

La fábula invertida o sobre la amoralidad de la fábula —a propósito de la fábula como herramienta de interpretación antropológica—*

[Separata]

Gustavo Adolfo Cárdenas López**

Recibido: 7 de mayo de 2020

Aprobado: 15 de marzo de 2021

Citar como:

Cárdenas, G. (2021). La fábula invertida o sobre la amoralidad de la fábula-a propósito de la fábula como herramienta de interpretación antropológica-. *Análisis*, 53(99). <https://doi.org/10.15332/21459169.6797>



Resumen

Usualmente se entiende la fábula como aquella narración en el cual hay personajes (principalmente animales) que, no siendo humanos, se comportan como si lo fueran; sin embargo, en este trabajo se intentará mostrar que es posible que en dichos relatos no sean los animales los que

* Artículo de investigación.

** Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle, Magíster en Educación y Desarrollo Humano de la Universidad de San Buenaventura. Profesor del Programa de Formación de la Escuela Normal Superior Farallones de Cali, donde, en compañía del profesor Nolver Guevara, dirigen la línea de investigación denominada Lenguaje, Comunicación y Subjetividad. El profesor Gustavo también dicta seminarios en la Maestría en Educación de la Universidad de San Buenaventura de Cali y Armenia, donde trabaja la relación entre educación y filosofía, así como el análisis genealógico de la cultura. Como investigador, ha publicado varios artículos donde desarrolla conceptos como Crítica Pedagógica, Antropopedagogía o Escuela Máquina de Guerra. Correo electrónico: gustavoeducar@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9260-2732>

se humanizan, sino el humano quien se bestializa, y que dicha perspectiva nos permitirá entender la fábula como una herramienta de interpretación antropológica.

Palabras claves: fábula, cultura, civilización, moral, amoral, acontecimiento, antropología

The Inverted Fable or on the Amorality of the Fable: about the Fable as an Anthropological Interpretation Tool

Abstract

Usually the fable is understood as that literary genre in which there are characters (mainly animals) who, not being humans, behave as if they were, however; in this paper we will try to show it is possible that in such stories the animals are not the ones humanized, but the human is the one who is bestialized, and that this perspective will enable us to understand the fable as an anthropological interpretation tool.

Keywords: fable, culture, civilization, moral, amoral, event, anthropology.

A fábula invertida ou sobre a amoralidade da fábula: sobre a fábula como ferramenta de interpretação antropológica

Geralmente, a fábula é compreendida como um gênero literário, em que personagens (principalmente animais) que não são humanos se comportam como se fossem. Porém, neste trabalho tentaremos mostrar que nesses relatos é possível que ao invés dos animais serem humanizados são os humanos que se animalizam, e que essa perspectiva nos possibilitará entender a fábula como uma ferramenta de interpretação antropológica.

Palavras-chave: fábula, cultura, civilização, moral, amoral, acontecimento, antropologia.

Los animales se parecen tanto al hombre
que a veces es imposible distinguirlos de
este.

K'nyo Mobutu¹

Introducción

La fábula es, quizá, una de las formas más interesantes que asume el lenguaje; esto, dado que es posible que exprese algo más allá de lo que la historia en sí misma pueda narrar, es decir, es posible que esta posea un carácter mágico y como el mago, que mientras muestra una “cosa” oculta otra, de la misma forma la fábula tiene un lado oculto, un lado oscuro. Develar ese lado oscuro requiere necesariamente invertir esta narración, lo que implica entenderla de una forma exactamente contraria a como suele ser entendida comúnmente. Esto significa que, si en el lenguaje común la fábula se entiende como esos relatos en los que se personifican animales u objetos, entonces, invertir la fábula requeriría no entenderla como la forma del lenguaje mediante la cual se humanizan animales, sino la forma mediante la cual el humano se bestializa. Entender la fábula en su plenitud requiere separarla de su moralidad, de la supuesta “morableja” contenida en el relato, y convertirla en un relato en esencia salvaje.

En la fábula diversos seres no humanos son, aparentemente, dotados de personalidad. Estos seres pueden ser animales, plantas o incluso objetos. Por lo general, en la fábula los personajes centrales son animales y se supone que al final del relato es posible extraer de él una enseñanza moral. Por esta razón, en el presente ensayo, al hablar de fábula no se hará referencia a esta en general, sino que procuraremos centrarnos en aquella cuyos personajes con más presencia son de origen animal, y a partir de ahí mostrar la posibilidad de la existencia de un lado oscuro en la fábula que

¹ Epígrafe del libro *La Oveja Negra y demás fábulas*, de Augusto Monterroso.

nos permita realizar nuevas interpretaciones de lo que es el humano, esto es, el lado amoral.

Invirtiendo/subvirtiendo la moral

Lo oscuro puede ser profundo. Un pozo, un túnel, una cueva, etc., son ejemplos de ello. Eso que es profundo y oscuro no muestra lo que hay en el fondo a simple vista, pues aquello permanece oculto. Sin embargo, no se ha hurgado en el lado oscuro de la fábula, pues siempre el interés ha sido captado por lo que aparentemente se quería mostrar: la moraleja. Esta pretendida enseñanza moral, suele producir un efecto que limita las producciones de sentido reduciéndolas a su más mínima expresión. Para poder aproximarnos al sentido oculto de la fábula tenemos que partir del cuestionamiento, es decir, cuestionar su supuesta intención de transmitir una enseñanza. Por esto, descartaremos de inmediato como necesariamente verdaderas aquellas definiciones de la fábula en las que se la vincula con la enseñanza como algo que esta pretende dejar, definiciones que se nos muestran como únicas y estáticas desde la misma escuela.

La fábula puede ser entendida como “una composición [...] formada por un relato, generalmente breve, al que sigue un consejo moral o regla de comportamiento (moraleja) dirigida a enseñar un principio general de conducta, presentando un modelo específico de comportamiento” (Montaner, 2013). Como vemos, en esta intención de definición, el acento parece estar puesto en la enseñanza moral, en la moraleja. Al entender la moraleja como una cualidad de la fábula, se le arrebató a la misma su posibilidad de expresar algo más allá de su contexto social, de su momento y su lugar, y es que, si la moral cambia según el tiempo y el espacio, estas narraciones no podrían tener valor por fuera del contexto en el que emerge. No obstante, si se desprende la fábula de su carácter moral, esta

puede cobrar un sentido mucho más profundo y desplegarse hasta configurar algo más que una narración caracterizada por tener toda una variedad de personificaciones y una moraleja, entonces sería una forma de construcción de lo real donde no son los animales los que se humanizan, sino el humano quien se bestializa, quien se reconoce a sí mismo como animal salvaje, un animal que, al carecer de instintos que orienten su comportamiento de forma natural, se ve en la necesidad de imitar los diferentes comportamientos de otras especies que, como humanos, solemos ver como inferiores. Lo anterior, también se debe al fuerte antropocentrismo occidental impuesto como discurso hegemónico desde la modernidad, antropocentrismo que puede ser superado o fracturado por relatos como el de la fábula.

Antes de entrar a hablar de lleno de la fábula y examinar algunos aspectos de esta y, puesto que nuestro objetivo aquí es analizar más específicamente la narración que usa animales como portavoces del relato, primero, intentaremos indagar sobre cómo ha sido la relación humanos/animalidad, la cual parece que se ha entendido históricamente como el proceso mediante el cual el hombre se distancia de lo salvaje; a este distanciamiento lo hemos llamado “civilización” y puede considerarse como una negación de nuestra misma naturaleza animal, construyéndose, de esta forma, una realidad en la que es superior el humano civilizado respecto al primitivo. Indagar, pues, en la relación humano/animalidad, es fundamental para, posteriormente, aproximarnos un poco más a la relación que se ha establecido con la animalidad desde el lenguaje de la fábula.

No hay duda de que la relación entre los humanos y la animalidad es de carácter histórico-cultural, es decir, no es lo mismo la relación que se establece entre humanos y otras especies animales vivas si el humano del que hablamos habita la selva amazónica o vive en la ciudad de Nueva York.

Las condiciones para la emergencia de una narración como la fábula son, en buena parte, de carácter natural/ambiental, es decir que se requiere de un entorno vivo/viviente que permita observar el comportamiento animal en su propia naturalidad, y es que no es posible usar como personaje un animal si no hay previamente una idea de su comportamiento natural. Un niño de la ciudad que por uno u otro motivo “sabe” que un animal como el jaguar habita en la selva, pero que la primera vez que ve directamente un animal como este felino es encerrado en la jaula de un zoológico, difícilmente va a lograr percibir las características del comportamiento natural de dicho animal, el cual, al serle presentado cerca, pero al mismo tiempo separado por enormes barrotes de metal, le construye una realidad que se funda en dos pilares fundamentales: 1) el jaguar es un animal peligroso; y 2) este animal peligroso ha sido capturado y enclaustrado por la mano del hombre.

La fábula emerge no de una relación de lo humano con una naturaleza/animalidad que él domina y controla, sino, por el contrario, de una valoración de lo natural incontrolable, valoración de una animalidad que escapa de su control y que, sin poseer características humanas, parece ser más exitosa en los entornos vivos/vivientes de lo que ha podido serlo el hombre. La fábula no puede surgir en un contexto de superioridad de lo humano sobre lo animal, sino justamente de admirar en la animalidad ese comportamiento que, pese a que podría chocar con uno u otro concepto de lo moral, parece servir de maravilla para la subsistencia de cada especie (siempre que la especie —sea cual sea— no se encuentre a lo largo de su existencia con la mano destructiva del hombre), y desde este punto de vista, la fábula sería, en esencia, amoral.

Los relatos que usan animales para expresarse han de iniciar siempre distantes de lo moral, dado que en el medio natural/animal no existe esa moral, no existen los conceptos, solo existe una totalidad donde cada

especie viva es imposible de ser definida por completo en sí misma, son autopoieticas; en otras palabras, ningún ser vivo es un ente independiente. Constantemente, las especies producen una multiplicidad de tramas relacionales, establecen relaciones diferentes en las cuales no hay más determinación que aquella que proviene del curso natural de su mundo/realidad, es decir, no son relaciones que incluyan conceptos como “amistad”, “amor”, “democracia”, etc., que solo son posibles en animales capaces de un lenguaje que, a su vez, produzca significaciones. Lo social (incluida la moral) es necesariamente antinatural, es decir, el humano no puede existir sin romper de alguna forma con uno u otro principio natural, o si se quiere (por el momento), ley universal. Sin embargo, parece ser que esta distancia que habíamos establecido entre la naturaleza y nuestra propia animalidad no fue lo suficientemente significativa, sino hasta el advenimiento de la civilización y, finalmente, hasta el surgimiento del capitalismo, que es justamente cuando lo animal se convierte en negación de lo social².

Estas transformaciones sociales terminan por producir una determinación en relatos como la fábula, y es que prácticamente se hace obligatoria la extracción de una supuesta enseñanza moral, que, si bien es posible de configurar, no es inherente a la fábula misma; pues, pese a que sus orígenes suelen ubicarse en construcciones literarias antiguas, como por ejemplo las fábulas de Esopo en la antigua Grecia, también es posible pensar que su origen puede estar en relatos más antiguos y que aún

² Eric Hobsbawm, en su libro, *La era del capital*, ya dejaba muy en claro que la emergencia del capitalismo era el triunfo de una nueva sociedad donde la producción industrial determinaría las nuevas relaciones sociales, y en esta nueva realidad, las zonas urbanas industrializadas se convertirían también en ciudades sumamente pobladas. Por esto, es entendible que se hiciera necesaria una nueva forma de pensar, una que sirviera de justificación moral para la existencia de una nueva sociedad. En esta nueva moralidad, los antiguos seres del bosque, que en historias antiguas eran protectores de la naturaleza, ahora, se convertían en brujas y demonios que hacían daño a quienes se les aproximaban. Así, poco a poco, en esta nueva sociedad, la naturaleza se fue satanizando cada vez más. Ahora, los relatos debían entonces ajustarse a esta nueva forma de pensar, a esta nueva moral (Hobsbawm 1998).

persisten en varias comunidades, como es el caso del totemismo, algo que hoy por lo general consideramos propio de ciertas comunidades indígenas y que no tiene cabida en las sociedades civilizadas. Sin embargo, la fábula puede interpretarse como una extensión del totemismo hasta el mundo civilizado con una carga simbólica que, quizá, es mejor comprendida por el niño y no tanto por el adulto; lo cual, de ser así, significaría que estas narraciones, si bien en la actualidad parecen estar dirigidas casi que de manera exclusiva al público infantil, es porque ellos, los niños, pueden disfrutarlo más, y no es por su simpleza, ni por su capacidad de despertar la imaginación del infante, sino porque es de tal complejidad que solo una mente poco determinada por el racionalismo y las formas de pensamiento esquemáticas, puede captar múltiples sentidos ocultos en la fábula, cosas que siempre son muy esquivas para el adulto³. Un niño tiene la capacidad de encontrar esos sentidos en la fábula, algunos que, incluso, pueden haber estado ocultos para su mismo autor.

Tal vez el niño ve aspectos comunes a él en el resto de los animales, aspectos que el adulto-racional simplemente pasa por alto. Cuando un animal que en un entorno ecológico determinado se enfrenta a situaciones en las que pueden verse reflejadas personas que habitan el mismo entorno, como, por ejemplo, cuando salvaguarda su vida, busca alimentos o protege a los suyos, y que las enfrenta de una forma tan distinta a como lo haría un humano habitualmente, se le atribuye un carácter divino o sagrado a ese comportamiento y, por lo tanto, al animal mismo. Grimberg (1984) dice lo siguiente al respecto: “los pueblos cazadores atribuían poderes extraordinarios a los animales, convencidos de que los espíritus y las almas

³ Para este caso, es decir, para entender el niño no desde su psique, sino desde su misma animalidad y para observar cómo esta se manifiesta en la lectura y construcción de relatos como el de la fábula, la psicología tiene muy poco que aportar, dado que generalmente parte de un a priori, a saber, que el niño es un ser humano. Por eso, el lugar desde el cual hacemos estas observaciones es el de la Antropología Filosófica, más exactamente desde la Antropopedagogía, que invita a pensar el niño lejos de lo humano pero cercano a lo animal (Cárdenas 2019).

de los muertos se cobijaban en ellos y considerándolos, por lo tanto, como antepasados de la tribu. De esta forma se originó el totemismo” (p.36).

Como vemos, nuestra relación con la animalidad tiene una complejidad que exige entender estos relatos de una manera completamente diferente.

Por otro lado, Sigmund Freud, por ejemplo, nos había dicho ya en *Tótem y Tabú*, que “el tótem es, en primer lugar, el antepasado del clan, y en segundo, su espíritu protector y su bienhechor” (Freud, 2005, p.11). De esta afirmación es posible deducir que si efectivamente el tótem (que suele ser un animal) es el antepasado del clan, esto es porque debe existir desde mucho antes que existiera el clan; el tótem es pues el animal que deviene en hombre, en lo humano.

La capacidad humana de “pensar” parece no ser considerada por el hombre primitivo ni por los niños como un privilegio que pone a la humanidad en la cúpula de la evolución de la vida. Parece ser que hay otras cosas a las que el hombre primitivo da valor, incluso un valor superior al pensamiento mismo, y estas cosas son las que hacen que el tótem que un determinado clan escoja sea considerado superior, tan superior que es su protector. Podemos pensar que en este aspecto es importante, incluso, la geografía; con esto me refiero a que el tótem debe ser un animal que desarrolle su existencia en la misma zona geográfica del clan que se considera su descendiente. De ser así, es posible que aquello a lo que el hombre primitivo da valor en los animales por encima del pensamiento mismo, es a la capacidad natural que tienen ellos de actuar y sobrevivir en el mismo entorno con una aparente facilidad de la cual el ser humano carece. La vida humana en un entorno específico se le dificulta tanto que, al no poder adaptarse a su entorno, el humano termina por adaptar el entorno a él a través del trabajo, siendo este la forma más común y generalizada mediante la cual interactúa con la naturaleza; pero a diferencia de los demás animales, este acumula grandes cantidades del

producto de su trabajo, genera desigualdad y demás problemas que emergen de la acumulación excesiva.

La relación hombre-trabajo-naturaleza no es algo que entraremos a analizar en detalle, pues nos distanciaría del objetivo principal del presente ensayo, sin embargo, es importante tener claro que la principal relación activa que el hombre tiene con la naturaleza se da a través del trabajo, y que la forma como se lleve esta relación dependerá básicamente de cómo el humano entienda la naturaleza, el mundo, y cómo construya su realidad a partir de este entendimiento. La construcción de la realidad alterna a través del lenguaje (como el del mito y/o la fábula) aquí cobra una importancia supremamente alta. Es muy distinto, por ejemplo, un sistema económico cuyo ciclo comienza con la extracción/producción y termina con la distribución/consumo, a un ciclo económico que termine con un ritual de agradecimiento a la tierra como madre de todo lo vivo y proveedora de todo lo que se necesita.

Pensemos por un instante en el aforismo de Ludwig Wittgenstein expuesto en su libro *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein, 2010, p.111. af.5.6), dado que tal vez este aforismo en particular puede ayudarnos a comprender un poco mejor la relación que los primeros humanos tuvieron con la naturaleza y la forma como las sociedades civilizadas la entienden al haberse distanciado de ella. Wittgenstein nos dice lo siguiente: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (af: 5.6). En esta expresión, es posible hacer una equivalencia entre mundo y realidad. Ahora bien, en primera instancia, pareciera ser que, de ser cierta esta frase, nuestro mundo es limitado de la misma forma como es limitada nuestra comprensión de este. Es interesante el hecho de que Wittgenstein plantee que el lenguaje mismo es limitado, y es interesante por el hecho mismo de que el lenguaje, a través del cual definimos el mundo, es decir, a

través del cual ponemos límites a la realidad, es también limitado, es decir, es un “limitado que limita” (Cárdenas, 2014, p. 14).

Ahora bien, no cabe duda de que si lo humano habita en un mundo construido por el lenguaje y que el lenguaje al definir el mundo le da forma al mismo tiempo que le pone límites, entonces solo es posible ampliar nuestro mundo superando dichos límites a través del lenguaje mismo, en cuyo caso no podría ser un lenguaje estático, sino uno que es puro devenir, es decir, un lenguaje que no puede ser atrapado ni tan siquiera por una condición de temporalidad fija, de cierta forma, un lenguaje paradójico y:

[...] la paradoja de este puro devenir, con su capacidad de esquivar el presente, es la identidad infinita de los dos sentidos a la vez, del futuro y el pasado, de la víspera y del día después, del más y del menos, de lo demasiado y lo insuficiente, de lo activo y lo pasivo, de la causa y del efecto. El lenguaje es quien fija los límites [...] pero es también él quien sobrepasa los límites y los restituye a la equivalencia infinita de un devenir ilimitado. (Deleuze y Guattari, 1985, p. 8)

Esta es una de las grandes oportunidades que ofrece la inversión de la fábula, es decir, poniendo de cabeza su supuesta moralidad y develando su sentido oculto, en lo más profundo esta muestra su lenguaje arcano de carácter no fijo/no estático, sino que deviene, articula lo humano con su condición de animalidad, animal indefinido/indefinible, expresa una realidad más profunda, no la que hay en el fondo del pozo, del túnel, sino aquello que pasa mientras se cae, pues el hoyo no tiene fondo. Los animales de la fábula no son nunca personajes estáticos, así podemos decir, por ejemplo, que el lobo no es siempre lobo, deviene en abuela, deviene en caperuza y jamás se define. No hay una moralidad en esta historia, no es el lobo la encarnación del mal ni caperuza la encarnación del bien es solo la inocencia que deviene en astucia y la astucia que deviene en inocencia. Y aunque no profundizaremos aquí con un análisis detallado

del simbolismo en “Caperucita Roja”, porque de eso no trata el presente artículo, sí es importante tenerlo en cuenta al pensar la idea de devenir en la fábula, sobre todo para entender los personajes de la fábula como acontecimientos.

Un ejemplo de acontecimiento en la fábula lo podemos encontrar en los escritos de Augusto Monterroso, como en el caso de “El Conejo y el León”, relato que aparece en su libro *La oveja negra y demás fábulas*, donde el autor nos narra lo que un psicoanalista observa, estando semiperdido en la selva, al darse el encuentro entre el Conejo y el León:

En un principio no sucedió nada digno de mencionarse, pero poco después ambos animales sintieron sus respectivas presencias y, cuando toparon uno con el otro, cada cual reaccionó como lo había venido haciendo desde que el hombre era hombre [...] El León estremeció la Selva con sus rugidos, sacudió la melena majestuosamente como era su costumbre y hendió el aire con sus garras enormes; por su parte, el Conejo respiró con mayor celeridad, vio un instante los ojos del León, dio media vuelta y salió corriendo. (Monterroso, 2005)

¿Qué es lo que ocurrió en la selva mientras el psicoanalista observaba? No habría ocurrido lo mismo sin un observador. El León y el Conejo devienen en observador y viceversa, es decir, son observados. Hay un observador que siente la presencia de dos seres, dos seres que a su vez sintieron sus respectivas presencias, lo cual quiere decir que es muy probable que también hayan sentido la presencia del observador. No se habla en este caso de un “se vieron” o de un “se escucharon” sino de un “se sintieron”. Posteriormente, hay una reacción, una reacción que se repite desde que el hombre era hombre, es decir, desde que hay un observador. Devenir perpetuo, eterno retorno siempre. El león ruge y su rugido solo es perceptible si hay aire/viento. El aire/viento es un personaje/acontecimiento oculto, y lo expresamos de esa manera, porque

el aire no necesariamente es viento, deviene en él a través del movimiento. El rugido del león se acopla con el viento, el ruido es un contagio. Hay, entonces, un acontecimiento León/aire/Conejo/selva/observador. Al sacudir la melena hay un movimiento que se acompaña del hendimiento de las garras. El león es león/aire/garras/tierra. El aire/viento que transmite el rugido del León, es también el aire que respira el Conejo con celeridad. Al ver los ojos del León, los ojos del Conejo se convierten a su vez en los ojos del León, luego el pequeño animal corre sobre la misma tierra en la que se para el León con sus patas y garras. El observador deviene en hombre nuevamente luego de haberse hecho salvaje.

Es importante resaltar que nunca hubo una particularidad excepto la del observador, es decir, nunca hubo un conejo o un león, solo un psicoanalista, los demás eran el Conejo y el León, en este acontecimiento hay una particularidad (humana) que se despliega en universalidad (salvaje), y hay universalidad que finalmente se repliega nuevamente en unidad. El sentido de la fábula nos hace sentir nuestra propia animalidad, nos adhiere nuevamente con nuestra propia naturaleza salvaje, logra contactarnos con ella.

La fábula y la pregunta por lo humano

Clarissa Pinkola (2005) en *Mujeres que corren con los lobos*, nos dice que:

[...] nuestro contacto con la naturaleza salvaje nos impulsa a no limitar nuestras conversaciones a los humanos, ni nuestros movimientos más espléndidos a las pistas de baile, ni nuestros oídos solo a la música de los instrumentos creados por el hombre, ni nuestros ojos a la belleza ´ que nos ha sido enseñada ´, ni nuestro cuerpo a las sensaciones autorizadas, ni nuestra mente a aquellas cosas sobre las cuales ya estamos de acuerdo.
(p. 36)

¿Acaso no es una forma distinta de entender a lo humano? Lo humano, que bajo la mirada panóptica de la civilización reprime, castra sus posibilidades de existencia, puede encontrar en la fábula un ejercicio de libertad.

Vemos pues la posibilidad de que la fábula, que, en apariencia, personifica animales en realidad bestializa lo humano; en la fábula no son los animales a los que se les atribuyen cualidades humanas, sino que, por el contrario, somos los humanos los que nos asignamos atributos animales. La fábula es una narración del acontecimiento. Hay un devenir constante y una construcción de la realidad que es completada/reiniciada por el lector y que no necesariamente debe ir acompañada de la enseñanza moral, la tan sonada moralidad de la fábula no es otra cosa que una forma de ocultar su sentido oculto y profundo. La fábula, en últimas, nos conecta con nuestra profunda naturaleza salvaje, la cual es, por supuesto, amoral.

La tendencia al pensar en lo que somos como humanos, casi siempre parte de una premisa antropocéntrica, esto significa que, independientemente de la premisa que sea (el hombre como animal racional, como criatura, como “yo consciente”, como animal evolucionado, etc.), el humano suele ubicarse por encima de cualquier otra especie viva. Sin embargo, y aun partiendo del supuesto de que dicha separación es posible (esto es, la escisión humano/naturaleza), habría que preguntarse si tal separación es total o solo un distanciamiento, si en realidad existe una diferencia humanos/animales en esencia o es principalmente, de forma.

Entender la fábula invirtiéndola permite establecer un nuevo lugar del pensamiento desde el cual la cultura equivaldría al esfuerzo humano por conservar un nexo con lo natural, lo vivo/viviente. Asumir con seriedad esta postura, implica superar la tendencia a considerar toda producción humana como producción cultural, y es que de ser así, no habría diferencia entre la inscripción en la entrada del oráculo de Delfos (“conócete a ti

mismo”) y el listado de hamburguesas y sus respectivos precios en cualquier sucursal de una multinacional de comidas rápidas; la primera puede considerarse una creación social, no atribuible a ningún ente particular y en la segunda, es evidentemente una creación particular proveniente de una entidad privada con el claro objetivo de generación de lucro, que, desde otro lugar, podría no ser solo un acto cultural, sino que además podría significar un obstáculo para la emergencia de la cultura.

Si el análisis de la fábula nos permite ampliar nuestro entendimiento respecto a lo que somos como humanos, puede ser también una herramienta de interpretación antropológica, herramienta con la que es posible entender al humano como ese animal domesticado que a la manera de acto de resistencia, e incluso, de rebeldía, termina por producir cultura, pero esta ya no puede ser entendida desde las posturas clásicas y tradicionales que han pretendido mostrarla casi como un hecho inherente a todo acto humano, sin diferenciar lo que produce la cultura de aquello que produce la civilización; por el contrario, ante los múltiples desastres que ha generado el proyecto civilizatorio (guerras mundiales, ampliación de la brecha entre ricos y pobres, problemáticas ambientales, etc.), se hace necesario establecer una clara distinción entre cultura y civilización, donde la primera equivaldría a una conexión/relación con lo vivo/viviente (Cárdenas, 2018, p. 166), y a una reafirmación de lo humano como algo que deviene, emerge del animal/salvaje; mientras que la civilización y sus “muros” equivaldrían a un distanciamiento de lo humano del mundo natural y la negación del humano como animal salvaje y su afirmación como ser superior (antropocentrismo).

Siempre hay que tener muy en cuenta que cuando se piensa en el humano se suele pensar en un ser material, compuesto por diversos elementos comunes; también, en un cuerpo orgánico sujeto a las mismas leyes a las que se ha de someter cualquier cuerpo similar; y, por último, podemos

decir que se podría pensar en un ser psíquico/espiritual, sea como sea, esto quiere decir que el mundo/realidad no se presenta ante él de forma directa, sino mediado siempre a través del lenguaje, de la palabra. Lo psíquico al igual que lo espiritual, se encuentra justamente en el epicentro de la tensión entre sujeto/objeto de conocimiento, es decir, entre la mente y lo real, lo interno y lo externo, de lo que se hace parte. Podemos preguntarnos entonces ¿qué ven los otros animales que no nombran ni definen lo real? Ellos, no se definen a sí mismos y quizá por ello tienen la posibilidad de ver la realidad en sí, es decir, como totalidad, carente de significaciones. El humano, por el contrario, necesita entenderse a sí mismo y para ello usa el lenguaje, pero al hacerlo modifica la realidad y crea lo real, entendiendo por real aquello a lo que le damos sentido a través de distintas significaciones lingüísticas que no se encuentran de manera natural en la realidad. Por esto, quizá sea posible decir que, en el sueño, donde las significaciones parecen transformarse y cobra importancia lo simbólico, encontramos tantos aspectos en común con la fábula, por ejemplo, podemos hablar con otros animales y escucharlos.

Paul Ricoeur (1990) dice lo siguiente:

El sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato; llamemos símbolo a esa región del doble sentido, reservándonos para discutir un poco más adelante esta equivalencia. Ahora bien, este problema del doble sentido no es peculiar del psicoanálisis: la fenomenología de la religión también lo conoce; los grandes símbolos cósmicos de la tierra, del cielo, de las aguas de la vida, de los árboles, de las piedras, y esos extraños relatos sobre los orígenes y el fin de las cosas que son los mitos, son también su pan cotidiano. Ahora bien, en la medida en que es fenomenología y no psicoanálisis, los mitos, ritos y creencias que estudia no son fábulas, sino

una manera de ponerse el hombre en relación con la realidad fundamental sea cual fuere. (p.10)

Como vemos, el sueño y la fábula son más de lo que sus nombres indican, son una forma mediante la cual el humano establece una relación con algo tan primordial que no es definible a través del lenguaje lógico/racional. El lenguaje del sueño y de la fábula son mágicos, pues hacen lo que hace un mago, hay algo que se muestra y se oculta, es ese “otro sentido” que escapa a las leyes de la lógica y la razón. Los mismos ejemplos que escoge Paul Ricoeur, (tierra, cielo, agua de vida, etc.) como símbolos presentes en múltiples mitos y relatos simbólicos, son arquetipos en estrecha relación con la vida. Así pues, el lenguaje del sueño como el de la fábula no busca de ninguna manera definir la realidad, sino tan solo aproximarse a ella, lo que sería la actividad filosófica entendida como amor a la sabiduría; no un intento por obtener un conocimiento de la realidad, sino de aproximación a la misma, como quien anhela un rincón cerca del cielo ante la imposibilidad de entrar en él.

Lo simbólico es de gran importancia si se quiere comprender siquiera un poco lo que es lo humano, que, al requerir un lenguaje para poder conocer, su conocimiento (al parecer) jamás entra en contacto directo con la realidad, sino que esta siempre se le presenta mediada por dicho lenguaje. Así pues, se ha de acudir al símbolo como figura arquetípica que ha de representar una realidad que está más allá del alcance de la razón, este le permitirá al humano, si bien no entrar en contacto directo con la realidad, sí aproximarse mucho más de lo que podría hacerlo mediante la razón; en este sentido, la fábula es especialmente rica en cuanto simbolismos.

Conclusión

La pregunta por lo humano es un cuestionamiento constante y necesario. Entre las principales dificultades a las que nos enfrentamos para lograr dar

respuesta a lo que somos, se encuentra esa inclinación a separarnos del mundo natural, principalmente de los demás animales. La tendencia a separar, y cada vez de manera más amplia, lo humano/animal ha desembocado en construcciones de la realidad antropocéntricas; sin embargo, históricamente han existido relatos o narraciones en las que la realidad humana se ha mezclado con otras realidades, relatos que, desafortunadamente y a causa de un antropocentrismo fuertemente arraigado, cada vez que son analizados parten de una premisa poco cuestionada, esta es: en la fábula, a seres no humanos le son atribuidas características humanas (personificación). El gran inconveniente con esta premisa está en que limita la comprensión de la narración y sus posibilidades como productora de sentidos y realidades alternas y contingentes, queda reducida en la mayoría de los casos a la enseñanza moral. Pese a esto y con el objetivo de plegar la fábula y poder observar sus lados ocultos, podemos invertirla y preguntarnos ¿qué pasaría si en estos relatos no son los animales quienes se humanizan, sino que es el humano quien se hace salvaje? ¿Puede ser la fábula una expresión de nostalgia y anhelo humano por reencontrarse con su naturaleza salvaje? ¿Puede la fábula servir para hacer un ejercicio hermenéutico, es decir, hacer una interpretación de lo humano desde una perspectiva no antropocéntrica? O en otras palabras ¿es posible también entender la fábula como una herramienta de interpretación antropológica?

Para finalizar, diremos que es posible afirmar la necesidad de invertir/subvertir el significado de la fábula y no reducirlo a definiciones simples que limitan su potencial creativo y le dan una funcionalidad de carácter reproductivo, como es la supuesta necesidad de extraer de ella una moraleja. Invirtiendo/subvirtiendo el significado de la fábula, separándola de su carácter moral aparente, se puede ampliar la interpretación de lo humano, pues ofrece la posibilidad de verlo

desprendido de los agregados de la civilización. Esta (la civilización) parece siempre haber buscado separar al humano del mundo natural por medio de actos como, cubrirse, que se describe en la biblia en el génesis, al hablar de cubrir la desnudez como primer acto una vez probado el fruto prohibido; hasta la construcción de las grandes ciudades modernas y las sociedades tecnológicas contemporáneas, han tenido siempre como factor común el distanciamiento de la naturaleza, de la *physis*; pero la cultura siempre lo conecta nuevamente con dicho mundo. Por supuesto, las formas como se dan estos procesos de separación/unión suelen ser muy confusas y en ocasiones las producciones culturales pueden parecer provenir del proyecto civilizatorio, lo que significaría que la civilización no negaría la cultura, sin embargo, es posible que esto obedezca más a una estrategia que a una producción real de cultura, como la apropiación que hacen los cuerpos llenos, sin órganos, de las producciones de las máquinas deseantes (Deleuze y Guattari, 1985), o como ocurre con los llamados “eventos culturales” donde la cultura es algo que “se muestra” ocasionalmente a manera de reconstrucción artificial de lo ya destruido, y no como algo que se crea de manera constante, que se “vivencia” (Cárdenas, 2018).

Referencias

- Cárdenas, G. (2014). *Palabras endemoniadas para ángeles sin talento*. Impresora Feriva.
- Cárdenas, G. (2018). La filosofía como práctica cultural educativa. *Revista Práxis, Educación y Pedagogía*, (1), 160-175.
https://praxiseducacionpedagogia.univalle.edu.co/index.php/praxis_educacion/article/view/6470/8661
- Cárdenas, G. (2019). Crítica Pedagógica y Antropopedagogía: Hacia una nueva problematización del Estado. *Revista Práxis, Educación y Pedagogía*, (3), 136-157.
https://praxiseducacionpedagogia.univalle.edu.co/index.php/praxis_educacion/article/view/8675/11850

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Paidós.
- Freud, S. (2005). *Tótem y tabú*. Editorial Skla.
- Grimberg, C. (1984). *Historia universal: el alba de la civilización*. Círculo de Lectores.
- Hobsbawm, E. (1998). *La era del capital*. Editorial Crítica.
- Monterroso, A. (2005). *La oveja negra y demás fábulas*. Santillana Ediciones Generales.
- Pinkola, C (2005). *Mujeres que corren con los lobos*. Ediciones B.
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI editores
- Montaner Bueno, A. (2013). Análisis del tratamiento de la fábula desde una perspectiva intercultural. Esopo y la tradición española en las aulas de sexto curso de Educación Primaria. *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, (28), 183-195.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Editorial.