las relaciones entre lo humano y lo animal. Y si Maquiavelo utiliza esa pequeña fábula del centauro es porque lo que interesa es la fuerza y la ley, no la bestialidad. García Gual no dice nada nuevo como muestra su cita de Teón. Las fábulas “son” así. En el fondo existe aquí todavía una noción del “lenguaje” que lo asume en una de sus funciones clásicas, la de describir o representar el mundo. Pero esta concepción tiene dos problemas. Por un lado, hay una separación muy marcada en términos epistemológicos entre lo real y la ficción. Y por otro, esa separación indica en el caso del ejemplo de Maquiavelo (pero también en muchos casos que analizamos más adelante) que existiría un mundo de la imaginación y otro positivo, con un objeto delimitado de estudio que es la política. Por eso la fábula está excluida del saber, solo muestra problemáticas que no le son propias. Y si ha de haber saber sobre lo fabuloso solo sería como un género literario; pero la pregunta que hace Derrida va más allá de esta cuestión. La pregunta que hace es la siguiente: ¿Qué pasaría si no existiera la separación? ¿Qué pasaría si, en este caso, la política, en su lógica, en su forma de enunciar la ley, si el Estado, las instituciones, no fueran ya en sí mismos, fabulosos? Es válido deconstruir la forma de enunciar del saber universitario para aproximarnos a esta cuestión.

En principio, en la más notable tradición de la institución universitaria, un seminario no compete a la fábula. No pertenece al género de la fábula. Puede, ciertamente, en alguna ocasión, presentarse como un discurso docto acerca de esa ley del género que se denomina la fábula, puede sin duda brindarse como un discurso sabio, histórico, crítico, teórico, filosófico, un discurso docto sobre la fábula, acerca de lo fabuloso en general (Derrida, 2010, 57).

Aquí la ley universitaria impide pensar lo fabuloso como un orden del discurso que nos enseñe algo de sí mismo pues separa la funciones de referir y de postular del lenguaje de un objeto ajeno al orden del saber. Tenemos así la “fábula” y la “teoría de la fábula”. Así, la fábula, excluida del orden del saber (por ejemplo, cuando decimos que un docente no acredita sus cartas universitarias con un discurso fabuloso, sino con uno científico, incluso ahí donde se estudia la fábula subsiste la distinción entre el discurso de la fábula misma y el discurso del profesor de literatura) actúa como sustitución ejemplar que acredita una ficción. Pero, paradójicamente, la fábula

comporta otro tipo de saber, (un saber “menor” si se quiere, que no refiere nada, sino que enseña en dos sentidos):

- 1) “En el sentido de llevar un saber al conocimiento del otro, informar al otro, dar parte al otro, hacer conocer al otro, y
- 2) En el sentido de hacer saber, es decir, de dar la impresión de saber, hacer el efecto del saber, parecerse al saber ahí donde no lo hay necesariamente” (Derrida, 2010, pp. 57-58). Véase más arriba la definición de Teón.

En el primer sentido hacer saber es informar, enseñar. En el último sentido una fábula sería un simulacro del saber, un engaño, como cuando decimos “eso no es real, es mera fábula”. Aquí agrego un apunte en el sentido nietzscheano de pensar cómo la realidad puede convertirse en fábula y que Derrida no anota pero que es crucial. “Hacer saber” también se ha dicho, es el hecho universitario en particular, y de la investigación en general, de “producir saber”. Cuando se investiga se hace un saber que no existía, se descubre, en términos de la investigación, ciertos enunciados que pueden “describir mejor el mundo”. Esto es importante puesto que Derrida apunta que para que pueda existir la fábula es necesario que exista una técnica, una retórica, un arte del simulacro. Saber engañar, por ejemplo, en el sentido del *Príncipe* de Maquiavelo. Y entonces si Derrida sospecha sobre si no, en realidad, la política y la acción política se estructuran de manera fabulosa, aunque no se lo reconozca, podríamos pensar que el orden del saber universitario también puede ser, en el sentido nietzscheano, que la verdad es una fábula ahí donde se puede confundir un cuento de Borges como “Tlon, Uqbar, Orbis Tertius” con la monadología o la metafísica de Leibniz. ¿No decía el mismo escritor que la metafísica era parte de la literatura fantástica?

Lo fabuloso sería así

- 1) Hacer saber: Te hago saber de lo que soy capaz. Muestro mi poder y mi soberanía. Un desfile militar por ejemplo despliega la disposición del Estado para atacar. Te hago saber que tengo estas armas. Este procedimiento mediático podemos encontrarlo en muchos textos de filosofía política, pero también en configuraciones contemporáneas de lo político. Expondré algunos. Cuando Hobbes (1980), en el capítulo XIII de *Leviatán* dice que la guerra es como el estado del tiempo, no importa si se da o no, lo que importa es la disposición a batallar. También ahí donde el autor dice que cuando uno sale de casa cierra sus puertas y arcas, cabalga armado y se pregunta “¿no es eso condenar a nuestros conciudadanos con acciones como él lo hace con sus palabras?” (103) En efecto, si cierro mis arcas le estoy haciendo saber al vecino que no confió en él. Cuando podemos decir también que las demostraciones de Corea del Norte en relación con los armamentos nucleares son estrictamente fabulosas en el sentido de “Hacer saber”, ¿debería alguien que prepara un ataque mostrar las armas que tiene? Hace tiempo veía que el presidente de Irán mostraba un nuevo misil que, según él, paradójicamente serviría

para la paz. En realidad, hacer saber es mostrar al otro lo que uno tiene. Hobbes lo enuncia así: “Así como la naturaleza del tiempo no radica en uno o dos chubascos sino en la propensión a llover durante uno o varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (102).

- 2) Hacer saber: Es también hacer saber ahí donde no lo hay, fabular, fantasear con que existe un saber en donde no lo hay, un simulacro. Aquí entramos de lleno en la capacidad performativa de la fabulación. El presidente de los Estados Unidos, para llevar a cabo la separación de su país de los acuerdos sobre el cuidado del medio ambiente, no duda en afirmar que el cambio climático no existe. Aquí entramos nuevamente en el ámbito nietzscheano en el que la verdad se convierte en fábula. Esta acepción ha sido muy común en los últimos años con las redes sociales, por lo que hay una fabulación endémica en las noticias en su reproductibilidad técnica de la imagen.
- 3) Hacer saber: Para hacer saber existiría una dependencia explícita de la ciencia a los mitos, la idea de Lyotard, según la cual los discursos en su lógica legitimadora necesitan de un discurso que no es científico. Relatos que pueden sustituir la misma lógica argumental. El ejemplo de Lyotard en su texto es el de Platón, quien al final de su argumento geométrico sobre la línea entre lo ideal y lo real introduce la caverna, pero puede haber muchos más. Baste mencionar uno más. El relato que Hobbes ofrece en la introducción de *Leviatán* sobre la organización de poder político y su comparación con el cuerpo humano que es a su vez un artefacto.
- 4) Hacer saber: la investigación filosófica como encargada de construir, inventar, producir conocimiento. Hacer saber, como cuando Descartes encuentra el método para llegar a la verdad hace un saber que no existía.
- 5) Estos sentidos en su formulación comportan aspectos no solamente demostrativos, sino performativos; comportan gestos, posiciones, cambios de políticas y agresiones de todo tipo que no son fácilmente controlables por los sujetos de la enunciación. Derrida analiza el ejemplo de las torres gemelas y cómo la reproductibilidad técnica de la imagen fue instalando fabulosas hipótesis sobre el acontecimiento. Pero esa reproducción técnica no solo reflejaba lo que sucedía, sino que, al hacerlo infinitamente, producía el acontecimiento histórico. Las imágenes así tendrían también su jerarquía. No vale lo mismo la “sorprendente imagen” de las torres gemelas que una imagen sobre una hambruna en África o un Huracán que devasta las costas de México. Al menos no se reproducen con tanta intensidad ni son producidas así, como sucesos históricos y la retórica del número de muertes empieza a dejar de ser determinante ahí cuando se compara cuántos humanos o vivientes en general están padeciendo esas desgracias. Ahora bien, independientemente de ese análisis sobre las torres gemelas nos parece importante describir la lógica, el procedimiento sobre el cual una fábula se monta sobre procesos

políticos o cómo la política se construye de manera fabulosa. Analizaré un ejemplo derridiano, pero generalizable. La famosa fábula de “El lobo y el cordero” que es una estructura argumental del siglo XVIII. Una estructura que aparece en Montaigne, en Pascal, y en La Fontaine y que luego Kant recoge en el siglo XVIII. Ese argumento puede enunciarse así, de manera general “La ley deriva de la fuerza, no de las necesidades históricas, ni de la justicia”. Tal es como comienza la Fábula de La Fontaine: “La razón del más fuerte es siempre la mejor”.

Ahora bien, la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia, ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir, o invalidar por definición (Derrida, 1997, 33).

Según Derrida, eso mostraría un límite del discurso. Es debido a ese excedente de fuerza que la ley se impone. Es lo que Pascal y Montaigne llaman el “fundamento místico de la autoridad”. Es decir, un fundamento que no está justificado, un origen que se legitima a sí mismo y que no tiene historia. Esta arbitrariedad estaría en la base de todo proceder jurídico más allá de la justicia que pueda albergar el derecho. Esta misma fábula en la que el poder de la autoridad no necesita más que el poder de su propia autoridad, es la base de “El lobo y el cordero”. Más que describir una enseñanza moral, la fábula aquí muestra procedimientos estatales de soberanía. Recordémoslo rápidamente. La Fontaine comienza diciendo que la razón del más fuerte es siempre la mejor. Y luego cuenta la fábula cuya moraleja es que “Cuando alguien quiere hacer daño, poco importan las razones”. El lobo se quiere comer al cordero y lo devora, luego de mostrar que ningún argumento es falible:

- 1) El lobo aparece como su majestad acusando al cordero de haberle enturbiado el agua.
- 2) El lobo acusa al cordero de hablar mal de él. La imaginación del soberano implica siempre una acusación, una paranoia política, una confesión que da fe de su propia incertidumbre. De su propia vulnerabilidad como soberano.
- 3) El lobo acusa entonces al hermano y con él a los suyos en una declaración de guerra que comporta que “Fue uno de los tuyos”. Me debo vengar por ser quién eres y antes de que el cordero lo piense, el soberano inicia una guerra preventiva. Al final, el lobo lo come sin el debido proceso.

Los tres procedimientos (acusar sin razón, imaginar que “hay algo detrás de” e iniciar guerras preventivas) son prácticas de los estados que Noam Chomsky denominó, “Estados canallas” (*Rogue States*). *Aquellos que acusan de canalla a otro estado pero que son ellos mismos canallas*. Las fuentes del poder social. El desarrollo de las clases y los estados nacionales. María Moliner recuerda que “canalla” es del latín “canis”, “conjunto de perros rabiosos, conjunto de gente soez, bestia, granuja, mala bestia, acciones viles contra otros”. Sin embargo, conceptualmente y asociado

al problema del Estado refiere la “razón del más fuerte”.

La palabra *vouyou*, canalla tiene una historia dentro de la lengua francesa. Por su parte, la noción de “Estado canalla” como la traducción reciente y equivoca, de lo que la administración americana denuncia desde hace varias décadas: el *rouge State*, el Estado que no respeta los deberes de Estado ante la ley de la comunidad mundial, ni las obligaciones del derecho internacional, el Estado que escarnece el derecho, y se mofa del Estado de derecho (Derrida, *Canallas*, 2005, 12).

Estado canalla, se define como aquellos estados que violentan las normas. Estados parios, fuera de la ley. Soberanos. Los usó Robert Litwak, del Wilson Center, para describir a Estados como Irak, y hoy su sentido se podría usar para Venezuela, desde la perspectiva de la administración de Donald Trump. Ahora bien, el que describe a un canalla tal, es siempre, él mismo, un canalla. Es decir, el más fuerte, el que dicta el derecho, fuera del derecho mismo. Los recientes acontecimientos en el pacífico, bombardeo de lanchas supuestamente con narcotraficantes venezolanos o colombianos, su destrucción y el asesinato de su tripulación sin el debido proceso, pertenecen a la lógica de la fábula. Suposición, guerra preventiva. Ahora bien, el desconocimiento de las leyes internacionales atiende no a una falta de liberalidad sino a la constatación de que “la razón del más fuerte es la mejor”. No por el hecho de que, en términos filosóficos, argumentales, positivos, es la mejor, sino en el hecho de que la razón es un tipo, también fabuloso de uso de la fuerza, extraordinario. Carl Schmitt (1985) definió la soberanía, como ese ámbito en el que el para aplicar el derecho se debe estar fuera de él. El soberano está y no está en la ley. Eso lo hace bestia, animal, por un lado y hombre por otro.

Otra fábula que describe de manera adecuada la lógica del más fuerte es la fábula de la ternera, la cabra y la oveja en compañía del león, de Jean de La Fontaine.

La Ternera, la Cabra y la Oveja, hicieron compañía, en tiempos de antaño, con un fiero León, señor de aquella comarca, poniendo en común pérdidas y ganancias. Cayó un ciervo en los lazos de la Cabra, y al punto envió la res a sus socios. Se presentaron todos y el León le sacó las cuentas. -Somos cuatro para el reparto -dijo, despedazando a cuartos el ciervo, y hechas partes, tomó la primera, como rey y señor-. No hay duda -dijo- en que debe ser para mí, porque me llamo León. La segunda me corresponde también de derecho: ya saben cuál derecho, el del más fuerte. Por ser más valeroso, exijo la tercera. Y si alguno de ustedes toca la cuarta, en mis garras morirá⁶.

En esta fábula vemos la lógica contemporánea del Estado de Israel, o de Estados Unidos. Estos últimos aducen siempre su derecho por ser Estados Unidos, pero también en nombre del más fuerte. Sobre esto Derrida (2008) ha escrito: “Así, poco a poco, uno dos tres cuatro, so pretexto de dictar soberanamente la ley de la división en cuatro, el león se apropia de todo en nombre del derecho del más fuerte, un derecho del más fuerte que, por añadidura, emite y produce él mismo” (255). En su calidad de señor, de ser él quien es, de ser, además un ciudadano con derechos, y al final, simplemente porque así lo desea.

Ahora bien, si quisiéramos oponer la razón del más fuerte a una débil fuerza emancipadora de aquella deberíamos recurrir a la relectura de la tesis VIII de Benjamin (2005)

La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. -El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean «aún» posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse (22).

Los oprimidos tienen la tarea urgente de identificar (no apelar a la norma perdida ahí donde esas normas surgidas de la segunda guerra mundial no funcionan más) que la excepción es la regla (la invasión a Irak, a Afganistán, la guerra en Libia, los amagos de E.U, contra los venezolanos, pero en general con los latinoamericanos, el genocidio en Gaza y tantas otras excepciones que confirman la reflexión de Benjamin) elaborando un concepto de historia que corresponda al presente, no a la ilusión del vuelta al pasado. Pero lo más importante en la interpretación de Benjamin es que los oprimidos deben producir un verdadero estado de excepción a aquella excepción que se ha vuelto regla. Ello, dice, “mejorará la lucha contra el fascismo”. Hoy, la reflexión de Benjamin es relevante. Si hay una excepción fascista, un poder que gobierna desde la excepción a la norma, los oprimidos deben hacer otra excepción: una excepción al fascismo. Ello permite combatir tantas violencias pensadas con la lógica de la norma pasada, puesto que la representación de la antigua regla dice, no se mantiene.

4. La fábula: ¿etología o imaginación?

Estas historias actúan de uno o de otro modo haciendo reflexionar sobre la bestialidad de la política y los límites entre la soberanía y la humanidad, sobre la idea de que el soberano es excepcional y por tanto puede estar fuera del derecho, aunque ello también lo convierta en sacrificable (*Homo Sacer*, diría Giorgio Agamben (2010)). Y en ese sentido el soberano se parece al animal pues está fuera del derecho, es sacrificable. Por otro lado (y esto es lo importante del asunto) lo político mismo tiene una base fabulosa, es decir, no se basa en ningún argumento positivo que se pueda apoyar sobre las leyes de la ciencia empírica o la historiografía. Todas las historias de las fundaciones de los Estados nacionales pueden leerse de esta manera. La ley, la fuerza, el poder, no se asientan en nada racional en este sentido, sino en una historia, no en la Historia en el sentido de la disciplina que cuenta el pasado. Como cuando se dice que “La razón del más fuerte es siempre la mejor” y no es la mejor por su capacidad de demostración sino por su fuerza. Llamar la atención sobre el modo de enunciar en una fábula implica considerar que los géneros literarios deben mucho a las organizaciones institucionales o del poder. “La razón del más fuerte es siempre la

mejor” puede ser el encabezado de una fábula, pero también el origen de la política. ¿Cuándo separar a un pensamiento retórico de uno político o científico? ¿Lo propio del discurso es también lo propio de aquello que se describe?

Así, el autor encuentra (o la filosofía encuentra) a la paloma como símbolo de la paz; al león como símbolo de la fuerza; al lobo como símbolo de la soberanía; al zorro como la astucia; a la serpiente como el engaño. ¿Por qué esa figuración y en el caso de lo político, por qué la figuración centrada en la figura del lobo? ¿Qué autorización hay para la filosofía de contar estas historias, que luego aparta de la argumentación y las convierte en ejemplos, como si la figura no tuviera consecuencias? ¿Se puede transitar tan fácilmente, como hemos creído, de la filosofía a la literatura? ¿Qué autorización tiene la estrategia derridiana para extraer cuestiones políticas, lógicas, de los Estados, leyendo fábulas que, para nosotros, no son sino ficción? Derrida conjuga “arbitrariamente” las fábulas de La Fontaine con los textos de Maquiavelo o de Hobbes, los textos de Lacan y de Heidegger con la novela de Robinson Crusoe en la que todo un imaginario etológico se pone en juego. Esta “arbitrariedad” no es tal si consideramos que la textualidad y la significación poco conocen de las políticas del saber y de su separación y, si el objeto de la retórica es el discurso, entonces los pasos de una disciplina a otra, de un saber a otro, son sugerentes. Ya Paul de Man (1996) había advertido que el discurso tenía ciertas características de retoricidad con las que la circulación de propiedades se vuelve anárquica. Una circulación en el caso de las fábulas que va del comportamiento político al comportamiento del animal. Una circulación que imagina comportamientos animales cuando en realidad son políticos. En efecto, al final la crítica puede sostenerse en las propiedades que el hombre se atribuye y se las arrebató al animal en muchos casos: La razón, la moral, el discurso, el logos, la mentira, el juego, el trabajo, la comunicación, la respuesta, el vestido, el inconsciente, la economía, la verdad, la manipulación, la confesión, el suicidio, la muerte, los pactos, la crueldad, y una larga lista de “propios” que hacen a uno pensar que, si hay tantos, entonces, no hay ninguno. Así uno podría probar fácilmente, y según casos singulares que atienden a geografías y culturas distintas, que aquello que se le atribuye al hombre son también características de ciertos seres que nosotros llamamos animales y haríamos aparecer a la metafísica como ignorante del animal. Y esta cuestión por cierto no se trata de atribuirle al animal lo que al hombre para salir en defensa de derechos o juridizar la cuestión. Se trata de ver que los famosos límites entre uno y otro no son claros y se multiplican por todos lados. La crítica deconstructiva no intentaría restituir al animal los poderes que se le discuten; antes bien, plantearía el problema de lo imposible del umbral, y destruiría la gran oposición antes referida.

Ahora bien, los efectos que esta deconstrucción de la política tiene sobre las relaciones humano-animales son importantes. El discurso filosófico asume las fábulas para explicar lo político; sin embargo, al hacerlo invisibiliza a los personajes de las historias. A los animales en este caso. Poco sabe la filosofía de las conductas de los animales.

Si, por ejemplo, pensamos en el modelo pastoral que Foucault analizó, nos damos cuenta de que sus bases tienen la idea de una organización política que piensa en rebaños (Nietzsche) y que dicha organización plantea una geografía y una cultura bien delimitadas, es decir, aquella en la que existen lobos. La metáfora del pastor y

el rebaño, que enseñó Foucault (1990), no aparece en los libros griegos. “La idea de la divinidad, del rey o del jefe seguido por sus rebaños de ovejas, no era familiar ni para los griegos, ni para los romanos” (87). Es sobre la base de una práctica cristiana y del centro de Europa del cuidado de los lobos que una política tal puede surgir. Ahora bien, ni el saber etológico ni varios pueblos distintos a la cultura de Europa en el que no existen lobos pueden imaginar que el lobo tiene un papel preponderante en la percepción de que hay un rebaño que defender. Por ejemplo, el hecho de que los lobos no atacan a los humanos sino al ganado, en todo caso.

Aún hoy en distintas políticas se utiliza el modelo de la caza para dar cuenta de operaciones en las que la fabulación excede los saberes científicos. Revisar esta imaginación sobre el animal conduce a pensar en las relaciones que se entablan con los vivientes. Las cuestiones están también recogidas en el libro *“El animal que luego estoy si (gui) endo”* (2008). Ahí vemos cómo Derrida recoge, como es su costumbre, discursos canónicos de lo que se denomina, bien o mal, occidente. Ahí se analiza la mutación que, desde hace doscientos años, lo que llamamos humanidad ha tenido como una transformación en su trato o su mal trato, con los animales. Y esa es una primera cuestión, la alevosía que se ejerce desde el discurso y en prácticas de todo tipo al nombrar en “singular general” todo lo que no es humano. Como si la única vida que importara fuera la del hombre y con el sustantivo de “lo animal” se nombrara lo mismo al elefante que a la hormiga. Así, el autodenominado hombre ha interiorizado, por millones de años, la idea de que es él la medida de todas las cosas. Y de los animales, aún nada sabemos. Ciertamente es que la biología y la etología, así como los antiguos tratados sobre los animales, ya daban cuenta de una taxonomía de estos, pero todos ellos en función de la utilidad, de la cercanía o alejamiento, de la peligrosidad, de la amistad o enemistad con el hombre. Excepción hecha de Jacob Von Uexküll (2010) quien al acuñar el concepto de *unwelt* parecía avanzar hacia una mirada animal de lo animal y no una mirada antropomórfica y jerárquica. La idea de Uexküll es que cada viviente tiene un espacio y tiempo propios, es decir, que cada uno de los animales percibe un mundo distinto entre ellos y los humanos. Estos saberes etológicos se han distanciado de la filosofía, o mejor dicho, la filosofía ha hecho como si no existieran. En lugar de utilizar a la etología como herramienta de análisis, ha fabulado a los animales, teniendo ello consecuencias en el trato con los vivientes. Dice Derrida (2003), a propósito de esta violencia injusta contra los animales, que su trabajo se caracterizó siempre por cuestionar la oposición sencilla entre lo humano y lo animal.

De la gramatología, la elaboración de un nuevo concepto de la huella debía extenderse a todo el campo de lo viviente, o más bien de la relación vida/muerte, más allá de los límites antropológicos del lenguaje “hablado” (o “escrito”, en el sentido corriente), más allá del fonocentrismo o el logocentrismo que siempre confía en un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal. Yo subrayaba entonces que los “conceptos de escritura, de huella, de grama o de grafema” excedían la oposición “humano/no humano”. Todos los gestos deconstructores que intenté respecto de los textos filosóficos, en particular los de Heidegger, consisten en cuestionar el desconocimiento interesado de lo que se llama el Animal en general, y la manera en que dichos textos interpretan la frontera entre el Hombre y el Animal. En los

últimos textos que publiqué al respecto, pongo en duda el apelativo “Animal” en singular, como si existiera el Hombre y el Animal, simplemente, como si el concepto homogéneo de El animal pudiera extenderse, de manera universal, a todas las formas de lo viviente no humano. (28).

Pero ¿por qué habría de preguntarse, con Derrida, el problema de la fabulación sobre los animales? Porque detrás de esta fabulación se esconde una ética y una moral de la semejanza. Es decir, al asumir que los animales se comportan con lógicas políticas, se está diciendo que la responsabilidad es con el hombre mismo. Para nada con aquellos a los que se invisibiliza. Ello conlleva al problema de la responsabilidad Derrida extiende tímidamente el asunto al problema de los vivientes en general.

Defenderlos por su otredad. no por las semejanzas que puedan llegar a tener con la humanidad. Esto co-implicaría a la responsabilidad ética (recordemos, kantianamente, progreso hacia lo mejor, moral antes que jurídico, experiencia, antes que coerción estatal). La responsabilidad con lo des semejante. Así “Mientras hay algo reconocible y semejante la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras siga siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista. Todavía no piensa. No piensa incluso al hombre del que tanto habla” (Derrida, 2010, 138). Esta axiomática de la semejanza supondría que la responsabilidad sería con los semejantes, con los próximos con quienes se intensifican los lazos de amistad y, por el contrario, nos distancia de aquellos que no son semejantes. Y en esa cadena metonímica de parentesco y de familiaridad, uno sería más responsable de los hombres que de las mujeres, de los nacionales que, de los extranjeros, de los hombres que de los animales. Al final de la cadena siempre estarán aquellos cuyas diferencias sean mayores. Y en el dilema de cuáles vidas son sacrificables, al final siempre (según esa axiomática) estarán los animales. Para concluir, citemos a Derrida:

Dicho lo cual, una vez más, siento *simpatía* (y le tengo afecto a esa palabra) por aquellos que se rebelan: contra la guerra declarada a tantos animales, contra la tortura genocida que se les inflige a menudo de manera en el fondo perversa, es decir, criando en masa, de manera hiperindustrializada, los rebaños que se deben exterminar así para las supuestas necesidades de los hombres; sin hablar de los centenares de especies que desaparecen cada año en la superficie de la tierra por culpa de los hombres; que, cuando no matan lo suficiente, dejan morir, ¡suponiendo que alguna vez el derecho pueda garantizar una diferencia fiable entre *hacer* y *dejar* morir (2003, 78).

Notas

¹ Una primera versión de este argumento fue desarrollada, de manera provisional en Villegas, Armando, (2020) “La fabulación política del animal” en *Sobre la animalidad. Y otros textos afines de política contemporánea*, México: Bonilla artigas.

² Entendemos aquí a la retórica como una disciplina que estudia los fenómenos del discurso.

³ Y al hacerlo oculta a los animales ahí expuestos.

⁴ En general la aproximación de Derrida implica cuestionar el poco conocimiento etológico y positivo de la filosofía respecto a los animales.

⁵ Revisemos algunos casos: Platón en *República* (565 e) narra cómo el hombre democrático, pasa de ser un líder a un tirano que se convierte en lobo y le come las entrañas a su pueblo. Aristóteles en *Política* (1253 a) atribuye a los bárbaros un carácter insocial, y los relaciona con las bestias, “amantes de la guerra”, “sin clan, sin ley, sin hogar”. Hobbes y la relación entre los hombres y los lobos. Este mismo autor y la relación de Leviatán con el poder político.

⁶ Existen varias versiones y traducciones de la fábula.

Referencias

Agamben, G. (210) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Barcelona: Pre-textos.

Aristóteles (2000). *Política*. México: UNAM.

Benjamin (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: ediciones contrahistorias.

De Man, P. (1996). *La ideología estética*. Madrid: Cátedra.

Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003). *Violencia contra los animales, Y mañana qué*. Buenos Aires: F. C. E.

Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

Derrida, J. (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui) endo*. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano*. Vol. I. Buenos Aires: Manantial.

Foucault, M. (1990). “*Omnes et singulatum*. Hacia una crítica de la razón política” en *Tecnologías del Yo. Y Otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. México: F. C. E.

Hobbes, T. (2000). *De Cive*, Madrid: Alianza

García, Gual, C. (2016). *El zorro y el cuervo*. Estudio sobre las fábulas, Madrid. FCE.

Maquiavelo, Nicolás, (1981.) *El Príncipe*, trad. De Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza,

Platón. (2003), *República*, Madrid: Col. Biblioteca de los grandes pensadores, Madrid: Gredos.

Schmitt, C. (1985), *El Concepto de lo político*, México: Folios Ediciones.

Von Uexkull, J. (2016) *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.

Villegas, Armando, (2020) *Sobre la animalidad. Y otros textos afines de política contemporánea*, México: Bonilla artigas.

Para cita este artículo:

Villegas Contreras, Armando. (2026), Las fábulas, la política, los animales... y Derrida. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 99-113. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Las-fabulas-la-politica-los-animales...-y-Derrida.pdf>