



PENSAR EL SER EN FUGA: HORIZONTES DE UNA ONTOLOGÍA DINÁMICA

GERSON AUGUSTO ALFONSO SÁNCHEZ*

doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.sfod

RESUMEN

Este artículo ensaya una primera formulación de la categoría *ontología dinámica* como alternativa a la clausura de la metafísica de la presencia. A partir de la deconstrucción derridiana y su diálogo con Heidegger, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Butler y Spivak, se desarrolla una reflexión estructurada en cuatro momentos. El primero plantea los fundamentos teóricos y filosóficos de una ontología no esencialista. El segundo examina la dislocación del ser desde la crítica al antropocentrismo y el concepto de *animot* en Derrida. El tercero aborda las ontologías “menores” a través de la performatividad de género en Butler y la imposibilidad de representación del sujeto subalterno en Spivak. El cuarto ofrece una reflexión final sobre las implicaciones ontológico-políticas de este enfoque. En conjunto, estas secciones delinean un horizonte en el que el ser ya no puede pensarse desde categorías fijas, sino como una red de diferencias, desplazamientos y aperturas.

Palabras clave: deconstrucción; diferencia; performatividad de género; subalternidad; antropocentrismo

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: alfonso.s.gerson@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Alfonso Sánchez, G. A. (2025). Pensar el ser en fuga: horizontes de una ontología dinámica. *Universitas Philosophica*, 42(85), 215-242. ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.sfod



THINKING THE FUGITIVE BEING: HORIZONS OF A DYNAMIC ONTOLOGY

ABSTRACT

This article presents an initial formulation of the category of dynamic ontology as an alternative to the closure of the metaphysics of presence. Drawing from Derridean deconstruction and its dialogue with Heidegger, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Butler, and Spivak, the text unfolds in four interconnected parts. The first lays the theoretical groundwork for a non-essentialist ontology. The second explores the dislocation of being through the critique of anthropocentrism and Derrida's concept of *animot*. The third addresses "minor ontologies" by examining gender performativity in Butler and the unrepresentability of the subaltern subject in Spivak. The fourth reflects on the ontological and political implications of such a perspective. Taken together, these sections outline a horizon where being is no longer grounded in stable categories, but emerges through a network of difference, displacement, and openness.

Keywords: deconstruction; difference; gender performativity; subalternity; anthropocentrism

1. Preámbulo a una ontología dinámica

PENSAR EL SER HOY exige interrumpir los modos tradicionales en que ha sido comprendido, fijado y normado dentro de la historia de la filosofía. Este trabajo es un primer intento por delinear la noción de *ontología dinámica*, no como un nuevo sistema, sino como un horizonte de apertura que surge a partir del desmontaje de las categorías ontológicas heredadas. Lejos de una propuesta concluyente, se ensaya una interrogación persistente: ¿qué significa pensar el ser más allá de la clausura metafísica?, ¿cómo sostener una diferencia sin que esta se convierta nuevamente en fundamento?

Partiendo de la deconstrucción derridiana y de su diálogo con autores como Heidegger, Nietzsche, Butler y Spivak, se examinan tres formas del ser en su inestabilidad: la crítica al antropocentrismo, la performatividad del género y la imposibilidad de representación del sujeto subalterno. Estos desplazamientos no son presentados como categorías exhaustivas ni como modelos teóricos acabados, sino como aperturas que tensionan el pensamiento ontológico desde sus márgenes. Cada uno de ellos permite vislumbrar las paradojas, los límites y las posibilidades de un pensamiento del ser que asume la diferencia como su principio estructurante, sin caer en nuevas formas de clausura conceptual.

Pensar el ser en fuga, en este sentido, implica sostener la inquietud ontológica como un ejercicio dinámico, donde el lenguaje, la escritura y la política no son exteriores a la ontología, sino dimensiones constitutivas de su transformación.

La metafísica occidental ha operado históricamente bajo una lógica de clausura que pretende fijar el ser dentro de estructuras categoriales rígidas. La disputa con la ontología aristotélica, a la luz de la crítica derridiana a las *Categorías* (Derrida, 1994, p. 225; Aristóteles, *Cat.*), muestra que la clasificación del ser no es un ejercicio neutral, sino un mecanismo que impone jerarquías y regula la inteligibilidad de lo existente. Al establecer categorías que delimitan lo pensable y lo impensable, la metafísica no solo estructura el ser, sino que también excluye aquello que desborda sus parámetros ontológicos.

La deconstrucción derridiana interrumpe esta tradición al desestabilizar la noción de una presencia originaria, y revelar que el ser no puede concebirse como una esencia fija, sino como un juego de diferencias móviles. Sin embargo, la desestructuración de la metafísica del ser no surge *ex nihilo*. Heidegger (2009),

al situar el *Dasein* en la temporalidad, y Nietzsche (2016), al formular el *eterno retorno* como una negación de toda sustancialidad, establecen antecedentes fundamentales para la fractura de la ontología clásica. En Derrida (1994, p. 98), esta disolución se radicaliza, en continuidad y a la vez en desplazamiento respecto de la tematización heideggeriana de la diferencia ontológica: la diferencia deja de ser un accidente dentro de la estructura del ser, para convertirse en su condición constitutiva¹.

La ontología dinámica se inscribe en esta línea de problematización, pero no como una simple extensión de la deconstrucción, sino como un horizonte conceptual que permite pensar el ser en su multiplicidad constitutiva sin recurrir a esquemas normativos que lo fijen. Aquí, su formulación se ha puesto en juego a través de tres horizontes-aperturas que emergen del cuestionamiento derridiano: la crítica al antropocentrismo en Derrida (2008), la performatividad del género en Butler (2007) y la imposibilidad de representación en Spivak (1998). Cada una de estas problemáticas evidencia cómo el ser no es una estructura cerrada, sino un espacio de significación en disputa, donde las diferencias resisten toda reducción a categorías preestablecidas.

En lo que sigue, estos tres ámbitos no se presentan como ejemplos empíricos que ilustren una teoría ya concluida, sino como horizontes-apertura en los que la propia dinámica del ser se configura y se deja pensar. Estos tres horizontes no agotan las posibilidades de la ontología dinámica: operan más bien como campos paradigmáticos dentro de una multiplicidad más amplia de configuraciones ontológicas aún por explorar. No son “ejemplos” en sentido representacional,

1 Esta comprensión de la diferencia como rasgo estructural del ser ya está trabajada en Heidegger. En “De la esencia del fundamento” (Heidegger, 1968, p. 15), la diferencia entre ser y ente –la diferencia ontológica– aparece como condición de posibilidad de toda verdad y se articula con la trascendencia del *Dasein*, anticipada como fundamento de esa diferencia. Más adelante, en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, la relación entre verdad, fundamento y ser se replantea desde el acontecimiento (*Ereignis*). En el apartado 189, “El ser-ahí” el fundamento se piensa en el eje fundamento/abismo e infundamento, y se afirma la referencia originaria entre fundamento y verdad concebida como “aclarante ocultación” (Heidegger, 2003, pp. 251-252). En el apartado 228 “La esencia de la verdad es la no-verdad” se define la verdad como el juego de desocultamiento y ocultamiento propio del ser-evento (Heidegger, 2003, p. 286). Sobre este trasfondo heideggeriano, Derrida (2023) desplaza la diferencia hacia la lógica de la escritura y de la *différance*, acentuando su función constitutiva en toda configuración ontológica.

sino ámbitos en los que se hace visible el despliegue de la dinámica del ser en tensiones concretas –entre humano y animal, entre norma de género y performatividad, entre representación y subalternidad–.

Pensar el ser en términos de dinámica implica no solo reconocer su inestabilidad constitutiva, sino asumir el desafío de sostener esa inestabilidad como principio estructurante del pensamiento filosófico, evitando nuevas formas de clausura metafísica.

Según Kates (2005), es importante reiterar que la deconstrucción no se presenta como un punto final ni como una nueva doctrina, sino más bien como una metodología crítica y un proceso continuo de interrogación. Para Kates (2005), la deconstrucción implica una puesta en duda radical y constante de los fundamentos y las estructuras del pensamiento filosófico tradicional. Sin embargo, esta duda no es nihilista; por el contrario, busca exponer las tensiones internas y las jerarquías inestables que sostienen tales sistemas.

En este sentido, la deconstrucción puede entenderse como una revisión profunda y una expansión de la fenomenología trascendental husseriana, en tanto Derrida (2023) amplía la reflexión sobre la conciencia y la constitución del significado más allá de los límites establecidos por Husserl (2002), particularmente, en lo que concierne al lenguaje y la escritura. Al reconocer su primacía en la constitución del sentido, se desafía la tradicional preeminencia del habla y la presencia, en la filosofía occidental, poniendo de relieve el papel de la escritura en la configuración del pensamiento.

Asimismo, la deconstrucción expone las operaciones de poder y las exclusiones inherentes a los sistemas conceptuales, mostrando cómo ciertas nociones se privilegian a expensas de otras y establecen jerarquías que moldean nuestro modo de pensar. En este proceso, se hace visible un movimiento dinámico de “reversión” y “reinscripción”: primero, se invierten las jerarquías conceptuales tradicionales, como la relación entre escritura y habla, y, luego, el término previamente subordinado es reinscrito en un nuevo contexto, transformando su significado y función. Este gesto no se reduce a una inversión mecánica, sino que abre el pensamiento a nuevas configuraciones del sentido y evita la repetición de estructuras binarias.

Desde este marco, la deconstrucción también implica una responsabilidad ineludible hacia la tradición filosófica: aunque cuestiona sus bases, no pretende

abandonar la herencia del pensamiento occidental, sino mantenerla viva mediante un compromiso crítico que la transforme y la interpele continuamente. En última instancia, para Kates (2005), el “destino” al que nos lleva la deconstrucción no es la construcción de un nuevo sistema de verdad, sino el desarrollo de una conciencia más aguda de las presuposiciones que informan nuestro pensamiento y lenguaje. Nos sitúa en un estado de interrogación permanente, y nos impulsa a revisar las categorías y los marcos conceptuales que damos por sentados.

Desde esta perspectiva, comprender la evolución del pensamiento de Derrida –en particular su diálogo con Husserl– resulta decisivo para captar el sentido y el alcance de la deconstrucción en esta lectura. La apertura hacia la diferencia, el desplazamiento de las categorías estables y la imposibilidad de fijar un significado absoluto configuran un horizonte filosófico en el que el pensamiento nunca encuentra un punto de cierre definitivo, sino que se reinscribe una y otra vez en un movimiento inacabado de transformación y cuestionamiento.

Por otra parte, Stocker (2006) interpreta la deconstrucción como el intento de Derrida de pensar las consecuencias de una posición no metafísica: “Derrida intenta pensar cuáles son las consecuencias de una posición no metafísica. La deconstrucción significa situarse en los límites de la metafísica, que nunca puede ser simplemente abolida” (p. 184)². Así, la deconstrucción no aparece como abolición total de la metafísica, sino como un estar constante en sus límites, exponiendo sus contradicciones internas y la inestabilidad de sus fundamentos. No se trata de ofrecer una alternativa definitiva, sino de cuestionar, desplazar y desestabilizar las jerarquías y oposiciones binarias fijas que caracterizan el pensamiento metafísico.

Para Stocker (2006), la deconstrucción es un movimiento inevitable del pensamiento que surge de la propia forma en que estructuramos la experiencia; una “solicitud”³ que sacude las estructuras, las muestra y, finalmente, las hace

2 “*Derrida is attempting to think through what the consequences are of a non-metaphysical position. Deconstruction means being at the limits of metaphysics, which can never simply be abolished.*” (Todas las traducciones de textos no disponibles en español son propias).

3 Stocker utiliza el término *solicitation* para designar un movimiento de sacudida/perturbación de estructuras y jerarquías conceptuales (no una “solicitud” en sentido ordinario). En el texto se traduce como “solicitud” para conservar ese matiz de desestabilización.

colapsar. No consiste simplemente en pasar de un concepto a otro, sino en trastocar y desplazar el orden conceptual y el orden no conceptual con el que se articula. En lugar de buscar una presencia pura o un centro fijo, la deconstrucción se orienta hacia el juego de las diferencias (*différance*), la iterabilidad y la contextualidad de los signos, reconociendo la ausencia inherente en toda presencia. La deconstrucción también pone de relieve el juego que la metafísica intenta limitar.

Por esta razón, en este artículo se subraya que la deconstrucción no es una superación definitiva de la metafísica, sino una posición limítrofe: una tensión constante con ella que reconoce su persistencia inevitable en el pensamiento y el lenguaje. Finalmente, a partir de un recorrido por algunas de las ideas expuestas por Derrida (2017) en *El tiempo de una tesis*, procuraré orientar esta reflexión, abriendo la posibilidad de pensar la ontología en términos dinámicos y sensibles a la diferencia.

2. La dislocación del ser

HABLAR DE UNA ONTOLOGÍA DINÁMICA implica desplazar la concepción tradicional del ser como entidad fija y autosuficiente para pensarla como un proceso en constante transformación. No se trata de añadirle un nuevo atributo, sino de cuestionar la pretensión de una identidad plena y estable. Desde la deconstrucción derridiana, el ser no se concibe como lo que “es” de una vez y para siempre, sino como lo que acontece en el juego de las diferencias, en la huella y en la iterabilidad de los signos. El ser se piensa, entonces, desde su propia inestabilidad: no como esencia cerrada, sino como una trama de relaciones que se configuran en el tiempo, en el devenir y en la alteridad.

En este punto resuena la escena “De la visión y el enigma”, en la tercera parte de *Así habló Zarathustra*, donde Nietzsche figura el tiempo como el cruce de dos caminos que se prolongan hacia atrás y hacia adelante como “dos eternidades”, y pone en boca del enano la afirmación: “Toda verdad es curva. El tiempo mismo es un círculo” (Nietzsche, 2016, p. 167)⁴. El devenir no se entiende, entonces,

4 En la tercera parte de *Así habló Zarathustra*, en “De la visión y el enigma”, Nietzsche figura el devenir mediante la escena del portón “Instante”. Zarathustra describe dos caminos eternos que se encuentran en un punto: “Mira ese portón, enano [...] El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’” (Nietzsche, 2016, p. 167). El pensamiento del eterno retorno no se formula aquí como ley física, sino como prueba existencial: “Todas las cosas que puedan suceder, ¿no habrán sucedido ya

como un cambio lineal, sino como la reiteración intensiva de las posibilidades del ser en un tiempo que se repliega sobre sí. Este enfoque supone una ruptura con la metafísica clásica, en la que el ser ha sido definido en términos de permanencia, identidad y presencia plena.

Si la deconstrucción derridiana representa un punto de inflexión en la filosofía contemporánea, es porque su gesto crítico no se limita a disolver los marcos heredados, sino que abre el pensamiento a una multiplicidad de posibilidades aún por explorar. En este sentido, el horizonte que aquí se perfila no es una clausura ni una síntesis final, sino una prolongación del desplazamiento ontológico que la deconstrucción inaugura. Al cuestionar la estabilidad del ser y mostrar que la presencia nunca es plena, Derrida (2023) no solo desmonta la metafísica de la presencia, sino que abre la pregunta por las condiciones de existencia en su incesante devenir.

De ahí que la ontología dinámica que se propone aquí no sea un sistema cerrado, sino una forma de pensar el ser en su inestabilidad constitutiva. Su fuerza radica precisamente en su capacidad para desbordar los límites impuestos por las estructuras fijas del pensamiento, permitiendo el surgimiento de nuevas interrogaciones.

Es en este marco que ciertos desplazamientos adquieren especial relevancia, no como categorías definitivas, sino como ejemplos de esta apertura que la deconstrucción posibilita. La negación del antropocentrismo en Derrida (2008), la performatividad del género en Butler (2007) y la imposibilidad de representación del sujeto subalterno en Spivak (1998) son algunas expresiones de estos horizontes en movimiento. No constituyen los únicos caminos ni agotan la amplitud del problema, pero sí permiten advertir cómo la deconstrucción conduce a un replanteamiento radical de lo que entendemos por ser, por identidad y por sujeto.

Desde esta perspectiva, lo que se abre no es un nuevo campo de estudio, sino una transformación del modo en que concebimos la existencia. La primera de estas aperturas se manifiesta en la crítica derridiana al antropocentrismo,

y habrán sido hechas y habrán transcurrido ya una vez?" (Nietzsche, 2016, p. 167). El ser aparece así como repetición del devenir, donde cada instante debe ser afirmado como si estuviera destinado a volver innumerables veces. Esta figura del retorno refuerza la idea de una ontología sin fundamento estable, en la que lo decisivo no es la permanencia de una esencia, sino la disposición a habitar un tiempo circular de transformaciones incesantes, en afinidad con la ontología dinámica que desarrolla este artículo (Nietzsche, 2016, pp. 165-168).

particularmente en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Derrida, 2008), donde el autor no solo desmantela la distinción metafísica entre humano y animal, sino que muestra cómo esta separación ha sido un pilar central en la historia del pensamiento occidental. Desde Aristóteles hasta Heidegger, la filosofía ha construido al ser humano como aquel que posee logos, razón y discurso, mientras que el animal ha sido relegado a la inmediatez de la vida biológica, despojado de toda significación. Esta distinción no es meramente descriptiva, sino constitutiva de la propia metafísica del ser: el lenguaje no solo nombra la diferencia entre humano y animal, sino que la produce y la fija dentro de un sistema que naturaliza la exclusión.

Así, Derrida introduce el concepto de *carnofalogocentrismo*, neologismo que condensa la tríada de exclusiones sobre la que se erige la metafísica occidental: la primacía de la carne (carno), el dominio de lo masculino (falo) y la soberanía del *logos* (logocentrismo). Bajo este régimen discursivo, el ser humano se ha definido como el sujeto racional y masculino que domina el lenguaje y la existencia, mientras que el animal queda reducido a una presencia muda, a un “ser” sin palabra y sin mundo. Derrida muestra que esta operación no es neutral, sino parte de una estructura de poder que regula quién es reconocido como sujeto. Como afirma: “para denominar esta escena sacrificial he hablado en otros lugares –como de un solo fenómeno y de una sola ley, de un solo predominio– de un carnofalogocentrismo” (Derrida, 2008, p. 125).

La crítica derridiana no se reduce a denunciar éticamente la violencia contra los animales; cuestiona la estructura misma del ser y el lenguaje. En este punto adquiere relevancia la célebre pregunta de Jeremy Bentham –“¿pueden sufrir?”– (Bentham, 1789, citado en Derrida, 2008, p. 10 [prefacio]), que Derrida retoma y desarrolla como eje para desafiar las bases de la racionalidad antropocéntrica (Derrida, 2008, p. 43). No se trata únicamente de reconocer el sufrimiento animal como un problema ético, sino de cuestionar qué marcos conceptuales han permitido que este sufrimiento sea invisible.

La exclusión del animal del ámbito de la palabra no es simplemente una constatación de su supuesta carencia de lenguaje, sino una estrategia mediante la cual la filosofía ha justificado su marginalización dentro del pensamiento. Derrida muestra que esta exclusión no es natural, sino una construcción histórica que ha vinculado el lenguaje con el poder y establece una jerarquía en la que solo el

humano es reconocido como sujeto de discurso. La cuestión, entonces, no es si el animal posee lenguaje en los términos tradicionales de la metafísica occidental, sino más bien qué condiciones han determinado que la palabra sea el criterio para decidir quién puede “ser” considerado dentro del orden del ser y quién queda relegado a la exterioridad ontológica.

Para subvertir esta exclusión, Derrida (2008) introduce el concepto de *animot*, un término que, juega con la palabra francesa *animaux* ('animales') y *mot* ('palabra'). Con esta estrategia, desmantela la idea de “el animal” como categoría homogénea, tal como ha sido presentada en la tradición filosófica, y propone en su lugar una pluralidad de existencias singulares, cada una con su propio modo de ser. El animal no es un concepto estable o una entidad uniforme, es una multiplicidad irreductible de diferencias que socavan la posibilidad de una distinción clara entre humano y no humano.

Este cuestionamiento lleva a Derrida a replantear críticamente la noción heideggeriana del *Dasein*. Mientras Heidegger (2007) sostiene que solo el humano tiene la capacidad de interrogarse por el ser, diferenciándolo del animal, al que describe como “pobre en mundo” (*weltarm*) (Heidegger, 2007, pp. 370-371, citado en Derrida, 2008, p. 169), Derrida problematiza esta distinción al mostrar que no se trata de una descripción ontológica neutral, sino de una estructura de exclusión. Según su análisis, la determinación previa de quién puede o no formular la pregunta por el ser responde a una tradición metafísica que ha relegado sistemáticamente al animal fuera del ámbito de lo pensable. Derrida revela que esta demarcación forma parte de una jerarquía que condiciona qué entidades pueden ser reconocidas dentro del horizonte filosófico y cuáles quedan al margen.

Además, el autor sitúa esta cuestión dentro de una genealogía más amplia del pensamiento occidental, donde la distinción *humano-animal* se articula a partir del privilegio del *logos*. En la *Política*, Aristóteles sostiene que “el hombre es el único animal que tiene palabra” y que la palabra sirve para manifestar “lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto” (Aristóteles, *Pol.*, I 2, 1253a).

Con ello, la comunidad política se reserva para quienes participan de ese discernimiento discursivo, mientras que los demás vivientes son remitidos al ámbito de la mera sensación y del simple intercambio de voces. La diferencia entre humano y animal se inscribe así, desde muy temprano, como una diferencia en el acceso a la palabra y, por tanto, a la justicia.

En la modernidad, Descartes radicaliza esta escisión al interpretar a los animales como mecanismos. Como resume Manuel García Morente (2010) en su introducción a *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, “así los animales son puros autómatas, máquinas maravillosamente ensambladas, pero carentes en absoluto de todo lo que de cerca o de lejos pueda llamarse espíritu” (p. 26). La animalidad queda reducida a la *res extensa*, sin pensamiento ni interioridad propia, mientras que el hombre concentra en exclusiva la *res cogitans*.

Kant, por su parte, delimita explícitamente el círculo de los sujetos morales. En *La metafísica de las costumbres* sostiene que, juzgando según la mera razón, el hombre “no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia sí o hacia otro)”; que en nuestra experiencia “no conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre”; y que todo presunto deber hacia otros seres “es sencillamente un deber hacia sí mismo” (Kant, 2008, §16, 6:442–443, pp. 308-309). Así, solo la persona humana puede ser sujeto y destinatario de obligación, mientras que los demás seres –incluidos los animales– quedan fuera del ámbito de la dignidad y de la autonomía moral, relegados al dominio de los medios.

Esta exclusión se refuerza en las *Lecciones de ética*, donde Kant (1988) afirma que los deberes “para con los animales” solamente valen “indirectamente”, en la medida en que con ellos “promovemos [...] nuestros deberes hacia la humanidad” (pp. 289-290). El trato al animal importa porque forma o corrompe la disposición moral del sujeto humano, pero nunca porque el animal sea considerado un fin en sí. De este modo, la tradición kantiana consolida la jerarquía antropocéntrica: únicamente el hombre es sujeto moral pleno, mientras que el animal queda reducido al ámbito de la necesidad natural y a la mera utilización.

Derrida (2023) muestra que esta estructura discursiva no es neutral, sino que ha operado históricamente para definir lo humano a partir de lo que excluye, fijando una frontera rígida que niega agencia y alteridad al animal. En el primer capítulo en *De la gramatología*, “El fin del libro y el comienzo de la escritura”, evidencia que esta frontera se sostiene en un privilegio del *logos* hablante, que relega la escritura a un lugar derivado y técnico. Cuando la escritura se piensa como “significante del significante”, el propio lenguaje aparece como un tejido de remisiones diferenciales en el que “no hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje” (Derrida, 2023, p. 12).

En ese mismo gesto, Derrida lee a Nietzsche⁵ como aquel que, al radicalizar los conceptos de interpretación, perspectiva y evaluación, “libera el significante de su dependencia o de su derivación en relación con el *logos* y al concepto de verdad” (Derrida, 2023, p. 26). La escritura nietzscheana no se somete “originariamente al *logos* y a la verdad”, sino que pone en juego una pluralidad de estilos y signos que desbaratan la idea de un sentido último único (Derrida, 2023, pp. 26-27). Desde esta articulación, el privilegio de la palabra humana deja de ser un dato natural y se muestra como efecto de una organización histórica de los signos que produce la oposición entre un sujeto racional y los vivientes privados de palabra.

Ahora bien, esta reinscripción de la escritura no se limita a describir un cambio de técnicas, sino que desestabiliza el eje de la metafísica de la presencia. Derrida, en *De la gramatología* (2023), recuerda que “el privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la economía” (p. 13). El “sistema del oírse-hablar” funciona como matriz de una ontología centrada en la presencia del sujeto que se confirma en su propia voz. Al mostrar que este privilegio responde a una economía determinada de la escritura, y no a una esencia intemporal del habla, Derrida abre la posibilidad de pensar el ser no como presencia autosuficiente del sujeto humano, sino como configuración siempre inestable de huellas y diferencias. En este punto se juega la pertinencia de una ontología dinámica: el ser deja de identificarse con la forma fija del sujeto racional que se oye hablar, y se concibe como un campo móvil de inscripciones que nunca se clausura.

Esta concepción de la escritura se articula con la reflexión derridiana sobre la ausencia y la huella. En *La escritura y la diferencia*, Derrida (1989) afirma: “sólo la ausencia pura –no la ausencia de esto o aquello, sino la ausencia de todo, en la que se anuncia toda presencia– puede inspirar, dicho de otra manera, *trabajar*,

5 En § 341, de *La gaya ciencia*, Nietzsche (2014) formula el experimento de “El peso más grave”, en el que un demonio nos confronta con la idea de que “esta vida, tal como la vives ahora [...], tendrás que vivirla una vez más e incontables veces más” (p. 857). El *eterno retorno* no describe una repetición mecánica de lo mismo, sino una repetición que es una prueba para saber si es posible afirmar la vida como *devenir* sin recurrir a un más allá metafísico que la justifique. En este sentido, la exigencia de consentir a la repetición de cada detalle de la existencia resuena con la crítica derridiana al origen estable: tanto Nietzsche como Derrida desfondan la categoría de fundamento y obligan a pensar el ser como juego reiterativo de diferencias, antes que como presencia fija.

y después hacer trabajar” (p. 17). El origen del sentido ya no coincide con la presencia plena de un sujeto, sino con un espaciamiento que antecede y desborda toda identidad constituida. Desde este trasfondo, la distinción humano-animal aparece como una construcción metafísica que pretende apropiarse de la presencia y de la palabra, dejando fuera del ámbito ontológico y ético aquellas formas de vida cuya huella no se ajusta al modelo del *logos*. Una ontología dinámica, en diálogo con Derrida, debe asumir este descentramiento: el ser se articula en la multiplicidad de las huellas y no en la autosuficiencia de un único modo humano de presencia.

La relevancia de esta crítica para la ontología dinámica es clara. Si, como muestra Derrida, el ser no puede pensarse como una sustancia fija, sino como un entramado de huellas y diferencias en constante movimiento, entonces la distinción humano-animal tampoco puede entenderse como una separación estable, sino como una frontera porosa, siempre en tensión. La deconstrucción no se limita a afirmar la inestabilidad del ser: pone al descubierto cómo esa inestabilidad ha sido históricamente gestionada mediante exclusiones específicas, entre ellas la del animal. La pregunta que Derrida deja abierta es si es posible pensar una ontología que no dependa de tales exclusiones; una ontología verdaderamente dinámica que no se funde sobre la negación de lo otro, sino sobre el reconocimiento de la alteridad como condición de sentido.

Siguiendo esta línea, en su artículo “Derrida’s Strange Animal”, McCullough (2011) analiza la profunda deconstrucción que Derrida efectúa en torno a esta temática. A partir de una experiencia aparentemente trivial, su encuentro con la mirada de un gato mientras está desnudo, Derrida despliega una reflexión filosófica que cuestiona la construcción de la identidad humana en relación con “el animal”. McCullough enfatiza cómo este episodio desencadena una serie de preguntas sobre la otredad, el lenguaje, la vergüenza y la violencia estructural contra los animales.

Uno de los elementos centrales en el análisis de McCullough (2011) es la ambigüedad del título del ensayo de Derrida, *L’animal que donc je suis*, que puede significar tanto “el animal que por lo tanto soy” como “el animal que por lo tanto sigo”. Esta doble lectura desestabiliza la distinción tradicional entre humanos y animales, y cuestiona si realmente podemos definirnos sin referencia al otro viviente. A través de esta estrategia lingüística, Derrida (2008) expone

la arbitrariedad del término “el animal”, que en su generalización borra la diversidad de especies y convierte una multiplicidad irreductible en una categoría impuesta desde el lenguaje humano.

McCullough (2011) subraya que la mirada del gato en el texto de Derrida no es simplemente una anécdota personal, sino un punto de inflexión filosófico. Derrida no solo se ve mirado, sino que se percata de verse siendo mirado, lo que provoca en él una sensación de vergüenza. Esta vergüenza, sin embargo, no proviene del animal en sí, sino de las construcciones culturales y lingüísticas que han definido históricamente la humanidad en oposición a lo animal. En este contexto, Derrida (2008) observa que la vestimenta y la desnudez no son estados naturales, sino efectos de la tecnicidad humana: “el vestido responde a una técnica. Tendríamos, pues, que pensar juntos, como un mismo ‘tema’, el pudor y la técnica” (p. 19).

Otro aspecto clave de la lectura de McCullough (2011) es la crítica al antropocentrismo y a la unilateralidad del discurso sobre “el animal”. Derrida muestra que los humanos han creado un discurso en el que se reconocen como los únicos dotados de voz y razón, mientras que relegan a los animales al silencio. Según McCullough (2011):

Derrida deja al descubierto un establecimiento antropocéntrico en el que todo cuanto creemos saber sobre “el animal”, por la intervención del *animot*, ha terminado por eclipsar todo aquello que, con ansiedad, no sabemos cómo empezar a considerar y que, además, rehusamos considerar cuando quedamos atrapados en esa consideración: vernos siendo vistos —aunque solo sea químicamente— por un viviente alogológico” (McCullough, 2011, p. 58)⁶.

Este señalamiento pone en evidencia la existencia de un establecimiento antropocéntrico que Derrida deconstruye. Se revela así una crítica fundamental a la primacía del ser humano y a la imposición lingüística que define al animal desde la carencia, impidiendo reconocer sus modos de expresión y subjetividad.

6 “*Derrida exposes an anthropocentric establishment in which everything we think we know about ‘the animal’ by intervention of the animot has been allowed to eclipse all that we anxiously do not know how to begin to regard, and moreover refuse to regard when being caught in that regard: seeing ourselves being seen—if only chimerically—by an alogological living being.*”

El neologismo *animot* no funciona como una mera ocurrencia, sino como la estrategia en que Derrida hace visible que la expresión englobante “el animal” homogeneiza una multiplicidad de vidas heterogéneas y las somete a un mismo régimen de nominación. Al quebrar esa unidad, el término deja al descubierto el uso del lenguaje como dispositivo de dominio sobre lo viviente.

Además, McCullough (2011) subraya que Derrida describe cómo “las formas tradicionales de explotación de los animales y de la energía animal han dado paso a nuevas ‘técnicas de intervención sobre su objeto,’ es decir, el animal vivo” (p. 56)⁷, aludiendo a los dispositivos contemporáneos de cría intensiva, industrialización cárnica y manipulación del genoma. Sin embargo, la autora también advierte que Derrida “omite mencionar los efectos de la invasión del hábitat, la contaminación, la caza furtiva, el cambio climático y otros factores sobre las poblaciones silvestres” (McCullough, 2011, p. 56)⁸. Esta anotación no opera como crítica demoledora, sino como invitación a ampliar la reflexión derridiana hacia las violencias ecológicas más difusas que afectan a los animales fuera de los dispositivos industriales.

Finalmente, McCullough (2011) interpreta el ensayo de Derrida como una invitación a la deconstrucción. Estar “avergonzado y desnudo” ante la mirada del otro animal implica una transformación que desestabiliza nuestra autocomprendión como humanos y obliga a repensar nuestra relación con la vida en su conjunto. Derrida no solo cuestiona la frontera entre humano y animal, sino que sugiere que esta distinción ha sido sostenida por una narrativa de autopreservación y dominio. La deconstrucción, en este sentido, no se limita a desmontar estructuras de pensamiento: abre la posibilidad de una relación más compasiva y ética con lo otro viviente.

En síntesis, el análisis de McCullough (2011) resalta cómo la deconstrucción derrideana nos confronta con los límites de nuestra concepción antropocéntrica del mundo. Al desestabilizar la categoría de “el animal” y exponernos a la otredad radical de los vivientes, Derrida nos obliga a reconocer nuestra vulnerabilidad

7 “*traditional forms of exploitation of animals and animal energy have given way to new ‘techniques of intervention into their object,’ that is, the living animal.*”

8 “[Derrida] omits to mention the effects of habitat encroachment, pollution, poaching, climate change, and more on wild populations.”

compartida. La deconstrucción se convierte así en una herramienta filosófica que no solo desmantela oposiciones tradicionales, sino que abre caminos hacia una relación más justa y reflexiva con todas las formas de vida. A partir de esta apertura, el artículo desplaza el foco hacia la performatividad del género como un segundo horizonte de la ontología dinámica.

Si la deconstrucción derridiana ha mostrado que el ser no es entidad fija, sino estructura en desplazamiento continuo, Judith Butler retoma este gesto y lo desplaza al campo del sexo y el género, abriendo una segunda vía para pensar la ontología dinámica. En el prefacio de *El género en disputa*, Butler (2007) reconoce que:

originalmente, la pista para entender la performatividad del género me la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo de “Ante la ley”, de Kafka. En esa historia, quien espera a la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y atribuye cierta fuerza a esa ley (Butler, 2007, p. 17).

A partir de esa lectura, Butler (2007) muestra que la anticipación de una esencia interior de género produce el fenómeno que pretende descubrir: la expectativa de un “núcleo” estable genera, performativamente, aquello que se presenta como previo al acto. La performatividad no consiste en un acto único, sino en una repetición ritual cuyo efecto deriva de la naturalización de gestos, hábitos y estilos corporales en una “duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 2007, p. 17). El género deja de entenderse como propiedad sustancial del sujeto y se concibe como efecto de actos reiterativos regulados por normas.

Esta crítica se profundiza cuando Butler cuestiona también la distinción clásica entre sexo y género, mostrando que el propio “sexo” biológico no es un dato natural prediscursivo, sino una categoría ya producida por construcciones normativas que lo hacen inteligible (Butler, 2007). De este modo, la ontología dinámica debe inscribir en su centro la operación de estas normas que producen cuerpos, identidades y diferencias. Lo que parecía cuestión del ser se reconoce, entonces, atravesado por la pregunta por quién puede llegar a contar como sujeto legible, audible y digno de ser tenido en cuenta.

3. Ontologías menores: entre cuerpos, lenguajes y silencios

SI LA CRÍTICA DERRIDIANA AL ANTROPOCENTRISMO cuestionaba la frontera ontológica entre lo humano y lo no humano, abriendo una primera fisura en la metafísica de la presencia, otras exclusiones no menos estructurales emergen en torno al cuerpo, el lenguaje y la representación. Estas exclusiones no afectan únicamente la distinción entre especies, sino también las formas en que los sujetos son marcados, reconocidos o silenciados dentro de los regímenes de inteligibilidad dominantes.

Pensar el ser desde estas zonas de tensión requiere asumir lo que podríamos llamar ontologías menores: configuraciones de la existencia que, lejos de inscribirse en una sustancia estable o en un fundamento ontológico previo, se constituyen en la precariedad, en la iteración y en la diferencia. En este marco, los trabajos de Judith Butler (2007) y Gayatri Spivak (1998) prolongan y complejizan la “possible herencia” deconstructiva de Derrida, situando la crítica en el cruce entre cuerpos, normas y estructuras de poder. En sus planteamientos, el ser no se despliega desde la afirmación de una esencia, sino desde su continua inscripción y reinscripción en relaciones históricas, discursivas y materiales.

Butler (2007) expone que existe una expectativa cultural de que el género actúe como si expresara una esencia interior del sujeto, cuando en realidad esa expectativa es la que produce la ilusión de coherencia. En sus palabras:

es posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa. [...] La performatividad del género gira en torno a esta metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma (2007, p. 17).

Aquí, Butler desmantela la idea de que el género tenga un fundamento ontológico previo, lo que se alinea con la crítica derridiana a la metafísica de la presencia. Así como Derrida muestra que el significado nunca está dado de antemano y siempre se diferencia en su iterabilidad (la repetición con diferencia propia de la *différance*), Butler sostiene que la identidad de género no existe antes de su actuación, sino que se constituye performativamente en el acto mismo de

su expresión. No hay un “ser” auténtico detrás del género, sino una estructura discursiva que impone normas y expectativas sobre los cuerpos.

Sin embargo, la crítica de Butler se extiende más allá del género y alcanza al propio concepto de sexo. Desde una perspectiva foucaultiana, Butler (2007) argumenta que el sexo no puede entenderse como una realidad biológica independiente del discurso, sino como un producto normativo. No hay acceso inmediato a un sexo “puro” previo a su inscripción en un sistema de significación: la materialidad del cuerpo es ya una construcción dentro de un régimen epistemológico que define qué cuerpos son inteligibles y cuáles quedan fuera del marco de reconocimiento. De este modo, la diferencia entre sexo y género no puede sostenerse como una dicotomía estable, pues ambas categorías están atravesadas por matrices normativas que las constituyen como tales. Esta afirmación radicaliza la deconstrucción derridiana al mostrar que no solo la identidad de género, sino también el cuerpo, es un efecto discursivo y regulador.

Desde esta perspectiva, la performatividad del género es inseparable de la iterabilidad⁹ derridiana. Butler adopta la noción de que todo acto performativo debe repetirse dentro de un marco normativo para producir efectos de

⁹ *Iterabilidad* es un concepto derridiano que combina repetición (iteración) y diferencia (alterabilidad) (Derrida, 2022). Butler (2007) lo aplica al género para mostrar que la identidad no es una esencia fija, sino un acto repetido dentro de normas socioculturales. Sin embargo, cada repetición nunca es idéntica a la anterior, lo que permite desviaciones y transformaciones. Por ejemplo, aprendemos a “ser” hombres o mujeres repitiendo gestos, formas de vestir o maneras de hablar, pero en cada repetición pueden surgir variaciones que desestabilizan esas normas. En otro registro filosófico, Deleuze aborda la repetición desde una ontología afirmativa de la diferencia. En *Diferencia y repetición* no parte de una crítica al logocentrismo, sino de la tentativa de pensar un ser que no se funda en identidades previas, sino en series de singularidades y variaciones. Por eso insiste en que: “La repetición no es la generalidad. La repetición debe distinguirse de la generalidad de varias maneras [...] Existe una diferencia de naturaleza entre la repetición y la semejanza, una diferencia incluso extrema” (Deleuze, 2002, p. 21). En lugar de considerar la repetición como copia de lo mismo, Deleuze la entiende como producción de novedad: cada repetición distribuye de otro modo las diferencias y engendra nuevas configuraciones de lo real. Esta convergencia ha sido subrayada por Jean-Luc Nancy (2008), quien, retomando un epígrafe de François Zourabichvili, afirma que “la diferencia se repite diferenciándose, y sin embargo no se repite jamás en forma idéntica [...] la diferencia vuelve en cada una de las diferencias; cada diferencia es, por lo tanto, todas las otras, salvo su diferencia” (Nancy, 2008, p. 251). De esta manera en estos tres marcos, puede pensarse que la iterabilidad derridiana, la repetición deleuziana y esta lectura nancyana impiden que la identidad funcione como fundamento estable, obligando a concebirla como resultado siempre precario del juego entre repetición y diferencia.

identidad, pero en esa misma repetición se abre la posibilidad de subversión. La identidad de género, al igual que el significado en Derrida, nunca coincide plenamente consigo misma: su estructura depende de la repetición, pero esa repetición puede desviarla, desestabilizarla y transformarla. Este punto es crucial para comprender la dimensión política de la performatividad: si el género es un efecto de la repetición normativa, entonces los actos que lo consolidan también pueden ser utilizados para desplazarlo y resignificarlo. De esta forma, Butler (2007) no solo describe cómo opera el género, sino que muestra la posibilidad de su transformación, evidenciando que los cuerpos e identidades pueden desafiar y reconfigurar las normas que los producen.

En este sentido, la ontología dinámica encuentra en Butler un punto de apoyo fundamental. Si dicha ontología busca pensar el ser no como esencia fija, sino como un campo de posibilidades en constante transformación, entonces la performatividad del género se convierte en un ejemplo paradigmático de esta lógica. El género no es una entidad dada, sino una práctica en devenir, una construcción que se sostiene en la repetición, pero que nunca se cierra completamente sobre sí. En este sentido, la ontología dinámica dialoga con la deconstrucción y se nutre de la teoría performativa de Butler para mostrar cómo el ser, al igual que la identidad de género, es un proceso en continua resignificación.

La tercera apertura que se propone como horizonte es la que se despliega a partir de la crítica poscolonial de Gayatri Spivak (1998), donde la pregunta por el ser y la representación adquiere una dimensión política fundamental. Si la deconstrucción derridiana ha dicho que el significado y la identidad nunca están fijos, sino que dependen de un sistema de diferencias y exclusiones, Spivak traslada este cuestionamiento al ámbito del colonialismo y la violencia epistémica, mostrando que no todas las voces tienen el mismo acceso a la producción del sentido. La cuestión no es simplemente si el *sujeto subalterno* puede hablar, sino si existe un espacio dentro del orden discursivo hegemónico donde su voz pueda ser reconocida sin ser absorbida, distorsionada o silenciada por las estructuras de poder.

En este contexto, la subalternidad no se define solo por la opresión económica o política, sino por una exclusión estructural del régimen de significación. Spivak (2011) argumenta que el conocimiento occidental ha marginado a ciertos sujetos produciendo activamente sus condiciones de exclusión mediante

lo que denomina violencia epistémica: el conjunto de discursos, instituciones y prácticas que regulan qué formas de saber son legítimas y cuáles son descartadas como irracionales, primitivas o inexistentes. La posición subalterna no solo carece de agencia dentro de estos marcos, sino que, cuando intenta inscribirse en ellos, su voz es reformulada según las categorías del poder hegemonicó. Su discurso nunca puede aparecer en su propia forma, sino siempre mediado por estructuras que lo redefinen y lo capturan.

Spivak (1998) plantea esta cuestión en su influyente artículo “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, donde analiza los límites de la representación y la posibilidad de enunciación de los sujetos históricamente marginados. En este texto, formula una pregunta decisiva:

¿Puede realmente hablar el individuo subalterno haciendo emerger su voz desde la otra orilla, inmerso en la división internacional del trabajo promovida en la sociedad capitalista, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de una legislación imperialista y de un programa educativo que viene a complementar un texto más temprano? (p. 15).

La pregunta revela un punto clave: el silencio de *la subalterna* no es ausencia de palabras, sino el efecto de un sistema que impide que su enunciación tenga efectos de significado dentro del discurso dominante. La estructura colonial no solo niega a los subalternos un lugar en la historia, sino que, incluso cuando se les “representa”, esta representación sigue siendo una producción del aparato discursivo occidental, reproduciendo así la misma lógica de dominación. La apropiación de sus voces opera bajo la ilusión de darles visibilidad dentro del discurso hegemonicó, cuando en realidad lo que hace es reinscribirlas dentro de los términos del poder, neutralizando su potencial disruptivo.

El ejemplo del suicidio de Bhuvaneswari Bhaduri que reconstruye Spivak (1998) en su ensayo es clave para comprender este límite. Bhuvaneswari, joven revolucionaria bengalí, recibió la orden de ejecutar una acción militante; al no poder realizarla, decide suicidarse para no traicionar la disciplina del movimiento. Consciente de que el suicidio de una mujer joven solía leerse como “deshonra sexual”, Spivak subraya que Bhuvaneswari esperó a quitarse la vida en un momento en que resultara evidente que no estaba embarazada, buscando inscribir su acto en el registro político y no en el de la moral sexual. A pesar de ello, la

lectura dominante reinscribe su muerte dentro de la narrativa patriarcal del suicidio femenino por vergüenza, borrando la inteligibilidad revolucionaria de su gesto. Este desajuste entre la intención de Bhuvaneswari y las interpretaciones que recibe su gesto muestra, en la lectura de Spivak (1998, p. 43), cómo ciertos cuerpos quedan estructuralmente excluidos de la posibilidad de significar políticamente, incluso cuando se arriesgan hasta la muerte. Ontológicamente, esto implica que el ser de esos sujetos no llega a configurarse como presencia reconocible en el campo de la significación dominante: su existencia se mantiene en un umbral inestable, expuesta a ser traducida y neutralizada por matrices coloniales y patriarcales que deciden qué cuenta como acto, qué como ruido y qué como mero fracaso¹⁰. En “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, Spivak (1998) muestra esta captura del sentido con el caso de Bhuvaneswari Bhaduri: su suicidio no fue un acto impulsivo, sino un gesto calculado que buscaba inscribirse en un horizonte político; incluso el detalle de la menstruación pretendía desactivar la lectura convencional de un suicidio “por vergüenza” o por motivos sexuales. Sin embargo, el discurso dominante reabsorbe el acto, lo reinterpreta como “vergüenza femenina” y lo devuelve al régimen moral-sexual que borra su intención. El resultado no es solo una mala interpretación, sino la imposibilidad estructural de fijar el sentido del acto subalterno sin que sea reinscrito por la gramática patriarcal de la representación: el gesto queda neutralizado justamente allí donde quería significar (Spivak, 1998, pp. 42-44).

Desde la perspectiva derridiana, el análisis de Spivak (1998) pone en evidencia los límites de la deconstrucción. Si Derrida nos mostró que el significado nunca está presente en sí mismo, sino que se desplaza en un sistema de diferencias, Spivak nos advierte que no todos los sujetos tienen idéntico acceso a este juego de desplazamientos. La *diférance*, como proceso de significación abierta, no funciona de manera equitativa para todos los sujetos, pues existen estructuras de poder que determinan quién puede entrar en el “juego del significado” y quién queda fuera de él. En este sentido, “la subalterna” no solo está definida por su exclusión ontológica, sino también por una exclusión semiótica y política:

10 Para el desarrollo del caso de Bhuvaneswari Bhaduri, véase Spivak, 1998, pp. 42-44.

su voz no solo es diferida, sino estructuralmente inaudible dentro del régimen epistemológico colonial.

Este punto introduce una tensión fundamental para la ontología dinámica desarrollada en esta investigación. Si dicha ontología implica un ser en constante transformación y abierto a múltiples posibilidades, Spivak nos obliga a preguntarnos: ¿para quién está realmente abierta esta transformación? No todas las existencias acceden del mismo modo a la movilidad ontológica; algunas permanecen atrapadas en estructuras que restringen su capacidad de significar y de “ser” reconocidas dentro del orden del discurso. Una ontología verdaderamente dinámica no puede limitarse a concebir el ser como campo de diferencias en expansión, sino que debe confrontar las asimetrías estructurales que regulan quién puede habitar ese espacio de posibilidad y quién permanece confinado en el margen de lo inteligible. De esta manera, el análisis de Spivak amplía la crítica derriadiana e introduce un reto crucial para cualquier proyecto que busque pensar la ontología fuera de estructuras fijas: si el ser es inestable y abierto, también lo es la capacidad de ciertos sujetos para acceder a esa inestabilidad. La pregunta ya no es solo qué significa ser, sino qué condiciones hacen posible que ciertos sujetos sean reconocidos dentro del horizonte del ser mientras otros permanecen excluidos.

Pensar el ser más allá de la metafísica de la presencia exige una dislocación de sus estructuras tradicionales, un movimiento que no es simplemente negativo ni dialéctico, sino que opera desde dentro del lenguaje y de las instituciones del saber. La ontología occidental ha pretendido fijar el ser en términos de presencia, identidad y estabilidad, articulándolo mediante un discurso logocéntrico que otorga autoridad trascendental al significado. Este discurso se legitima en sistemas institucionales que funcionan como maquinaria de poder, asegurando la continuidad de una estructura que excluye la diferencia y la alteridad. Pero no se trata de una mera crítica al logocentrismo, sino de un acontecimiento que expone su inestabilidad constitutiva.

La deconstrucción, en este sentido, no es una operación instrumentalizable ni un método aplicable de manera uniforme, sino la irrupción de una diferencia que desajusta la estructura desde sus propios márgenes. No hay un acto deliberado de deconstruir, porque la deconstrucción opera allí donde la estructura misma se fractura: el sentido se desestabiliza desde dentro de sus condiciones de posibilidad. Esta fractura no solo afecta el lenguaje, sino la concepción misma

del ser, impidiendo su clausura en una identidad estable. El ser no es una presencia fija, sino red de diferencias que lo reinscriben continuamente y lo desplazan de cualquier centro ontológico.

Este desplazamiento se manifiesta en la imposibilidad de definir la deconstrucción de manera unívoca. La dificultad de traducir este concepto, más allá de ser un simple problema terminológico, como lo expuso Derrida (2017) en “Carta a un amigo japonés”, parte de *El tiempo de una tesis*, es una manifestación de que el sentido nunca es plenamente recuperable en una presencia absoluta. En “Firma, acontecimiento, contexto”¹¹, Derrida (2022) radicaliza este punto al mostrar que la marca escrita solamente funciona si puede ser citada y desplazada más allá de cualquier aquí y ahora, de modo que ningún contexto puede clausurar definitivamente su sentido: “no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicitad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía” (Derrida, 2022, p. 362). Todo significado queda atrapado en una cadena de sustituciones que lo alejan de cualquier origen puro. Así, “la palabra ‘deconstrucción’, al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar ‘contexto’” (Derrida, 2017, p. 27). El ser, pensado desde esta perspectiva, no es una entidad cerrada ni autoevidente. Es un proceso en constante iteración. La escritura misma se convierte en el espacio donde esta inestabilidad se hace evidente: no hay una transparencia del lenguaje que garantice el acceso directo al ser, sino una mediación infinita en la que toda identidad se construye sobre su propia diferencia.

La distinción entre literatura y filosofía se ve también dislocada por este movimiento, pues la escritura no es un simple medio para la expresión de un pensamiento preexistente, sino un espacio donde el sentido se genera y se dispersa

11 En “Firma, acontecimiento, contexto”, Derrida define la *iterabilidad* como la posibilidad de que toda marca se desprenda de su origen: “Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general” (Derrida, 2022, p. 359). Desde esta perspectiva, no hay acto de escritura ni de habla que no esté ya atravesado por esa posibilidad de repetición y descontextualización, de modo que el sentido nunca puede fijarse en una presencia originaria, sino que se juega en una red abierta de reinscripciones contextuales: justamente el punto en el que la ontología dinámica del ser en fuga encuentra en Derrida su apoyo más radical.

en direcciones múltiples. Ciertas operaciones poéticas permiten pensar aquello que la teoría filosófica de la escritura tiende a ignorar o prohibir. La inscripción del ser en la escritura no remite a presencia ni a ausencia, sino a una singularidad que escapa a la lógica binaria de la oposición dialéctica. Más allá del lenguaje y del signo, lo que está en juego no es una disputa entre voz y escritura, sino la desarticulación de una jerarquía que ha organizado la historia del pensamiento occidental.

Esta desarticulación puede ponerse en diálogo con la preocupación foucaultiana¹² por los “discursos de verdad”: las formas históricas de saber-poder deciden qué modos de escritura y qué formas de vida resultan inteligibles y cuáles permanecen en los márgenes de lo pensable. En este sentido, la ontología tradicional sirve para pensar el ser y para gobernarlo: ha funcionado como marco normativo desde el cual se define qué modos de existencia son posibles, cuáles quedan excluidos y qué formas de subjetividad resultan legítimas.

Al poner en crisis las categorías estables del pensamiento, la deconstrucción desestabiliza las estructuras filosóficas heredadas e interfiere con los dispositivos que las sostienen. Abre así un espacio donde el pensamiento puede interrumpir su propio régimen de enunciación. La política del ser, entonces, no se juega únicamente en el plano conceptual, sino en la configuración de los saberes, las instituciones y las prácticas que delimitan lo pensable. Pensar el ser como dinámica de resonancias, huellas y diferencias no es únicamente un gesto epistemológico, sino una forma de resistencia ante la clausura que imponen los dispositivos ontológicos del poder.

En esta perspectiva, el problema del ser se vuelve indisoluble del problema de la escritura: si el sentido nunca se da en una presencia plena, sino siempre

12 En el curso del 14 de enero de 1976, incluido en la *Microfísica del poder*, Foucault analiza el triángulo poder-derecho-verdad y formula la noción de una “política de la verdad”. Allí sostiene: “No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, y a partir de esta pareja” (Foucault, 1979, p. 140). Esta tesis no describe simplemente un contexto sociológico, sino que indica que toda ontología está ya atravesada por regímenes históricos de verdad que deciden qué formas de vida pueden aparecer como inteligibles y cuáles quedan excluidas. En este sentido, la ontología dinámica desarrollada aquí podría prolongarse, en futuras investigaciones, hacia una analítica foucaultiana de los dispositivos de saber-poder, articulando las intuiciones de Derrida, Butler y Spivak con una genealogía de los modos en que el “ser” se deja –o no se deja– reconocer dentro de un determinado orden de verdad.

diferida, el ser tampoco puede concebirse como origen estable. El acontecimiento filosófico no revela una esencia en su pureza, vuelve visible la grieta que desplaza al ser de su supuesto centro. En esa dislocación, el pensamiento ya no se sostiene en un suelo firme, sino que se inscribe en un movimiento de apertura y transformación. La ontología, lejos de ser un sistema cerrado, deviene campo de fuerzas en el que el “ser” solamente puede pensarse en su diferencia: en la imposibilidad misma de fijarlo en una presencia total.

4. La implicación de la ontología dinámica

PENSAR EL SER EN FUGA es renunciar a las categorías clásicas del pensamiento ontológico y arriesgarse a habitar el campo inestable de lo que aún no ha sido plenamente articulado. Lo que este texto ha buscado trazar no es una alternativa sistemática a la metafísica ni un nuevo fundamento teórico, sino el contorno móvil de una inquietud: aquella que emerge cuando el ser ya no puede sostenerse en la lógica de la presencia, la identidad o la plenitud. Una ontología dinámica no reemplaza un sistema por otro, sino que abre la posibilidad de pensar el ser como diferencia en acto, como proceso de inscripción que nunca se clausura.

Su implicación más radical es simultáneamente ontológica y política. Ontológica, porque exige repensar la existencia no desde la sustancia ni desde el ser-en-sí, sino desde la relacionalidad, la iterabilidad y la exposición a la alteridad. Política, porque confronta los regímenes de inteligibilidad que han estructurado históricamente qué formas de vida pueden ser reconocidas, nombradas o legitimadas dentro de un orden simbólico. En este sentido, lo ontológico ya no puede desligarse de lo epistémico ni de lo institucional: el ser también se juega en los marcos normativos que delimitan lo pensable, lo visible y lo decible.

La ontología dinámica no se postula como una teoría acabada, sino como una práctica de pensamiento que insiste en permanecer en el borde, en el límite, en el pliegue donde el sentido se escapa de toda captura. A través de Derrida, Butler y Spivak, así como de sus intersecciones con Nietzsche, Heidegger, Foucault y Deleuze, este trabajo ha intentado señalar tres aperturas del ser: la dislocación del antropocentrismo, la crítica a las identidades de género como efectos performativos y la imposibilidad de representación del sujeto subalterno. Estas

fracturas no son síntomas de crisis filosóficas, sino indicios ejemplificantes de una transformación profunda en la forma en que pensamos la existencia.

La ontología dinámica, además de ser una categoría teórica, es también un gesto ético y político que exige responsabilidad frente a la diferencia: diferencia de cuerpos, de lenguajes, de temporalidades, de experiencias que han sido históricamente borradas o disueltas por la maquinaria de la metafísica. Aceptar esta ontología implica también aceptar que el pensamiento del ser no puede alcanzar una totalidad, que siempre habrá restos, silencios y huellas que resisten toda pretensión de clausura.

En este horizonte, el ser deja de ser lo que garantiza la coherencia del mundo, para volverse aquello que lo interrumpe, lo desestabiliza, lo expone a su afuera. El ser no es una esencia que se revela: es una huella que se desplaza, una diferencia que insiste sin agotarse. La ontología dinámica no busca fijar esta diferencia, sino sostener su movimiento, su repetición inestable, su potencia de apertura.

Por eso, más que una conclusión, esta sección es una invitación a pensar el ser desde la fuga, no como pérdida, sino como posibilidad; no como ausencia, sino como despliegue de lo otro que habita todo decir. Una ontología dinámica no ofrece garantías, pero ofrece, quizás, lo más necesario: un espacio donde el pensamiento pueda volver a preguntarse por aquello que aún no ha podido nombrar sin clausurarlo. Habitar esa pregunta, con toda su “incomodidad”, es quizá una de las tareas filosóficas más urgentes de nuestro tiempo.

Referencias

- Aristóteles. (1988a). Categorías. En *Categorías, Tópicos, sobre las refutaciones sofísticas (Órganon I)*. (M. Candel Sanmartín, trad.) (pp. 23-77). Gredos.
- Aristóteles. (1988b). *Política* (M. García Valdés, trad., introd. y notas). Gredos.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (M.ª A. Muñoz, trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. (P. Engel, trad.). J. Mortiz / Siglo XXI.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver, Trad.). Editorial Anthropos.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, trad.). Cátedra.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.

- Derrida, J. (2017). La deconstrucción como cifra de la indecidibilidad. En: *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales* (pp. 7-47). Editorial Anthropos.
- Derrida, J. (2022). Firma, acontecimiento, contexto. En: *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-369). Cátedra.
- Derrida, J. (2023). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método / Meditaciones metafísicas* (M. García Morente, trad. y ed.). Austral.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder* (J. Varela y F. Álvarez-Uría, eds. y trads.). Ediciones de La Piqueta.
- Heidegger, M. (1968). *Ser, verdad y fundamento. Ensayos*. (E. García Belsunce, trad.). Monte Ávila Editores.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (D. V. Picotti C., trad.). Biblos / Almagesto.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (A. Serrano de Haro, trad.). Trotta.
- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética* (R. R. Aramayo, introd. y notas; R. R. Aramayo & C. Roldán Panadero, trad.). Crítica.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, trad.; A. Cortina Orts, est. prelim. y notas). Tecnos.
- Kates, J. (2005). *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*. Northwestern University Press.
- McCullough, L. (2011). Derrida's Strange Animal. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 11(3), 53-58.
- Nancy, J.-L. (2008). Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida. En M. B. Cragnolini (comp.), *Por amor a Derrida* (pp. 251-264). Ediciones La Cebra.
- Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia. En *Obras completas. Volumen III: Obras de madurez I* (J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal, trads.) (pp. 705-895). Tecnos. (Obra original publicada en 1882).
- Nietzsche, F. (2016). Así habló Zarathustra. En *Obras completas. Volumen IV: Escritos de madurez II y complementos a la edición* (D. Sánchez Meca, ed.; J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J. B. Llinares, A. Martín Navarro y D. Sánchez Meca, trads.) (pp. 65-278). Tecnos.

- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (J. Amícola, trad.).
Orbis Tertius, 3(6), 175-235.
- Stocker, B. (2006). *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*. Routledge.