



Derrida, los animales y el futuro de las humanidades *

Derrida, Animals, and the Future of the Humanities †

Matthew Calarco ‡

California State University, Fullerton – Estados Unidos

DOI: <https://doi.org/10.33975/disuq.vol10n2.566>

Φ

Resumen

En las páginas finales de “El futuro de la profesión o la universidad sin condición”, Derrida sugiere que el futuro de las humanidades tendrá que incluir un análisis de la historia de los conceptos que instituyen varias de las disciplinas que componen las humanidades. Dichos análisis históricos, señala, no habrían de ser neutrales. Por el contrario, estarían guiados por un intento de abrir estas disciplinas a modos de alteridad que no han sido pensados cuando se han constituido sus fundamentos. Que este tipo de consideración crítica también ha de ser extendido hasta incluir las problemáticas fundamentales de las humanidades *en cuanto tales y en su conjunto* (y no sólo de las disciplinas individuales que caen bajo esta rúbrica) es algo que Derrida no elude. De hecho, esta exigencia crítica es el primer tema que él señala cuando intenta delinear un proyecto positivo y cuasi-programático para las humanidades. Sugiere que las humanidades, si han de mantener el espíritu ético a partir del cual se constituyeron, tendrán que girar sus lentes críticos sobre sus propios conceptos fundamentales, esto es, sobre el concepto de “lo humano”.

* **Recibido:** Junio 30 de 2021. **Aceptado:** Agosto 24 de 2021.

† La versión en inglés de este texto se publicó en: Calarco, Matthew. “Derrida, Animals, and the Future of the Humanities”. En: Caputi, Mary y Del Casino, Vincent J. Jr., *Derrida and the Future of the Liberal Arts: Professions of Faith*. London: Bloomsbury, 2013. pp. 161-168. Agradecemos al autor por su participación en este número y por la autorización para traducir y editar este artículo.

‡ **Contacto:** mcalarco@fullerton.edu

Palabras clave: Derrida, humanidades, animales, poshumanidades, no-humano.

Abstract

In the closing pages of “The Future of the Profession or the University without Condition”, Derrida suggests that the future of the Humanities will have to include an analysis of the history of the concepts that institute the various disciplines comprised by the Humanities. Such historical analyses, he argues, would be far from neutral; they would be driven, instead, by an attempt to open up these disciplines to modes of alterity that they have left unthought in the constitution of their foundations. That this kind of critical reckoning would also have to be extended to include an analysis of the problematic foundations of the Humanities *as such and as a whole* (and not just the individual disciplines that fall under this rubric) did not elude Derrida. In fact, this critical exigency is the first matter he underscores when attempting to outline a positive, quasiprogrammatic project for the Humanities. He suggests that the Humanities, if they are to maintain the ethical spirit from which they are constituted, will have to turn its critical lenses on its own founding concept, viz., the concept of “the Human.”

Keywords: Derrida, Humanities, Animals, Posthumanities, nonhuman.

Cómo citar este artículo: Calarco, M. (2021). Derrida, los animales y el futuro de las humanidades. *Revista Disertaciones*, 10(2), 7-20. <https://doi.org/10.33975/disuq.vol10n2.566>



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

En las páginas finales de *“The Future of the Profession or the University without Condition”*, Derrida (2001) sugiere que el futuro de las humanidades tendrá que incluir un análisis de la historia de los conceptos que instituyen varias de las disciplinas que componen las humanidades. Dichos análisis históricos, señala, no habrían de ser neutrales. Por el contrario, estarían guiados por un intento de abrir estas disciplinas a modos de alteridad que no han sido pensados cuando se han constituido sus fundamentos. Que este tipo de consideración crítica también ha de ser extendido hasta incluir las problemáticas fundamentales de las humanidades *en cuanto tales y en su conjunto* (y no sólo de las disciplinas individuales que caen bajo esta rúbrica) es algo que Derrida no elude. De hecho, esta exigencia crítica es el primer tema que él señala cuando intenta delinear un proyecto positivo y cuasi-programático para las humanidades. Sugiere que las humanidades, si han de mantener el espíritu ético a partir del cual se constituyeron, tendrán que girar sus lentes críticos sobre sus propios conceptos fundamentales, esto es, sobre el concepto de “lo humano”. Entre las preguntas que se enunciarán a lo largo de esas líneas están: ¿Qué es “Lo humano”? ¿Cómo está instituido y sostenido este concepto, las instituciones y prácticas con las que está asociado? ¿Cómo se ha figurado lo humano sobre y en contra de un amplio rango de los otros no-humanos?

Es en este punto del análisis que Derrida toma nota de una articulación particular entre lo humano/nohumano, distinción que considera esencial para la delimitación de lo propio de lo humano, una articulación particular que constituirá el foco de mi análisis. Me refiero a la distinción humano/animal, la cual, de acuerdo con Derrida, es tal vez la más importante distinción para someter a análisis crítico en una discusión de la figura de “Lo humano” y del futuro de las humanidades.¹ Derrida sugiere que unas humanidades

¹ Como Derrida señala en una entrevista con Elisabeth Roudinesco la cuestión de la distinción humano/animal y la animalidad, es para él “no una pregunta entre otras... he considerado bastante que es decisiva... En sí misma y por su valor estratégico. Además, representa el límite sobre el cual todos los grandes interrogantes se forman y se determinan, al igual que todos los conceptos que intentan delimitar lo

futuras y mucho más deconstructivas que tomaran esta pregunta seriamente tendrían que interrogar “la historia del hombre, la idea, la figura y la noción de ‘lo que es propio del hombre’ (y una serie no-finita de oposiciones por las cuales el hombre es determinado, en particular, la oposición tradicional de la forma de vida llamada humana y de la forma de vida llamada animal)” (2004 50–51).

El que Derrida destaque la importancia particular de la distinción humano/animal en este contexto puede haber parecido en un primer momento algo extraño para muchos de sus lectores de tiempo atrás. Frecuentemente, Derrida ha sido leído como perteneciendo a un grupo de pensadores interesados en explorar las formas en que una filosofía de la diferencia repercute en la experiencia y en la relación inter e intrahumana. Pero con la publicación reciente de un gran número de escritos de Derrida sobre la cuestión de lo animal, es cada vez más claro que desde el comienzo su trabajo ha tenido más amplio alcance. De hecho, como trataré de proponer en lo que sigue, Derrida ha estado interrogando en general acerca del mundo otro-que-humano, y sobre la constitución, el estatus y los efectos de la distinción humano/animal en particular, desde el inicio de su carrera. Comienzo por examinar los contornos generales de los escritos de Derrida acerca de la cuestión del animal antes de pasar a un corto análisis de cómo el trabajo de Derrida a lo largo de esas líneas debe ayudarnos a repensar y reorientar lo que se conoce con el nombre de “humanidades”.

La pregunta por lo animal

Desde su más tempranas publicaciones, Derrida está plenamente al tanto y tiene el propósito de problematizar los fundamentos antropocéntricos y la orientación de los discursos metafísicos dominantes. Este proyecto tiene lugar en numerosos frentes y a través de varios modos de intervención. El aspecto más constante y evidente de la

que es ‘propio del hombre’ ” (2004 62–63).

preocupación de Derrida por la cuestión de lo animal se encuentra en sus esfuerzos de subrayar e impugnar las dimensiones antropocéntricas del humanismo ontoteológico. Él desarrolla este punto crítico principalmente en vista del enfrentamiento deconstructivo de Martin Heidegger con el humanismo ontoteológico, una tradición que Heidegger cuestiona desde la perspectiva del rol que juegan la presencia y la presencia a sí en la determinación del Ser de lo humano. Si los principales propósitos para Heidegger en su confrontación crítica con el humanismo ontoteológico giran en torno a una reconsideración del Ser de lo humano y su rol como co-determinante del Ser de los seres, no es del todo claro que Derrida comparta este énfasis en el humano. Ya que no sólo lanza una mirada de sospecha sobre la idea de que hay algo “propio” (es decir, esencial en un sentido exclusivo y binario) a los seres humanos, sino que también interroga la manera en la cual la lógica de lo propio funciona para trazar una línea divisoria simple y reduccionista entre humano y animal. Así, encontramos en *Of Grammatology* (1974) la afirmación de que el término “humano” obtiene sentido sólo en relación con unas series de términos e identidades excluidas, entre ellas, principalmente, la naturaleza y la animalidad. De modo similar, en *Glas*, Derrida señala que la tradición filosófica ontoteológica es fundamentalmente humanista y antropocéntrica, y que hasta ahora ha sido incapaz de asimilar el impacto del denominado “segundo ataque” (Freud 1995) al narcisismo humano que Darwin aporta al debilitar los fundamentos religiosos de las formas clásicas de la distinción humano/animal (Derrida 1995). Derrida también encuentra rastros de este humanismo religioso y del antropocentrismo entre los más perspicaces críticos de la tradición metafísica como Emmanuel Lévinas. En el ensayo temprano de Derrida (1978) sobre Lévinas, se toma el pensamiento levinasiano del rostro para llamar la atención sobre su dependencia de nociones antropocéntricas y religiosas de lo ético y de lo humano, y sobre su involuntario uso de una versión simplista y reduccionista de la distinción humano/animal.

Este último punto, correspondiente a una comprensión reductiva de la distinción humano/animal, es uno de los temas constantes que uno encuentra en los escritos de Derrida relacionados con la cuestión de lo animal. Sobre este tema, argumenta ampliamente que las oposiciones binarias entre humanos y animales no sólo son empíricamente inadecuadas, pues también dejan de lado las variadas diferencias que

encontramos entre los mismos seres humanos y entre los animales mismos. Gran parte de lo que Derrida ha escrito acerca de la problemática de los animales y de la animalidad concierne a las muchas maneras en las cuales los filósofos y teóricos han tratado de separar limpia y claramente a los seres humanos de los animales a partir de rasgos únicos, de características o “propios”. Ensayos y capítulos de libros completos se han dedicado a la deconstrucción de rasgos o capacidades que frecuentemente se piensan como exclusivamente humanos, tal y como son el espíritu, el mundo, la desnudez y la conciencia de la muerte; mientras que otros rasgos tales como el lenguaje, la razón, la responsabilidad y la tecnología son discutidos críticamente solo de paso. A lo largo de esos textos, es claro que Derrida sospecha bastante de las formulaciones clásicas de la distinción humano/animal y que está buscando repensar las diferencias entre los seres humanos y los animales de modo no jerárquico y no binario.

Más allá de la tarea crítica de llamar la atención sobre los aspectos antropocéntricos del humanismo ontoteológico y de cuestionar su sustento en oposiciones binarias para pensar acerca de las diferencias entre y en medio de los seres humanos y los animales, la obra de Derrida también se inclina hacia el proyecto positivo de intentar pensar de otro modo acerca de la vida animal y su lugar en la ética y la política. Este proyecto positivo, como otros aspectos de su obra que se dirigen a articular una alternativa a las tradiciones que él hereda y deconstruye, no está tan completamente trabajado como es el caso de sus proyectos críticos y negativos. Sin embargo, hay una cantidad significativa de material dedicado a esta tarea que es relevante para el propósito de rastrear la pregunta por lo animal en su obra. A lo largo de esas líneas, hay dos estrategias principales empleadas por Derrida. La primera es desarrollar una serie de los denominados conceptos “ultra-trascendentales” o “infraestructuras” (tales como “*différance*”, suplemento, archi-escritura y otros más) que no son exclusivamente humanos. Aunque Derrida siempre ha insistido en que nociones como “*différance*”, la traza, la expropiación y demás pueden circular y funcionar más allá de lo humano, muchos de sus lectores han ignorado este aspecto de su pensamiento. Con esta suerte de cuasiconceptos e infraestructuras, lo que Derrida parece más interesado en desarrollar no es sólo un descentramiento de la subjetividad humana (como en ocasiones se supone), sino que se trata de un pensamiento de la relación mismo/otro en la que lo mismo no es simplemente un sí mismo *humano* y

en la que el otro no es simplemente un otro de lo *humano*. En el fondo, lo que estas infraestructuras buscan dar a pensar es una noción de *vida finita como receptividad*, en la que la vida no es entendida exclusivamente sino amplia e inclusivamente, oscilando desde lo humano a lo animal y más allá (y de modo tal que la vida no es simplemente diferente de u opuesta a la muerte sino que incluye a la finitud en su interior). Puesto en términos simples, la posición de Derrida aquí parece ser que siempre que entre las formas de vida encontramos algo así como una identidad, encontraremos trabajando invariablemente el juego de la diferencia, del afecto, de la herencia y demás. Desde esta perspectiva, no hay separación clara entre humanos y animales en tanto que ambos “tipos” de seres están irreductiblemente atrapados en la “misma” red de fuerzas que constituye sus respectivos modos de existencia.

La segunda estrategia principal que el proyecto positivo de Derrida emplea es la de colocar a los animales dentro del rango de la consideración política y ética. Si uno de los dogmas más abarcadores de la tradición filosófica ontoteológica ha sido que los animales no son capaces de ética y de política, por lo cual caen fuera de la consideración ética y política. Entonces, una de las mayores potencias del pensamiento de Derrida es su intento de desarrollar un pensamiento de lo ético y de lo político que evite repetir esas tesis habituales. Aquí, nuevamente es claro que los motivos políticos principales y las infraestructuras éticas de su trabajo desde la mitad de la década de 1980 en adelante (democracia por venir, el don, la hospitalidad, amistad sin amistad, el espectro, lo mesiánico y demás) no pretenden excluir a los animales de su alcance. De hecho, Derrida no sólo extiende explícitamente estas infraestructuras para incluir animales, trayéndolos dentro de la consideración de la ética y la política, también insiste en que los animales tienen la capacidad de interrumpir nuestra existencia y de inaugurar encuentros éticos y políticos. En este orden de ideas, discute ampliamente la violencia y las injusticias sufridas por los animales y, en contraste particularmente con Lévinas, deja en claro que los animales nos confrontan con tanta fuerza (sino mucha más, en ciertas instancias) tanto como lo hacen los humanos.

Además de estas dos líneas dominantes de la obra de Derrida, el también destaca lo que puede llamarse un cierto imperativo pre o proto-ético que abre el pensamiento al

otro animal y no-humano (uso pre- o proto-ético para subrayar que la relación que abre y sostiene la ética no puede ser completamente capturada por relaciones éticas visibles o decibles). La explicación más explícita y sostenida de Derrida sobre este imperativo proto-ético se encuentra en su discusión sobre Jeremy Bentham en “*The Animal That Therefore I am (More to Follow)*” (2002). Como es bien sabido, en su *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, Bentham lamenta el hecho de que en su época los animales sean tratados como “meras” cosas y señala su malestar respecto al hecho de que gran parte de la humanidad recibe el mismo tratamiento pobre e irreflexivo que reciben los animales. Para Bentham no puede haber justificación rigurosa para ignorar el sufrimiento tanto de seres humanos o de animales, y tiene la esperanza de que algún día esas injusticias sean transformadas. Esto lleva a Bentham a hacerse una pregunta que Derrida considera profunda: “La pregunta (respecto a los animales) no es ¿Pueden pensar? ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?”

El reconocido filósofo utilitarista Peter Singer toma este pasaje como una de las inspiraciones centrales para su libro *Animal Liberation* (2002), llevando el consecuencialismo y el utilitarismo hedonista basado en la sintiencia que plantea Bentham al servicio de su forma propia de utilitarismo de la preferencia. Dado lo que hemos visto de Derrida hasta el momento, parece ser claro que él se acogería al sentido general de la posición promovida por Bentham y por Singer, y que también se suscribiría a las dimensiones superficiales de la lógica que extiende la consideración moral a todos los seres sintientes. Ahora bien, Derrida no toma para su análisis esas rutas del planteamiento Bentham. Más bien, se concentra en cómo la pregunta de Bentham tiene el potencial para revolucionar las dimensiones proto-éticas de la pregunta por el animal.

De esta manera, Derrida nos llevaría a leer el énfasis de Bentham en el sufrimiento de un modo diferente al de Singer. En vez de examinar la capacidad de los animales para sentir placer y dolor (Bentham), o el que tengan preferencias por ciertos estados de cosas sobre otras (Singer), Derrida usa la la pregunta de Bentham para abordar la cuestión de la *exposición corporal* de los animales, lo que quiere decir, su finitud y su vulnerabilidad. Mientras que el nivel superficial del discurso de Bentham habla en términos de capacidades y de facultades (*¿pueden sufrir?*, etc.), Derrida intenta señalar que esas capacidades no son el fundamento principal de las responsabilidades con los animales.

En otras palabras, tal y como es planteada por la tradición utilitarista, la pregunta por el animal —esto es, la pregunta acerca de si los animales pueden sufrir y de cuánto peso moral debería tener ese sufrimiento— no es la cuestión principal en las relaciones éticas con los animales. En cambio, la pregunta de Bentham tiende a y contiene en sí misma algo más básico: un previo e interruptor encuentro con el sufrimiento animal que ha interrumpido y llamado al pensamiento. Como tal, para Derrida, la pregunta por lo animal es ya una *respuesta* a algún evento que le ha precedido. Sea que este evento se señale explícitamente o no, la pregunta da testimonio de esto y la plantea para el pensamiento. Es por este hecho del estar expuesto que Derrida puede argumentar que el “rostro” (entendido en el sentido levinasiano que marca el lugar de la expresión, la vulnerabilidad y la finitud) de otros animales es *innegable*. Este es el caso, insiste, sea que afirmemos o neguemos el rostro del animal, sea que respondamos afirmativamente a un encuentro dado o que lo rechacemos. Ambas respuestas —negación y afirmación— dan testimonio de la fuerza del encuentro y del hecho que la vulnerabilidad y la expresividad del rostro nos atraviesan y nos afectan.

Entonces, la aproximación de Derrida se ocupa de la pregunta por lo animal en el nivel de la exposición proto-ética con el propósito de cuestionar el fundamento metafísico tradicional (casi siempre sustentado en la razón y en la reflexión teórica) de los modos dominantes del pensamiento y de la práctica ética, reorientándolos según líneas alternativas. Es por esto que él puede señalar que la pregunta de Bentham tiene el potencial de cambiar el suelo y la base de toda la problemática filosófica y práctica en relación con los animales, ayudando de este modo a alejarnos de una búsqueda de lo indudable (por medio de una razón y de una reflexión teórica consideradas fundamentales) hacia lo innegable y la compasión (por medio de un pensamiento de la exposición proto-ética y de la relación de seres finitos corporeizados):

Nadie puede negar el sufrimiento, miedo o pánico, terror o susto que los humanos evidencian en algunos animales. La respuesta a la pregunta “¿pueden sufrir?” no genera dudas. De hecho, nunca ha dado lugar a dudas, pues precede a lo indubitable, es más viejo que ello. Tampoco hay duda, entonces, de la posibilidad de que demos lugar a la compasión, incluso si luego es incomprendida, reprimida o negada o tenida en

consideración. Ante lo *inegable* de esta respuesta (sí, sufren, como nosotros que sufrimos por ellos y con ellos), ante esta respuesta que precede a todas las otras preguntas, la problemática cambia de suelo y de base (Derrida 2002 396-397).

Entonces, en el nivel proto-ético, Derrida sugiere que los animales llevan consigo una fuerza potencialmente disruptiva, fuerza que nos afecta y desafía antes de alguna reflexión explícita, teórica o de algún debate que deberíamos tener sobre el estatus ético de los animales. Uno de los aspectos más provocativos de la aproximación de Derrida a la cuestión del animal, y que luego distingue su pensamiento del de Lévinas y de otros filósofos continentales de la ética, es que no limita la capacidad disruptiva del animal simplemente a su vulnerabilidad, a la susceptibilidad a las heridas y al sufrimiento. Aunque la vulnerabilidad sea, sin duda, un “escenario” ejemplar de disrupción, no se puede confundir esta forma de exposición con la totalidad de los modos de encuentros proto-éticos. Hay varias maneras en las que los animales deben interrumpirnos, cuestionar nuestras formas estandarizadas de pensar y llamarnos a la responsabilidad —y es la tarea del discurso de Derrida sobre la animalidad remarcar parcialmente estas maneras y buscar sus consecuencias para el pensamiento, el lenguaje, las instituciones y para la vida—.

¿Las post-humanidades?

El análisis precedente nos deja con una pregunta: ¿Cómo debe ser puesto a funcionar el pensamiento de Derrida sobre los animales en el contexto de nuestra discusión inicial acerca del futuro de las humanidades? Si seguimos a Derrida cuando sostiene que una de las principales tareas para el pensamiento hoy es atender a los Otros animales (y a otros no-humanos) con los que nos encontramos en relación, entonces, se hace inmediatamente claro que gran parte del trabajo que se lleva a cabo en las humanidades tendría que ser fundamentalmente transformado para que tenga en cuenta esta idea. ¿Qué pasaría con las

ciencias sociales si sus conceptos fundacionales del *socius* se expandieran para incluir a los animales y al mundo nohumano? ¿Qué pasaría con la miríada de campos sustentados en los estudios culturales si el binarismo naturaleza/cultura fuera repensado por líneas deconstructivas y si la naturaleza no-humana fuera considerada central para la constitución de lo que se denomina con el nombre de cultura humana? ¿Cómo deberían campos como los estudios *queer*, los estudios de la mujer y los estudios étnicos ser transformados si se abrieran a las cuestiones que son lanzadas por Derrida y por otros teóricos y activistas que están trabajando en el campo de los estudios animales?

Aunque el mismo Derrida no ofrece respuestas concretas a dichas cuestiones, no hay duda de que es precisamente este tipo de encuentros críticos y disruptivos con asuntos relacionados con los animales y con otros seres no humanos lo que buscaba fomentar.² Pero en vez de cerrar esta pregunta abierta acerca de los posibles impactos de la cuestión del animal para las Humanidades, me gustaría explorar un poco más ese cuestionamiento crítico a las Humanidades y cerrar con una breve discusión acerca de cómo el pensamiento de Derrida sobre los animales debe ser aplicado en mi disciplina “de base” que es la filosofía.

La filosofía contemporánea (de ambas, las variedades denominadas analítica y continental) se caracteriza por algunas de las más persistentes y firmes formas imaginables del antropocentrismo; la condición de Derrida como filósofo cualificado sin duda le hizo especialmente sensible a los dogmas antropocéntricos de la disciplina. En muy pocos campos de las Humanidades se desestima activamente plantear preguntas acerca de seres nohumanos. Sin embargo, en la filosofía, esta negativa activa a considerar los fundamentos antropocéntricos de la disciplina se mantiene como dominante y ampliamente extendida. Uno de los pocos lugares en los cuales este tipo de antropocentrismo es interrogado al menos parcialmente es en la ética (gracias al trabajo de filósofos analíticos como Peter Singer y Tom Regan). Y crecientemente, gracias a las

² Por supuesto, en años recientes este tipo de discurso crítico animal y el de los estudios de los animales ha detonado en las humanidades y en las ciencias sociales, gracias al influyente trabajo hecho por una amplia variedad de académicos como Donna Haraway, Cary Wolfe y muchos otros, tantos que no se alcanza a hacer la lista aquí.

intervenciones de Derrida (y de un puñado de otros filósofos continentales), el interrogante por los animales y por la animalidad está ahora siendo tomado en serio en debates recientes de la filosofía continental.

Abrumadoramente, sin embargo, los principales campos de indagación filosófica (tal y como la filosofía política, la filosofía de la mente, la epistemología, la ontología/metafísica) han evitado la confrontación directa con la cuestión del animal y han continuado enfocándose en cuestiones que son exclusivas de y motivadas solamente por preocupaciones por el ser humano, el conocimiento humano, las perspectivas humanas y el bienestar humano. Consecuentemente, si la filosofía tuviera que tomar la pregunta deconstructiva sobre lo humano seriamente, requeriría y constituiría una revolución en el pensamiento, los conceptos y la práctica filosófica. Por ejemplo: cuando formula preguntas sobre filosofía ética y política, sería necesario preguntarse acerca del bienestar y el estatus no sólo de los seres humanos sino también de los animales y otros seres nohumanos en la constitución de la *polis*. Al plantear preguntas en filosofía de la mente, sería necesario cuestionar la preocupación chauvinista por la inteligencia y la consciencia humana y aprender a colocar al animal, a otras mentes e inteligencias no-humanas en el mismo plano de importancia teórica y práctica. Al plantear preguntas epistemológicas, sería necesario pensar en otras formas nohumanas de conocer, otros mundos, otras perspectivas que aquellas consideradas humanas por antonomasia. En la ontología y la metafísica, los seres y las relaciones que se toman como las más básicas para la realidad tendrían que derivarse no sólo de la correlación mente/mundo sino incluir correlaciones y relaciones con lo animal y lo no-humano de todo tipo. También puede darse el caso de que estos campos filosóficos principales se disuelvan a sí mismos o sean reconstituidos en diferentes direcciones para que la perspectiva humana sea desplazada del centro del análisis filosófico.

A pesar de los dogmas antropocéntricos de la investigación y de los programas filosóficos dominantes, este trabajo está empezando ahora a ponerse en marcha, tanto dentro como fuera de la disciplina. Tendencias similares pueden encontrarse en disciplinas relacionadas y entre los diferentes teóricos trabajando en los estudios animales y en otros grupos relacionados con el pensamiento posthumanista. Estos desarrollos recientes sugieren que el pensamiento no antropocéntrico contemporáneo *ya está* en marcha dentro

de un espacio que ha sido parcialmente delimitado y abierto por los escritos de Derrida sobre los animales y sobre el mundo-más que-humano. En otras palabras, el tipo de revolución en el pensamiento, los conceptos y la práctica que acabamos de mencionar ya está en marcha en la filosofía y en disciplinas asociadas. Aunque gran parte de este trabajo no antropocéntrico tiene lugar en las humanidades, no hay garantía de que vaya a permanecer allí o de que dejará a las humanidades intactas. De muchas maneras, este campo emergente de trabajo crítico y deconstructivo está pidiéndole a las humanidades que se repiensen desde sus principios, que reconsideren sus conceptos fundacionales, y que replanteen la pregunta por el significado de “lo humano”. En este sentido, la pregunta por el animal, tal y como ha sido planteada por Derrida, además del trabajo que ha inspirado, no sólo nos pide que planteemos el futuro de las humanidades, sino que también nos invita a pensar si las humanidades en su configuración actual tendrían un futuro.

Traducido por: Carlos Mario Fisgativa e Ysis Vélez Vélez

Referencias

Derrida, Jacques. “The Future of the Profession or the University without Condition (thanks to the ‘Humanities,’ what *could take place* tomorrow)”. *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, edited by Tom Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Derrida, Jacques y Roudinesco, Elisabeth. *For what Tomorrow... A Dialogue*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

Freud, Sigmund. “A Difficulty in the Path to Psychoanalysis”. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1955.

Derrida, Jacques. *Glas*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1990.

Matthew Calarco

Derrida, Jacques. "Violence and Metaphysics," in *Writing and Difference* Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Jacques Derrida "The Animal That Therefore I am (More to Follow)". *Critical Inquiry* 28 (2002): 369–418.

Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York: Harper Collins, 2002.