



**Universidad del
Rosario**

“Más allá de la metafísica de la presencia: Derrida y la apertura del ser”

Autor

Gerson Augusto Alfonso Sánchez

**Trabajo presentado como requisito para optar por el
título de *Magíster en Filosofía***

Director de tesis

Leonardo Ordóñez Díaz

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá, D.C.-

Colombia

2025.

Agradecimientos:

Agradezco a mi compañera de vida, Angela Echeverría, por inconmensurables años de lealtad en mis anhelos filosóficos y musicales. Tu vida es mi inspiración total indefinible para nunca ceder en mis letras y huellas. Quiero poder devolverte algo que te condense de alegría y paz en los tiempos del “oso panda”.

Por rebasar los límites del “animot”: Zeus, Apolo, Coco, Cronos, Nube y Menphis. Por no ser humanos y enseñarme tantos misterios aún incomprendidos que me motivan a vivir las complejidades.

A mis maestros en esta gran época filosófica: Leonardo Ordoñez por tan elocuente guía; por tan gigantesca humildad de conocimiento destinada a mi impronta. A mi maestra Amalia Boyer por creer tanto en mis capacidades filosóficas y por ilustrar desde su vasto conocimiento, un fragmento a mi ventana del asombro. Al profe-Decano Carlos Miguel Gómez por compartir saberes espirituales filosóficos trascendentes más allá de la academia y por reconocer mis capacidades filo-musicales en cada uno de mis pasos por el claustro. Por supuesto al profesor Adolfo Chaparro Amaya por inspirarme con su saber y mostrarme la disrupción derridiana para mi vida.

Finalmente a mis padres Álvaro Alfonso y Stella Sánchez T. por enseñarme el preciado lenguaje abstracto y no definido del amor. Por siempre estar ahí. A mis hermanas Pao y Natha por su nobleza para mi vida.

Gracias a ti filosofía por darme el valor para enfrentar las estructuras del terror que me han cohabitado.

Esta tesis la terminé de escribir en el tiempo en que fui despedido laboralmente sin justa causa y en un gran silencio estructural planeado de un Colegio en la ciudad de Bogotá. Serví como profesor y dejé parte de mi humanidad durante 10 años allí. Defender el ejercicio filosófico de la tiranía del poder mediocre del egocentrismo institucional que no sobra deconstruir; nos ha costado hambre y otras angustias de la vida simple a mi familia multiespecie: paradójicamente fue una gran motivación para abrazar a la filosofía más fuerte que nunca.

2025

Tabla de Contenido

“Más allá de la metafísica de la presencia: Derrida y la apertura del ser”	4
<i>Resumen:</i>	4
A. La crítica de Derrida a la metafísica de la presencia	7
B. El <i>Dasein</i> de Heidegger y el <i>eterno retorno</i> de Nietzsche como antecedentes de la deconstrucción derridiana	32
C. Hacia una ontología dinámica: entre-pliegues de la deconstrucción	53
<i>Conclusiones</i>	69
Bibliografía	76

Más allá de la metafísica de la presencia:

Derrida y la apertura del ser

por Gerson Augusto Alfonso Sánchez, Licenciado en Filosofía con énfasis en Teoría Política - Universidad “La Gran Colombia”

e-mail: gersonalfonso772@gmail.com

El ser no se fija ni se entrega, solo acontece en la diferencia y el desplazamiento. No es un fundamento ni una esencia, sino una huella en fuga, un umbral inestable donde el sentido jamás se clausura y siempre se escapa justo cuando creemos poseerlo. Pensar desde una ontología dinámica es asumir este devenir incesante, donde el ser no se captura, sino que se despliega sin final. ¡Y eso es filosofar! Gerson A.

Resumen:

Derrida, filósofo francés del siglo XX y creador de la deconstrucción, cuestiona la concepción de Aristóteles según la cual el *ser* era una entidad fija y definible mediante categorías estables. Para Derrida, esta perspectiva resulta limitada porque presupone una estructura cerrada y estática del *ser*, lo cual deja fuera la multiplicidad de significados, la naturaleza fluida del lenguaje y la existencia. Además, Derrida señala que las oposiciones binarias, como las que sustentan el sistema categorial aristotélico (*ser/no-ser*, *sustancia/accidente*), simplifican y jerarquizan conceptos, ocultando relaciones más complejas y dinámicas entre ellos. Argumenta que el lenguaje esencialista, incluso el propuesto por Aristóteles en las *Categorías*, no puede captar la totalidad del *ser*.

Derrida introduce el concepto de *suplemento* para evidenciar que el lenguaje no puede representar de forma totalizadora al *ser*, ya que este se constituye en un proceso de diferencias y desplazamientos que desestabilizan cualquier intento de fijarlo en categorías o definiciones

absolutas. Este *suplemento* no es una simple adición al lenguaje, sino un elemento inherente que expone un vacío en la estructura de la significación, resultado de las oposiciones binarias (*como presencia y ausencia*) que el *lenguaje* mismo produce y organiza. Así, el *suplemento* permite concebir el *ser*, no como una entidad fija, sino como un proceso en constante cambio. Sobre esta base, en el presente estudio veremos cómo Derrida explora el *ser* desde una perspectiva dinámica, que trasciende las limitaciones del lenguaje y abre nuevas posibilidades para comprender su naturaleza en los límites de su enunciación gramatical.

La relevancia contemporánea de esta investigación radica en su intento de proponer una relectura de la *deconstrucción derridiana* a más de medio siglo de su formulación, explorando cómo la pregunta por el *ser*, retomada críticamente en el pensamiento de Heidegger y Nietzsche, sigue teniendo vigencia en la reflexión filosófica actual. En este contexto, se examina cómo la *deconstrucción* permite abordar críticamente las estructuras ontológicas tradicionales que han sostenido el pensamiento occidental desde Aristóteles, particularmente su concepción *del ser como sustancia fija* expuesta en las *Categorías*. Al considerar el *ser* en términos de temporalidad, diferencia y devenir, este estudio contribuye a abrir un horizonte filosófico que enriquece los debates contemporáneos sobre la ontología y sus implicaciones en áreas como la filosofía del lenguaje, la ética y la teoría crítica, ofreciendo herramientas para comprender la experiencia humana en un mundo marcado por el cambio constante.

Palabras Clave: Derrida, metafísica de la presencia, suplemento, ser, lenguaje, gramática, deconstrucción, diferencia.

Abstract:

Derrida, a 20th-century French philosopher and the creator of deconstruction, challenges Aristotle's conception of being as a fixed entity, definable through stable categories. For Derrida, this perspective is limited because it presupposes a closed and static structure of being, excluding the multiplicity of meanings, the fluid nature of language, and

existence itself. Furthermore, Derrida points out that binary oppositions, such as those underpinning Aristotle's categorial system (being/non-being, substance/accident), oversimplify and hierarchize concepts, obscuring more complex and dynamic relationships between them. He argues that essentialist language, including that proposed by Aristotle in Categories, cannot fully grasp the totality of being.

Derrida introduces the concept of the supplement to demonstrate that language cannot comprehensively represent being, as being itself is constituted through a process of differences and displacements that destabilize any attempt to fix it within absolute categories or definitions. This supplement is not merely an addition to language but an inherent element that exposes a void in the structure of signification, resulting from the binary oppositions (such as presence and absence) that language itself produces and organizes. Thus, the supplement allows us to conceive of being not as a fixed entity but as a process in constant transformation. On this basis, this study examines how Derrida explores being from a dynamic perspective, one that transcends the limitations of language and opens new possibilities for understanding its nature at the boundaries of its grammatical enunciation.

The contemporary relevance of this research lies in its attempt to offer a rereading of Derridean deconstruction more than half a century after its formulation, exploring how the question of being critically revisited in the thought of Heidegger and Nietzsche remains pertinent in present day philosophical reflection. In this context, the study examines how deconstruction enables a critical engagement with the traditional ontological structures that have shaped Western thought since Aristotle, particularly his conception of being as a substance, as presented in Categories. By considering being in terms of temporality, difference, and becoming, this study contributes to opening a philosophical horizon that enriches contemporary debates on ontology and its implications in areas such as the philosophy of language, ethics, and critical theory, offering tools to better understand human experience in a world marked by constant change.

Keywords: *Derrida, Supplement, Being, Language, Grammar, Deconstruction, Difference.*

A. La crítica de Derrida a la metafísica de la presencia

El abordaje del *pensamiento deconstructivo* derridiano propuesto a continuación se organiza en torno a dos preguntas fundamentales, que no solo abren el análisis, sino que también permiten trazar un eje central para reflexionar sobre los aportes de Jacques Derrida en torno a las relaciones entre el lenguaje, el *ser* y su representación. La primera de ellas es: *¿cómo muestra el «suplemento» las limitaciones del lenguaje metafísico que intenta fijar el ser con categorías rígidas?* Este interrogante le abre la puerta al debate crítico que Derrida entabla con las *Categorías* de Aristóteles, quien establece el punto inicial de su ontología al concebir el *ser* como sustancia fija, portadora de características clasificables y abarcables mediante un sistema categorial limitado. Derrida cuestiona el hecho de que, mediante estructuras lingüísticas rígidas, Aristóteles intenta fijar significados absolutos, generando vacíos y tensiones que desbordan los límites de su propia postura. La segunda pregunta es: *¿qué perspectivas abre la comprensión del ser como un proceso dinámico y en transformación constante?* Mediante el rechazo del *logocentrismo* y la apertura propia del *espaciamiento*, el trabajo deconstructivo de Derrida evidencia que el *ser* excede ampliamente los marcos categoriales tradicionales, dando paso a una dinámica constante que no puede ser reducida a definiciones estáticas.

En el plano más general de su trabajo, Derrida propone una relectura de las formas tradicionales en que el *lenguaje* se relaciona con la noción del *ser*. En *Márgenes de la filosofía*, Derrida introduce el concepto de "suplemento de la cópula" para cuestionar la posibilidad misma de que el lenguaje represente y categorice al *ser*. En la lógica gramatical, la cópula "es" busca estabilizar el significado del *ser* al delimitarlo en estructuras lingüísticas. Derrida muestra que esta operación enfrenta los límites inherentes del lenguaje, revelando su incapacidad para fijar el *ser*. El *suplemento* no es un simple agregado, sino una evidencia de que el lenguaje opera mediante la "diseminación" constante del *ser*. Este concepto de Derrida pone de relieve el hecho de que los significados en el lenguaje nunca se fijan de manera definitiva, sino que se despliegan en una *red interminable* de diferencias y relaciones, sin alcanzar un centro o un significado pleno. Por ejemplo, la palabra "ser" no remite a una esencia fija o última, sino que genera múltiples interpretaciones según el contexto en que se

use, revelando así su naturaleza abierta y dinámica. Cualquier intento de definir el *ser* de una vez por todas mediante categorías lingüísticas se revela como una imposibilidad inherente.

Derrida afirma que la relación entre lo expresado y lo pensado revela una limitación esencial en la lengua. Como señala en “El suplemento de la cópula”: “Ha sido necesario recurrir, aunque fuera de manera provisional, a título de punto de partida que luego se podría criticar, a la diferencia o a la oposición entre lengua y pensamiento”. (p. 220). Esta *diferencia* entre lengua y pensamiento subraya la distancia insalvable entre lo que se quiere expresar y lo que se logra comunicar, cuestionando la idea de que el *lenguaje* pueda fijar o representar completamente el *ser*. Siguiendo a Benveniste, Derrida señala que reducir las categorías del pensamiento a las de la lengua implica una “pretensión abusiva”, pues presupone que la lengua puede acceder a una verdad absoluta. Derrida muestra que la noción de “categoría” empleada por Aristóteles busca sistematizar el *ser* al identificar la sustancia (*ousia*) como su fundamento “esencial”. Esta concepción, que configuró gran parte de la tradición filosófica occidental, permitió construir un lenguaje categorial rígido *basado en la idea de esencia*, pero al mismo tiempo, este enfoque termina negando la multiplicidad y el carácter dinámico del *ser*. Derrida escribe al respecto:

Reducir las categorías de pensamiento a categorías de lengua es afirmar que las pretensiones de una lengua al “pensamiento”, o sea a la verdad, a la universalidad, a lo ontológico son pretensiones abusivas. Pero resulta que la categoría de la categoría no es más que una puesta en forma sistemática de esa pretensión hacia fuera de la lengua, a la vez lengua y pensamiento, porque la lengua es interrogada en el lugar en que la significación “ser” se produce. (1989/2022, p. 222)

Este planteamiento expone cómo las categorías, lejos de fijar el *ser*, revelan tensiones inherentes al intento de sistematizarlo. En la filosofía de Aristóteles, las “categorías” buscan clasificar y ordenar el *ser* mediante una estructura rígida y estable, identificando la *ousia* como el fundamento último de los entes. Sin embargo, esta sistematización enfrenta una paradoja: al tratar de fijar el *ser* como algo definido y pleno, deja fuera su naturaleza múltiple y dinámica. Por ejemplo, al clasificar un ente como “sustancia” (como *ser humano* o *árbol*), las categorías intentan establecer una *definición esencial*, pero no logran captar los cambios,

relaciones y contextos que también constituyen a ese ente. De este modo, el intento de Aristóteles por sistematizar el *ser* genera tensiones entre la necesidad de fijar significados estables y la imposibilidad de abarcar completamente la complejidad del *ser* en contextos reales.

Aristóteles organiza la realidad en torno a la *ousia* como eje principal, pero Derrida cuestiona la posibilidad de un fundamento estable como ese para el *ser*. Según Aristóteles, la *ousia* se define como aquello que no se predica de otra cosa ni se encuentra en un sujeto. Las sustancias primeras, como un hombre o un caballo, existen como individuos únicos. Los atributos y cualidades dependen de estas “sustancias”, ya sea predicándose de ellas o hallándose en ellas. Además de las sustancias primeras, Aristóteles introduce las sustancias segundas, como las especies y los géneros, que permiten identificar y clasificar a las primeras. Al describir a un hombre, las sustancias segundas, como la especie “hombre”, permiten clasificar las primeras, aunque carecen de singularidad. Aristóteles organiza las demás categorías en torno a la *ousia*, incluyendo cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción y pasión, que explican magnitudes, atributos, vínculos, posiciones, tiempos, acciones y experiencias. Estas categorías dependen siempre de la *ousia* como su base, ya que sin ella no podrían existir ni predicarse. Por ejemplo, “corre” o “es blanco” solo tienen sentido si se predicán de una sustancia, como un *hombre* o un *caballo*. (*Categorías* 4-5, 33a10-42a15)

El concepto de *ousia*, al proponer una estabilidad que trasciende los cambios, se convierte en un ejemplo paradigmático de la pretensión de sistematizar la pluralidad del *ser*, lo cual Derrida pone en cuestión al desestabilizar la idea de un fundamento fijo, como “ser” blanco y luego negro, o estar sano y luego enfermo. A través de las *Categorías*, Aristóteles establece un sistema donde la *ousia* funciona como eje principal, en un intento de organizar la realidad en términos de una estructura jerárquica que Derrida desestabiliza al cuestionar la posibilidad de fijar el *ser* en tales términos.

Derrida señala que el *lenguaje* puede reducir el *ser* a categorías predicativas, pues estas asumen una plenitud ilusoria construida por el sistema lingüístico. El concepto de *suplemento* que introduce Derrida evidencia los vacíos y contradicciones del sistema aristotélico, desestabilizando su lógica de plenitud o de presencia plena de lo dado. Mientras

Aristóteles busca unificar el *ser* mediante una red de jerarquías categoriales, Derrida expone las tensiones y límites del lenguaje al intentar fijarlo.

En este sentido, Derrida entiende el *suplemento* como una herramienta para desafiar la estructura categorial, mostrando que su lógica depende de elementos que desbordan su sistema interno. El *suplemento* no completa las categorías del *ser*, sino que revela su falta inherente, mostrando la imposibilidad de “reducirlo” a un marco definitivo. Derrida subraya que el *lenguaje* no es neutro, sino una estructura que construye y restringe las formas de articular el *ser*. El “lenguaje” organiza el *ser*, pero lo limita al confinarlo a significados inestables. Autores como Trendelenburg y Brunschvicg señalaron que Aristóteles confundía el “universo del discurso” con el “universo de la razón”, proyectando las particularidades de la lengua griega como principios universales del pensamiento. Derrida amplía esta crítica al demostrar que no se trata solo de una influencia accidental, sino de una *dependencia* estructural: la *ousia*, presentada como sustancia primaria, requiere de categorías como la cualidad y la relación para adquirir sentido, lo que evidencia que el *ser* nunca estuvo completamente fijado. Así, Derrida muestra que el lenguaje no solo organiza el *ser*, sino que también expone las fisuras internas de cualquier sistema que intente clausurarlo. Esto ocurre porque el *lenguaje*, al intentar *fijar* significados, *siempre deja rastros* de lo que no puede nombrar o contener. Las categorías que buscan definir el *ser* no logran abarcar su complejidad total, ya que cada término y cada clasificación remiten a otros significados, creando una red de referencias que nunca se cierra por completo. En este sentido, el *suplemento* es la prueba de *que toda estructura necesita apoyarse en lo que, paradójicamente, desborda su propio marco* (Derrida, 1971/2022 p. 225-228). Por ejemplo, cuando definimos a una persona solo como “estudiante” o “filósofo”, esas categorías desde luego no logran capturar toda su identidad; siempre quedan aspectos fuera que exigen “ser” nombrados, mostrando que ninguna definición es completamente cerrada.

En Aristóteles, la ambivalencia del *ser* radica en la tensión entre la *sustancia* como núcleo esencial y su expresión como medio de manifestación, un punto que Derrida cuestiona. Desde la perspectiva del Estagirita, la *sustancia*, fundamento del *ser*, no se predica de otra cosa. No obstante, su “esencia” se conoce a través de los accidentes que se predicán de ella, como cantidad, cualidad o relación. Por ejemplo, dos perros particulares se distinguen

por características como tamaño, color de pelaje, ladrido o comportamiento (*accidentes*). En este sentido, el *ser*, en la concepción aristotélica, es ambivalente, pues depende de la *ousia* (sustancia) como base y de la expresión para articularse en el conocimiento y la diferenciación.

En las *Categorías*, Aristóteles afirma que:

5. Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman *entidades secundarias* las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; [...] de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás¹⁵. (*Categorías* 5, 34a10-30; 35a35-b2, 5)

Este enfoque gramatical clasifica el *ser* mediante una jerarquía de conceptos que busca representar la realidad de forma estable y completa. Las categorías buscan establecer los *modos del ser*, creando un marco conceptual cerrado con la *ousia* como entidad primaria de donde se derivan las demás y la cual organiza el marco estructural de lo que aspira a constituir la esencia del “ser” aristotélico.

Derrida, en cambio, aborda el “problema del ser” mediante la *deconstrucción* lingüística, entendida como una estrategia de lectura que no asume que el *ser* tenga una presencia plena o una definición última. En su lugar, Derrida muestra cómo el ser se encuentra mediado por las estructuras del lenguaje, que constantemente diferencian y desvían su significado, poniendo de manifiesto los límites del propio lenguaje. La *deconstrucción*, así, permite cuestionar las presuposiciones ontológicas heredadas de la tradición metafísica. El suplemento de la cópula muestra cómo el lenguaje, al apuntalar la definición aristotélica de *sustancia*, simultáneamente la construye y desestabiliza. Para Aristóteles, la *sustancia* no se predica de otra cosa ni depende de un sujeto, pero su definición depende del lenguaje, que utiliza las categorías para “fijar” su significado. Por ejemplo, al afirmar que “el hombre es un animal racional”, los predicados describen aspectos generales, pero dejan fuera elementos singulares como individualidad, experiencias o contexto, evidenciando las “limitaciones” del

enfoque categorial. El *ser* no puede fijarse completamente, ya que el lenguaje, al clasificar, reduce su complejidad y expone la falta inherente que revela el *suplemento*.

Derrida cuestiona si las estructuras lingüísticas pueden sostener significados absolutos o si, por el contrario, revelan vacíos que limitan la comprensión del “ser”. Aristóteles distingue entre “sustancias secundarias”, como *hombre o animal*, que representan la *esencia* de una sustancia primaria, y accidentes, como “blanco” o “grande”, que dependen de esta. Sin embargo, Derrida argumenta que ambos niveles de categorización dependen de *un lenguaje que fragmenta* más de lo que unifica. Por ejemplo, al denominar caballo como blanco, se delimita un atributo, pero no se abarca la complejidad dinámica de su *ser*. Estas categorías organizan el *ser* en un sistema conceptual que aparenta estabilidad y completitud, “pero en realidad” deja fuera aspectos singulares e inefables. Desde esta perspectiva, el *suplemento* evidencia que el *ser* desborda cualquier intento de clasificación categorial absoluta, pues el lenguaje, en su afán por estabilizar, revela sus propios límites.

La crítica de Derrida se extiende a la *lingüística* y la *gramatología*, señalando cómo estos campos de estudio se ocupan de estructuras de lenguaje y comunicación que no solo clasifican la realidad, sino que también delimitan nuestra percepción del *ser*. Esta reflexión conduce a la necesidad de examinar la relación entre la *ousia* y la *gramme* en el marco de “El suplemento de la cópula”. La distinción entre el *ser* como categoría gramatical y el *ser* como categoría léxica es central en el análisis de Derrida. Como cópula, el “ser” conecta un sujeto con un predicado, estableciendo relaciones de identidad o predicación. En “el hombre es racional”, el “es” no tiene significado propio; solo actúa como enlace formal entre los términos. Esta función es universal y está presente incluso en lenguas que carecen de un verbo “ser” explícito. En lenguas sin verbo “ser” explícito, la conexión se expresa mediante recursos como pausas, construcciones sintácticas o morfemas implícitos. En este sentido, el “ser” gramatical no describe ni agrega contenido a lo que tradicionalmente se entiende como *ser*, sino que organiza las relaciones entre los términos.

Por otro lado, el *ser* como categoría léxica se asocia a significados específicos, comparables a verbos como “existir”, “permanecer” o “crecer”. Como categoría léxica, el “ser” añade contenido semántico. En “el hombre es”, por ejemplo, implica la existencia del sujeto. A diferencia de la *cópula*, la función léxica del “ser” depende de la historia de las

lenguas indoeuropeas y de la metafísica occidental, en la que desempeña un papel central para definir la realidad. Desde una perspectiva filológica, ya Benveniste advertía que la fusión de las funciones gramatical y léxica del “ser” genera ambigüedades, pues mientras la *cópula* organiza relaciones, el “ser” léxico introduce un contenido que desborda esta estructura. Benveniste subraya que el “es”, como tercera persona del singular del verbo “ser”, sintetiza ambas funciones y es clave en la organización de las lenguas indoeuropeas.

Derrida retoma esta constatación para mostrar cómo la metafísica occidental, particularmente en Aristóteles, depende de esta dualidad para articular conceptos fundamentales como la *ousia*. La *ousia*, núcleo de las *Categorías* y base del *ser* en Aristóteles, se representa lingüísticamente mediante la *cópula*, reflejando la interrelación entre lenguaje y metafísica. Esta dependencia introduce tensiones, pues el *lenguaje*, al intentar fijar significados absolutos, genera vacíos inevitables. Un ejemplo de esto puede observarse en una canción en relación con el amor entre dos seres vivos: "Tú eres mi todo". Aunque esta afirmación busca expresar una verdad absoluta sobre la relación amorosa, el lenguaje simplifica y omite la complejidad del vínculo entre las personas. Al decir "mi todo", no queda claro qué significa "todo" en este contexto, ni se pueden abarcar las múltiples experiencias, emociones y contradicciones que constituyen esa relación. Así, el “lenguaje” intenta fijar un significado completo, pero *siempre deja un resto fuera de lo dicho*. En este sentido, Heidegger señala que el “es”, *tercera persona* del singular del verbo “ser”, organiza el discurso y configura nuestra percepción del *ser*, asociándolo con una estabilidad que en realidad nunca está garantizada. Derrida, por su parte, cuestiona la transparencia de la articulación lingüística de la *ousia*, subrayando que el lenguaje, lejos de ser un mero medio de representación, opera como un sistema que inevitablemente transforma y desplaza aquello que busca expresar.

Estas tensiones planteadas en el “suplemento de la *cópula*” se entrelazan con la crítica de Derrida al *logocentrismo*, que cuestiona la primacía de la palabra hablada y la presencia inmediata de lo dado como “fundamento” de la verdad y del significado. Derrida argumenta que el *lenguaje*, lejos de “ser” un medio transparente para representar el *ser*, opera como un sistema diferido en cualquier pretensión de fijar significados absolutos. En este marco, la escritura, subordinada al habla en la tradición metafísica, adquiere un rol central: no solo

evidencia las fracturas en las estructuras lingüísticas, sino que también expone cómo el *ser* es continuamente mediado y desplazado por estas mismas estructuras. Al examinar la escritura y la lingüística, Derrida muestra que el lenguaje no es simplemente un sistema de signos, sino un *dispositivo* que “organiza” y “condiciona” nuestra comprensión del *ser*, revelando que este nunca se presenta como una esencia fija, sino como algo siempre en relación y en diferimiento.

Desde el siglo XVIII, la filosofía occidental ha considerado la escritura una representación secundaria de la voz, estableciendo una jerarquía que privilegia el habla. Derrida señala que pensadores como Aristóteles y Rousseau consideraban la escritura un “signo del signo”. En *De la Gramatología*, critica esta tradición que subordinó la escritura al habla. Derrida afirma allí: “frente a estas posibles unidades la escritura se presenta como una derivación, un agregado, un particular, un exterior, una duplicación del significante: fonética. ‘Signo del signo’, decían Aristóteles, Rousseau y Hegel” (2023, p. 40). Al subordinar la gramática a la metafísica, se la reduce a *un cálculo que intenta fijar significaciones objetivas*. Derrida utiliza esta línea de pensamiento para criticar cómo la escritura había sido considerada únicamente una duplicación del habla. En *Últimas lecciones*, (2014) Émile Benveniste explora la relación entre la lengua y la escritura desde una perspectiva semiótica e histórica. Explica cómo la escritura surge como *un medio para fijar* el lenguaje oral y, con el tiempo, se transforma en un sistema autónomo de representación. Destaca que la lengua es capaz de “semiotizar” todo, es decir, *otorgar significado* a objetos y procesos mediante la denominación y la escritura. Además, analiza la evolución de los sistemas gráficos y su vínculo con la necesidad de traducción y transmisión del conocimiento, como ocurrió con la adaptación de alfabetos para la traducción de la Biblia. En este sentido, señala que “La lengua puede –y es la única en poder– dar a un objeto o a un proceso cualquiera el poder de representar”. (2014, p. 128) Esto significa que el *lenguaje* no solo describe la realidad, sino que también le otorga un significado simbólico esencial. Desde esta perspectiva, el cuestionamiento derridiano del logocentrismo encuentra un punto de apoyo en la teoría de Benveniste, pues ambos coinciden en que el lenguaje no es simplemente un reflejo de la realidad, sino un sistema activo de construcción de significado.

Para cuestionar la jerarquía tradicional entre el habla y la escritura, Derrida somete a debate los planteamientos de Ferdinand de Saussure. Si bien Saussure sostiene que la escritura es un sistema de signos subordinado a la lengua oral, Derrida critica esta posición al señalar que no existe una relación natural ni jerárquica entre ambos. Según Saussure, “Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar el primero” (citado en Derrida, 1971/2023, p. 41). Derrida retoma esta afirmación para mostrar cómo la tradición filosófica occidental ha privilegiado el habla como una forma de acceso más inmediato y puro al *ser*, lo que refleja un *sesgo logocéntrico*. Para Derrida, tanto el lenguaje oral como el escrito son igualmente incapaces de representar plenamente el *ser*, y ambos exponen las *limitaciones inherentes del lenguaje*. Al analizar esta relación, Derrida revela cómo la distinción entre escritura fonética y lenguaje oral reproduce una problemática que se remonta a Aristóteles, quien también consideraba la voz como un símbolo más directo del pensamiento. Sin embargo, Derrida critica esta subordinación, señalando que este modelo fonético no describe un sistema perfecto, sino un “ideal” que nunca se cumple completamente. Esto ilustra cómo la metafísica y sus dualismos se han centralizado en la producción del conocimiento. Saussure destaca la prioridad de aprender a hablar antes de escribir, pero Derrida cuestiona esta supuesta superioridad del habla, ya que se basa en una “presencia” imaginaria y constituye la manifestación de un profundo prejuicio “logocéntrico”¹.

El *logocentrismo* privilegia el lenguaje oral como el medio más auténtico para representar el *ser*, al considerarlo más cercano a la verdad que la escritura. Derrida niega esta jerarquía, señalando que ambas formas de *lenguaje* aluden a una “presencia” que no logran estabilizar plenamente. Derrida sostiene que tanto el habla como la escritura construyen significados que permanecen abiertos y nunca logran clausurar el *ser* conjuntamente a una manera inequívoca de enfocar la realidad. El *suplemento*, para Derrida, evidencia la “distancia” entre el *lenguaje* y el *ser*, mostrando que cualquier definición del *ser* mediante palabras es provisional e incompleta.

¹ Derrida vía Saussure aclara en *De la Gramatología*, que no es ni la palabra, ni la voz, ni el *logos* lo que es originario y mucho menos natural.

El *suplemento* demuestra que el lenguaje no logra una unión estable entre *ser* y *significado*, acentuando la separación entre lo expresado y lo pensado. Así, Derrida muestra que el lenguaje, lejos de corresponder a una esencia fija, genera un proceso continuo de resignificación. Por ejemplo, la palabra *gato* puede evocar un animal, un “ser” querido o un recuerdo, dependiendo de quién la escuche o lea. Esto muestra cómo el lenguaje opera en un estado constante de interpretación múltiple, lejos de corresponder a un “ser” fijo. Esto abre la posibilidad de entender el *ser* no como una esencia fija dada de una vez por todas, sino como un proceso dinámico y abierto de significación.

Este replanteamiento del *ser* como un proceso dinámico y no como una presencia estable permite a Derrida cuestionar uno de los pilares fundamentales de la filosofía occidental: la identificación entre *presencia*, *existencia* y *ser*. Esta concepción tiene sus raíces en la escuela eleática, particularmente en Parménides, quien, en su poema *Sobre la naturaleza*, sostiene que solo el *ser* es, mientras que el *no-ser* es impensable e inexistente. Afirma categóricamente: “Lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es” (frag. 293). Desde esta premisa, Parménides concibe el *ser* como una realidad única, inmutable y eterna, “igual a sí mismo y en el mismo lugar está por sí mismo y así quedará firme donde está” (frag. 298). Para él, cualquier cambio o multiplicidad es ilusorio, ya que admitir alteridad implicaría conceder existencia al *no-ser*, lo cual considera contradictorio. Esta noción del *ser* como presencia absoluta atraviesa la tradición metafísica y se consolida en Aristóteles con la *ousia* como fundamento ontológico. Frente a esta tradición, Derrida desmonta la idea de un *ser* estable al mostrar que el lenguaje lo constituye a través de un proceso de diferencias y desplazamientos, desestabilizando la pretensión de una presencia plena y fija. Derrida observa que este sistema, basado en la relación *significante* ≠ *significado* (*asimilable a palabra-cosa*), comenzó a desmantelarse con la sustitución de la presencia por la ausencia: la *huella*.

Esto nos introduce en la *gramática* derridiana, donde la *huella* no puede entenderse ni como un “origen” absoluto ni como la “ausencia” del origen. Para Derrida, la *huella* marca un desplazamiento constante: no es una presencia plena ni una falta total, *sino una inscripción* que siempre remite a “algo que no está” completamente presente. La escritura, lejos de “ser” una simple representación del habla, participa de un movimiento estructural que *implica* tanto

“ausencia” como “diferencia”. Este planteamiento redefine el concepto de escritura, otorgándole un alcance más amplio: la escritura no se limita a lo técnico o gráfico, sino que abarca toda forma de marcación y trazado que precede al lenguaje. La *deconstrucción derridiana* desestabiliza así las oposiciones entre habla y escritura, abriendo nuevas posibilidades para repensar el lenguaje y el *ser*. Este cuestionamiento permite ampliar la reflexión filosófica en distintas direcciones, algunas de las cuales serán exploradas más adelante. Entre ellas, se encuentra la crítica a la concepción antropocéntrica del *ser*, siguiendo a Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde se problematiza la relación entre humanidad y animalidad dentro de la tradición metafísica occidental. Asimismo, la *deconstrucción* permite repensar las identidades en términos no esencialistas, como lo plantea Judith Butler en su teoría de *la performatividad del género*, donde el *ser* no es una esencia fija, sino el efecto de prácticas discursivas reiteradas. Por otro lado, en el ámbito de la teoría crítica poscolonial, la perspectiva derridiana ha sido clave para cuestionar las estructuras de poder que determinan qué voces pueden ser escuchadas y cuáles son silenciadas, como lo analiza Gayatri Spivak en *¿Pueden hablar los subalternos?* Estos planteamientos, que serán abordados con mayor detalle en la segunda parte de este estudio, evidencian cómo la *deconstrucción* no solo cuestiona la *metafísica de la presencia*, sino que también *abre un horizonte de pensamiento más amplio*, en el que el *ser ya no puede concebirse como una entidad fija*, sino como una *construcción atravesada por relaciones de diferencia, lenguaje y poder*. Esta noción también se refleja en la escritura, que, según Derrida, no se limita a representar algo *plenamente presente*. En lugar de ello, la escritura opera a través de marcas y trazos que “siempre remiten a algo ausente”, desplazando la idea de un significado fijo o inmediato. Esto expone las contradicciones de la metafísica tradicional, que busca un lenguaje natural u original como fundamento del significado, ignorando que el lenguaje mismo se basa en diferencias y diferimientos. Por ejemplo, en un texto legal, como una constitución, las palabras aparentemente fijas que describen los derechos fundamentales no tienen un significado único e inmutable. Su interpretación varía con el tiempo y depende de los contextos sociales, políticos e históricos que se van dando. Esto demuestra que la escritura nunca está completamente anclada a un presente absoluto, sino que siempre está abierta a nuevas lecturas y resignificaciones. Además, Derrida

argumenta que la escritura no es innata porque no pertenece a una esencia fija o estable; siempre puede ser actualizada y resignificada en contextos diferentes, lo que desestabiliza cualquier noción de un origen puro y estable del lenguaje. Si el movimiento de la escritura opera en el ámbito de la *ausencia*, surge la pregunta: *¿qué condiciona esta ausencia?*

Derrida, en *De la Gramatología* (2023), señala al respecto:

La ausencia de otro aquí-ahora, de otro presente trascendental, de otro origen del mundo aparecido como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella, no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura. Esta fórmula, a la par que la negación de la metafísica en sí misma, describe la estructura implicada por lo “arbitrario del signo”, desde el momento en que se piensa su posibilidad más acá de la oposición derivada entre naturaleza y convención, símbolo y signo, etc. (1971/2023 p. 61)

Por consiguiente, *La huella*, entendida como una *ausencia* irreductible, evidencia que el lenguaje no puede fijar el *ser* por completo, dejando siempre algo inasible en su significación. Derrida aclara que esta perspectiva “*no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura*”; es decir, no intenta reemplazar una estructura fija con otra, sino que cuestiona la posibilidad misma de una estructura definitiva y totalizante. Derrida muestra que el carácter “arbitrario del signo” desafía dicotomías como naturaleza y convención, símbolo y signo, revelando un *lenguaje* sin origen esencial ni presencia fija que garantice su significado. El *suplemento* y la *huella* evidencian el límite del lenguaje para circunscribir el *ser*. Lejos de una representación completa, el *lenguaje* gira en torno a lo ausente, en un proceso constante de diferimiento que expone sus vacíos.

Así, en el libro IV de la *Física*, Aristóteles relaciona el tiempo con el presente mediante el concepto de *nun* (ahora). Utilizando la analogía de la *gramme* (línea), concibe el tiempo como una sucesión de instantes presentes. Sin embargo, Derrida, siguiendo las críticas de Heidegger y Husserl, considera esta representación insuficiente. La concepción lineal del tiempo, como una simple secuencia de momentos, no capta las tensiones y paradojas inherentes al fenómeno temporal. Según Heidegger en *Ser y Tiempo* (1953), “el concepto

vulgar del tiempo se reduce a una sucesión de “ahoras”, dejando de lado su carácter existencial” (p. 407).

Esta concepción del tiempo está estrechamente vinculada a la tradición metafísica occidental que, desde Aristóteles, ha identificado el *ser* con la presencia, entendida como aquello que está disponible o dado en un aquí y un ahora. El concepto de *ousia* refleja este vínculo, estableciendo una tradición que privilegia el presente sobre el pasado y el futuro. De este modo, la crítica derridiana no solo cuestiona la representación lineal del tiempo, sino también la forma en que esta visión sustenta una ontología centrada en la presencia.

La fenomenología de la conciencia del tiempo desarrollada por Edmund Husserl permite comprender bien las bases de esta crítica, al mostrar que el *tiempo* no puede entenderse como una simple serie de momentos fijos, sino como una estructura dinámica y vivida. En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928/2002), Husserl describe el tiempo como un fenómeno constituido por la interacción entre la retención (*pasado inmediato*), la protención (*anticipación del futuro*) y la percepción del presente. Esta interacción desestabiliza la idea aristotélica de un presente absoluto, al evidenciar que el *nun* no es un punto estático, sino un horizonte continuo en el que la retención del pasado y la protención del futuro coexisten en la vivencia del ahora. Para Husserl, esta continuidad temporal no solo permite experimentar el tiempo como flujo, sino que evidencia que *el presente siempre está acompañado* por aquello que “recién fue” y por lo que “está por venir”.

Husserl (1928/2002) señala:

Pero si una fase temporal cualquiera (correspondiendo a un punto temporal del sonido-duración) es un ahora actual, entonces (y a excepción de la fase inicial) una continuidad de fases es consciente como «recién sida», y el trecho completo de la duración temporal desde el punto de inicio hasta el punto de ahora es consciente como duración que ha transcurrido; no siendo todavía consciente el trecho de duración que falta. En el punto final es consciente como ahora este mismo punto, y la duración entera lo es como transcurrida (o bien, como punto de inicio de un nuevo trecho temporal, que ya no es trecho sonoro). (p. 47)

Este análisis husserliano desmantela la noción de un presente absoluto al subrayar que “la conciencia del tiempo” implica una relación constante con lo ya transcurrido y con lo aún por llegar. No se trata de un presente aislado ni de una sucesión inerte de instantes, sino de *un fenómeno continuo* que conecta las fases temporales *en un flujo ininterrumpido*. Esto tiene implicaciones decisivas para el análisis crítico de la metafísica aristotélica: si el *ser* está vinculado a la presencia, y la presencia misma se revela como algo que *nunca* puede fijarse de manera estable, entonces el *ser* tampoco puede quedar reducido a una categoría estática o sustancial.

Derrida, en diálogo con esta *fenomenología de la conciencia del tiempo*, lleva tales conclusiones más allá al cuestionar cómo el lenguaje participa en la configuración del *ser* y del *tiempo*. Su lectura crítica encuentra en esa metafísica aristotélica de las *Categorías* una tensión irresoluble: el intento de fijar la presencia “choca” con el carácter fluido del tiempo y del significado. En este marco, Husserl no solo abre la posibilidad de reconsiderar la estructura del “tiempo”, sino que su fenomenología proporciona herramientas para poner en cuestión las bases mismas de un sistema ontológico que privilegia la estabilidad y la clausura. La fenomenología husserliana del tiempo, al centrar su análisis en la *conciencia íntima* y en su flujo dinámico, no solo reconfigura la estructura del tiempo, sino que sacude también las bases mismas de una ontología centrada en la presencia. Husserl muestra que el tiempo “no es un marco objetivo o externo”, sino un “fenómeno constituido por la conciencia a través de un movimiento constante entre impresión originaria, retención y rememoración”. Así, “el sonido retenido no es ningún sonido presente, sino justo uno «recordado primariamente» en el ahora: él no existe como parte ingrediente en la conciencia retencional” (p. 53), subrayando que *el presente* no es un instante fijo, sino una síntesis que *arrastra consigo el pasado inmediato en un continuo devenir*. Este flujo consciente resalta que *la presencia* misma está impregnada por la *ausencia*. Husserl utiliza ejemplos de la vida diaria para ilustrar cómo la conciencia temporal organiza los eventos en el tiempo. Pensemos en el sonido de una campana al ser golpeada repetidamente. Cuando escuchamos el primer sonido, este está *plenamente presente* en nuestra percepción. Sin embargo, a medida que el sonido se *desvanece* y *otro golpe resuena*, el primero ya no está “vivo” en el presente, pero permanece retenido en nuestra conciencia como algo que “ya no está ahí produciéndose en vivo” y que

“se hunde ‘en el vacío’”, mientras el nuevo sonido ocupa el lugar del presente (Husserl, 1928/2002, p. 47). Este ejemplo muestra cómo la retención permite que lo que acaba de suceder permanezca conectado con lo que está ocurriendo ahora, creando una continuidad en nuestra percepción temporal.

En este marco, la crítica de Husserl al "dogma de la momentaneidad" (p. 43) no solo desestabiliza la metafísica aristotélica del *ser* vinculado a la presencia, sino que también anticipa una lectura *derridiana* que cuestiona la forma en que el lenguaje participa en esta fijación. Derrida señala que cualquier intento de determinar el *ser* como presencia entra en tensión con la fluidez del tiempo y el desplazamiento constante del significado. Este carácter inasible del tiempo se manifiesta en el hecho de que, para Husserl (1928/2002), “existe una vigorosa diferencia fenomenológica entre el recuerdo que vuelve a re-presentar y el recuerdo primario que extiende la conciencia del ahora”, diferencia que puede identificarse mediante una comparación cuidadosa de ambas vivencias" (p. 67), poniendo de manifiesto *que la temporalidad y el ser* no pueden reducirse a marcos de clausura, pues su constitución está atravesada por el juego entre lo presente y lo ausente, lo dicho y lo no dicho.

En última instancia, la *fenomenología del tiempo* propuesta por Husserl y las implicaciones críticas que de ella extrae Derrida nos invitan a repensar la ontología y la metafísica no desde la estabilidad, sino desde un dinamismo constitutivo. Con Husserl se describe el presente como una fuente continua de momentos que se viven y se experimentan en la conciencia, vinculando el ahora con el pasado y el futuro inmediato (1928/2002, p. 47). En este orden de ideas, la apertura a *lo inacabado* es lo que podría fundar tanto el *tiempo como el ser*. Por ello, toda ontología que privilegie la *presencia* debe enfrentarse a la paradoja que Husserl y Derrida desentrañan: lo que persiste en el *ser* y en el *tiempo* es, en última instancia, su inestabilidad irreductible. Esta idea se remonta a Heráclito, quien concibe la realidad como un *devenir* constante en el que nada permanece idéntico a sí mismo. Platón (*Crátilo*, 402a) recoge esta noción al atribuirle a Heráclito la imagen del río como símbolo del flujo incesante del *ser*. Sin embargo, es en los testimonios de Simplicio (*Comentarios a la Física de Aristóteles*, DK 22 B12, B91) donde se encuentra una formulación más precisa: “En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos”, lo que sugiere que *la identidad no es algo fijo*, sino una *relación dinámica con el cambio*. Desde esta perspectiva,

la inestabilidad del *ser* y del *tiempo* no es un accidente ni un defecto, sino su rasgo característico, lo que abre el camino para cuestionar cualquier pretensión de una presencia plena e inmutable. Este flujo temporal puede compararse con la luz de una vela: aunque percibimos la llama en el presente, esta no existiría sin la cera que ya se ha consumido ni sin la que aún queda por arder. Del mismo modo, *el tiempo* no puede entenderse como una sucesión de instantes independientes, *sino como una continuidad vivida en la que pasado, presente y futuro se entrelazan.*

Heidegger retoma esta crítica para señalar que la visión lineal del tiempo refuerza una concepción estática del *ser*, subordinando la temporalidad a una estructura *espacializada* que pasa por alto la apertura y la finitud del *Dasein*. Ambos pensadores coinciden en que el privilegio de la presencia oscurece el *ser* como un fenómeno dinámico y relacional. Esta inestabilidad pone de relieve hasta qué punto la tradición occidental ha reducido la temporalidad a una sucesión de instantes discretos, vinculados exclusivamente a la presencia. Derrida profundiza esta crítica al examinar la *representación lineal del tiempo* en Aristóteles, cuya analogía de la *gramme* refleja esta "reducción". En este sentido, Derrida no solo sigue la línea de Heidegger, sino que amplía el análisis al resaltar cómo estas construcciones metafísicas condicionan la comprensión del *tiempo* y *el ser*. Para Derrida, concebir *el tiempo* como una línea de puntos discretos ignora las tensiones e indeterminaciones propias de la temporalidad. Incluso en Hegel, cuya "dialéctica del espíritu absoluto" busca delimitar el *ser* como un resultado fijo, persiste una paradoja ineludible: el espíritu absoluto se configura como el producto de un devenir histórico y temporal que nunca logra superar del todo. Aunque pretende clausurar el movimiento dialéctico en una síntesis definitiva, este resultado está inevitablemente condicionado por el proceso que lo origina, evidenciando que el *ser* no puede desprenderse de su carácter dinámico y abierto. La *Aufhebung* (superación) hegeliana, aunque busca trascender la *aporía del tiempo*, perpetúa la limitación de la metafísica de la presencia al situarse siempre en el presente. Esta *aporía* se manifiesta en la tensión entre la necesidad de fijar el tiempo en el instante presente y la constatación de que dicho instante se disuelve constantemente en el pasado, mientras el futuro permanece como una proyección imaginaria. El tiempo, entonces, es *simultáneamente flujo y fragmentación*, un fenómeno que se escapa de cualquier intento de clausura conceptual. Situar la superación dialéctica en el

presente agrava esta aporía, pues *implica reducir el tiempo a una entidad estática*, negando con ello su carácter dinámico y “su apertura al devenir”. En lugar de superar la tensión temporal, esta postura refuerza el privilegio metafísico de la presencia, manteniendo al tiempo atrapado en una estructura que oscurece su naturaleza transitoria.

Tras examinar las perspectivas de Husserl y Heidegger en relación con el *tiempo* y el *ser*, la lectura de Joshua Kates en *Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction* (2005) deconstruye la noción aristotélica de *ousia* (sustancia, ser) a través del concepto de *gramme* (escritura, traza). Para Aristóteles, *ousia* representa la esencia estable de las cosas, el fundamento ontológico sobre el cual se construye la metafísica. Derrida, sin embargo introduce la *gramme* como estructura que desestabiliza esta concepción, evidenciando que la *presencia nunca es plena*, sino que siempre está mediada por la *huella* y el *diferimiento* (différance).

Kates (2005) señala que²:

25. Only on this condition may the trace be thought as a trace: as something that not only may fail to appear, but whose nonappearance or erasure is essential to its own mode of “being.” The trace only appears as a trace by dint of a previous appearance of its erasure; this is intrinsic to its own self-constitution, and consequently even at this early point in Derrida’s text the proximity of this notion to Husserl’s transcendental perspective must be in view, a certain play of the world be thought, none of which would be possible if what is in question was some an thropological origin, some first moment when language was used, or even the actual employment of any empirical set of signs. Marrati-Guénoun, in the title of whose book this notion of the trace (la trace) appears, also stresses the relation of the trace to its own self-effacement, in the context of a discussion of Heidegger and “Ousia and Gramme”: “La trace se produit comme son propre effacement” (Marrati-Guénoun 1998, 159). As I discuss further below, she sees the trace, as do I, as indicating an ongoing proximity to Husserl on the part of Derrida (as opposed to Heidegger), to a degree perhaps unparalleled among commentators. At the same time, she perhaps underestimates the difficulty of establishing the position at which Derrida arrives, in part by skipping over Derrida’s development and the question of by what right Derrida has continuing recourse to a transcendental attitude of any sort at all. (p. 287-288)

² Se conserva la cita en su idioma original para respetar la terminología y el matiz conceptual del autor.

A saber, en torno al concepto derridiano de la *huella*, Kates ofrece una perspectiva interesante sobre la relación de Derrida con estos dos filósofos. Según Kates, la huella en Derrida debe entenderse fundamentalmente como algo cuya *no aparición o borradura* es intrínseca a su propio modo de *ser*. Kates enfatiza que la huella solo se manifiesta como tal en virtud de una “aparición previa de su borradura”, un rasgo que señala una cercanía significativa con la perspectiva trascendental de Husserl. Esta comprensión de la huella, con su dependencia de la ausencia, se relaciona con la crítica de Husserl al presente absoluto y su concepción de la conciencia del tiempo ligada a la *retención y protención*, desestabilizando la noción de una presencia plena e inmediata.

Para Kates, la noción de la huella tal como se presenta en el pensamiento de Derrida, y que es central también en el libro de Paola Marrati-Guénoun ("La genèse et la trace"), implica que su no aparición o borramiento es esencial a su propio modo de "ser". La huella solo se manifiesta como tal gracias a una previa cancelación de su *presencia*.

Esta comprensión de la huella establece, según Kates, una cercanía con la perspectiva trascendental de Husserl. Tal conexión sugiere un cierto "juego del mundo" que no podría pensarse si la huella se entendiera como un origen antropológico, un primer momento del lenguaje, o el uso concreto de signos empíricos. Kates destaca que tanto él como Marrati-Guénoun coinciden en que la noción de la huella indica una proximidad continua de Derrida a Husserl, en contraste con la filosofía de Heidegger. Esto significa que, a pesar de sus diferencias, Derrida mantendría ciertos puntos de contacto con el pensamiento trascendental husserliano a través de su concepto de la huella.

Sin embargo, Kates expresa una preocupación de que Marrati-Guénoun pueda subestimar la dificultad de establecer la posición precisa a la que llega Derrida en "Ousia and Gramme". En particular, Kates cuestiona la legitimidad del recurso continuo de Derrida a una actitud trascendental de algún tipo. En otras palabras, mientras que Kates reconoce la cercanía de Derrida a Husserl a través de la huella, también se pregunta si Derrida tiene justificación para seguir empleando un marco trascendental en su pensamiento posterior, como se evidencia en "Ousia and Gramme".

En suma, la posición de Kates, tal como se infiere de la nota 25, es que el concepto de la huella en "Ousia and Gramme" revela una conexión importante entre el pensamiento

de Derrida y la fenomenología trascendental de Husserl, distinguiéndolo de la ontología de Heidegger. No obstante, Kates también plantea un interrogante sobre la coherencia del mantenimiento de una actitud trascendental por parte de Derrida en este ensayo posterior. La autora analiza esta transformación conceptual en diálogo con otros comentaristas de Derrida, particularmente Rodolphe Gasché y Geoffrey Bennington, cuyas lecturas ofrecen distintas maneras de comprender la relación entre “Ousia y Gramme”.

Gasché, en *The Tain of the Mirror*, propone que Derrida no elimina la metafísica, sino que la *reinscribe* dentro de una estructura más compleja a través de los cuasi-trascendentales. Según esta interpretación, la *gramme* no destruye la idea de *ousia*, sino que la reconfigura dentro de un marco conceptual donde la diferencia y la escritura adquieren un papel central. Kates, sin embargo, cuestiona esta perspectiva, argumentando que Gasché sigue operando dentro de la filosofía de la reflexión, lo que puede llevar a una reintroducción encubierta de la *ousia* bajo otra forma. Para Kates, la fuerza de la *gramme* radica en que no solo desplaza la *ousia*, sino que también impide su reinscripción dentro de una estructura conceptual estable.

Por otro lado, Bennington presenta una lectura más dinámica de la *gramme*, enfatizando su papel en el movimiento de la *deconstrucción*. Para él, la *gramme* no solo problematiza la noción de *ser*, sino que también transforma la relación entre la filosofía y sus propios fundamentos. Kates reconoce el valor de esta aproximación, pero advierte que Bennington no siempre articula con suficiente claridad cómo este *desplazamiento* afecta la estructura misma del pensamiento filosófico. Mientras Bennington destaca la movilidad y fluidez del concepto, Kates insiste en que la *gramme* no solo introduce un movimiento, sino que altera de manera irreversible la posibilidad misma de una *ontología basada en la presencia*.

En este contexto, Kates sostiene que la relación entre *ousia* y *gramme* no puede resolverse mediante una simple transformación conceptual. Si bien algunos comentaristas han sugerido que la *gramme* puede entenderse como una nueva forma de estructuración del *ser*, Kates subraya que Derrida muestra cómo la escritura introduce un *diferimiento* estructural que socava la posibilidad de una ontología estable. La *gramme*, lejos de *ser* un

nuevo principio organizador, evidencia la *imposibilidad* de fijar el significado y la presencia, desestabilizando los fundamentos de la metafísica occidental.

En conclusión, la lectura de Kates sobre “Ousia and Gramme” lo sitúa en un diálogo crítico con Gasché y Bennington, destacando que la deconstrucción de Derrida no permite una recuperación del concepto de *ousia*, ni siquiera en un marco más complejo. En lugar de ello, la *gramme* representa una ruptura que redefine la relación entre *ser*, significado y escritura, mostrando que toda presencia está siempre ya diferida.

Este marco permite comprender mejor cómo Derrida amplía su crítica a la tradición metafísica occidental mediante el análisis conjunto de la *ousia* y la *gramme*. En Aristóteles, el vínculo entre *ser* y *presencia* subordina el tiempo a la estabilidad del presente, consolidando una concepción ontológica que privilegia lo estático sobre lo dinámico. Derrida desmantela esta estructura al mostrar que el *ser* no puede reducirse a la presencia ni fijarse en categorías cerradas. A través de su particular concepción de la *écriture* (escritura), Derrida introduce una dimensión donde el significado no está determinado por una referencia estable, sino que emerge en un movimiento continuo de diferimiento (*différance*)³. Este proceso revela que tanto el *ser* como el *tiempo* son irreductibles a la representación lineal: no se presentan como entidades clausuradas, sino como sistemas abiertos que escapan al dominio de la presencia.

En esta instancia, la crítica de Derrida a Aristóteles *no es un rechazo total de su pensamiento*, sino una *confrontación profunda con las bases de su filosofía en la parte inicial de su ontología*. Al deconstruir la *ousia*, la *gramme* y la *cópula*, Derrida expone las tensiones internas de estas categorías, fundamentales para la metafísica occidental, que condicionan en buena medida nuestra comprensión del *ser* y el *tiempo*.

La escritura en Derrida inaugura un horizonte filosófico *donde el lenguaje opera más allá de la oposición entre presencia y ausencia*. Derrida *no sitúa la escritura en ninguno de estos extremos*, sino en un “espacio de diferimiento constante”: un movimiento en el que el

³ En francés, *différance* y *différence* son palabras homófonas, es decir, se pronuncian de la misma manera, pero tienen significados distintos, lo que Derrida utiliza como un recurso filosófico. Mientras que *différence* alude a la diferencia como distinción entre elementos, *différance* introduce el concepto de diferimiento, un proceso mediante el cual el significado siempre se pospone y se desplaza. Derrida emplea esta homofonía para mostrar cómo el lenguaje funciona en un espacio de ambigüedad, donde el significado nunca se fija completamente y permanece en un estado dinámico de producción.

significado se produce a través de la *huella*, que siempre remite a algo que no está plenamente presente ni totalmente ausente. Este carácter dinámico y relacional del lenguaje desestabiliza cualquier intento de fijar los significados en una posición definitiva, abriendo un campo de significación en continuo devenir. Derrida entonces introduce la *archi-escritura* como una categoría que permea la forma de categorizar al *ser* al actualizar el concepto de escritura. La *archi-escritura* atraviesa las palabras, sus cambios y sus usos. No se trata del “problema ontológico” del origen que el *logocentrismo* utilizó para explicar la realidad humana bajo parámetros rígidos y lógicos, sino de comprender cómo el *significado* y el *ser* emergen a través de un juego constante de diferencias y desplazamientos que nunca desembocan en una presencia plena.

La *différance* implica que el significado siempre está *diferido*, en relación constante con otros signos, sin alcanzar nunca una presencia completa. El “lenguaje” no puede ofrecer una esencia fija; en cambio, el *ser* se articula como un proceso abierto y en constante *devenir*. Este vacío en la significación evidencia las limitaciones del *logocentrismo*, que aspira a una plenitud del *ser* inalcanzable en el *lenguaje* como estructura de diferencias. Mientras la tradición metafísica identifica el origen como “Ser”, asociado a la presencia y reforzado por la tradición religiosa, Derrida nos dirige hacia un origen entendido como *ausencia de lo diferido*. Lo que hay presente es la ausencia de eso que está en constante diferimiento. La presencia defendida por la metafísica occidental no es más que una “archi-escritura” en movimiento, articulando palabras y significados en la experiencia humana. Por eso en *De la Gramatología* Derrida afirma que “No hay nada fuera del texto” (*Il n'y a pas de hors-texte*). La escritura, en su sentido más amplio, es lo que estructura el significado: no hay un *logos* o una voz original *que funde el sentido* de manera pura. Aunque el habla existe en el mundo, no es una expresión directa de la *verdad* o del *ser*; más bien, es la escritura, entendida como un proceso previo y estructurante, la que hace posible la creación y articulación del significado.

Si la escritura precede al *logos* y la *gramática* antecede a todo, el lenguaje se identifica con la escritura. Las fronteras heredadas de la metafísica occidental (*adentro ≠ afuera, escritura ≠ habla*) son dicotomías en tensión constante, imposibles de reconciliar plenamente. Esta tensión se hace evidente en lo que Derrida denomina “la juntura”, un

concepto que señala los límites de cualquier intento de fijar el significado en una presencia plena. En *De la Gramatología*, Derrida introduce dicho concepto en estos términos:

La juntura señala la imposibilidad, para un signo, para la unidad de un significante y de un significado, de producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta. Por esto es por lo que no hay habla plena, aunque se le quiera restaurar mediante o contra el psicoanálisis. Antes de soñar con reducirla o con restaurar el sentido del habla plena que dice la verdad, es necesario plantear acerca del sentido y de su origen en la diferencia. Tal es el lugar de una problemática de la huella... Si las palabras y los conceptos sólo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos, sino en el interior de una tópica y de una estrategia históricas. La justificación nunca puede ser absoluta o definitiva. (Derrida, 1971/2023 pp. 90-91)

Con esta definición, Derrida refuerza la idea de que el significado nunca está completamente presente ni fijado en el lenguaje. La *juntura* muestra cómo el signo siempre se encuentra en un estado de diferimiento y desplazamiento, lo que impide que la escritura o el habla logren capturar una verdad absoluta. Si el dualismo metafísico se basa en la “juntura” entre significante y significado, *deconstruir la enunciación del ser* exige desarticular esta relación. En línea con Derrida, propongo que todos los textos son fragmentarios, sostenidos por “junturas” que perpetúan la idea de la voz como presencia desde Platón hasta Rousseau. Esta “presencia” refleja la subordinación de la escritura a la voz, impuesta por una ontología y teología que conciben el *ser* como presencia pura, sin diferencias ni huellas. Esta visión metafísica desvaloriza las representaciones sensibles e inteligibles, favoreciendo dicotomías que perpetúan una concepción rígida del *ser*. Heidegger, retomando esta línea, hablará de un *concepto vulgar del tiempo* que encuadra la presencia del *ser* entre una génesis y un final lineales.

Al respecto, Derrida observa que, para Aristóteles, la *filosofía primera* es universal:

Ella [la filosofía primera] es universal porque es primera. Y a ella le tocará considerar lo que es en tanto que es lo que es (*kai peri tou ontos e on tautes an eîè theresai*), es decir, a

la vez su esencia (*ti esti*) y los atributos que le pertenecen en tanto que ser (*kai ta uparkonta e on*). Lo que es propiamente dicho. (1989/2022. Pág. 222.)

Derrida critica que el enfoque aristotélico excluya la *diferencia*, restringiendo el *ser* a lo *representable en el lenguaje*. Al ignorar lo intangible, como las experiencias artísticas o espirituales, Aristóteles limita el *ser* a lo *categorizable*. Frente a esta limitación, Derrida sugiere que el *ser* desborda la lógica y la gramática, abriéndose a “un margen de lo inexpresable”, a un *espaciamento* irreductible. El *suplemento* se configura como un *espacio* que desborda las categorías tradicionales, mostrando que el lenguaje es insuficiente para capturar plenamente el *ser*, siempre en el límite de lo lingüísticamente aprehensible.

Con la noción de “suplemento”, Derrida desafía asimismo el intento aristotélico de fijar el *ser* en categorías que excluyen lo intangible, particularmente lo espiritual o creativo. El *suplemento* muestra que el *lenguaje*, en su estructura lógica, no abarca plenamente el *ser*, situándose en el “límite de un desborde que trasciende la gramática filosófica”. En “El suplemento de la cópula”, Derrida afirma:

Parece útil abordar el problema por el camino de las “categorías” que aparecen como mediatrices. No presentan el mismo aspecto según sean categorías de pensamiento o categorías de la lengua. Esta discordancia incluso podría iluminarnos sobre su naturaleza respectiva...A primera vista, esto conformaría la posición preeminente e independiente del pensamiento con respecto a la lengua. (1989/2022. Pág. 220.)

Derrida problematiza la supuesta separación entre pensamiento y lenguaje al señalar que este último no es un mero instrumento de expresión, sino una estructura que condiciona el pensar mismo. En este sentido, coincide con Émile Benveniste, quien sostiene que el lenguaje opera en gran parte de manera inconsciente, lo que impide considerar al pensamiento como algo plenamente independiente de la lengua. Como vimos antes, Benveniste influye en Derrida al sugerir que la lengua no solo expresa realidades preexistentes, sino que las configura. A tono con ello, Derrida destaca que, al intentar capturar el *ser*, el lenguaje genera una *dislocación* que se aleja de la “presencia plena” y se abre a lo indefinible, *desafiando* las categorías aristotélicas.

En suma, Derrida critica a Aristóteles por limitar el *ser* a un marco predicativo y gramatical que reduce la experiencia a enunciados afirmativos o negativos, basados en que el *ser* reside en la estructura de la “proposición”. Derrida argumenta que esta concepción limita al *ser* al tratar de encerrarlo en una esencia fija, cuando el lenguaje opera mediante un proceso continuo de transformación. A través de la escritura, el *ser* no se presenta como algo absoluto, sino como *un acontecimiento* que se redefine constantemente. La *cópula* aristotélica, que busca unificar pensamiento y ser, se convierte, según Derrida, en una *estructura gramatical insuficiente para captar la complejidad del ser*. De esta manera, las ideas de Derrida desafían sin cesar la noción aristotélica de la *ousia* como presencia, argumentando que tal sustancia estable excluye la diferencia y fija el *ser* en un marco rígido y predicativo. Derrida evidencia que la *cópula* y el *lenguaje*, al articular “una esencia” del *ser*, borran lo intangible y reducen el *ser* a lo estrictamente representable en términos lingüísticos. Este análisis expone los límites del lenguaje, al mostrar que siempre queda algo fuera de lo que es categorizable.

Como puede apreciarse, Derrida y Heidegger comparten una *crítica a la metafísica de la presencia* que privilegia el “logos” y el “ahora” sobre la *ausencia*, la *diferencia* y la *alteridad*. Heidegger, con el concepto de *ser-ahí*, explora la temporalidad constitutiva del *ser*, mientras Derrida amplía esta crítica al cuestionar cómo *la línea* y el *logos* eliminan la diferencia constitutiva de la escritura. Ambos exponen que la *ousia*, como concepto central de la metafísica, no es unívoca ni plena; está siempre atravesada por la alteridad y por lo que escapa a su definición. La noción de *gramme* es clave en esta crítica. Mientras Aristóteles limita el tiempo a una línea, Heidegger y Derrida argumentan que esta representación *reduce ontológicamente* el *ser* y “niega” su apertura. Para Heidegger, esto *perpetúa una ontología de lo presente*, mientras que Derrida sugiere que *suprime la multiplicidad inherente al lenguaje y al tiempo*. La crítica de Derrida a la *cópula* y su noción de *suplemento* dialogan entonces con la propuesta heideggeriana de revisar la ontología clásica, planteando el *ser* como un proceso dinámico, temporal y relacional. El diálogo entre Derrida y Heidegger no solo cuestiona el legado aristotélico, sino que replantea las *limitaciones* de la metafísica occidental al abordar el *ser*, *el tiempo* y *la diferencia*.

Las críticas desarrolladas hasta este punto han puesto de manifiesto las *limitaciones* del lenguaje para captar el *ser* en su totalidad. Sin embargo, esta insuficiencia no implica un cierre, sino una *oportunidad* para explorar nuevas perspectivas. Si el *lenguaje* no puede dar cuenta de una *presencia plena*, esto obliga a cuestionar no solo las categorías ontológicas heredadas, sino también las estructuras de dominación que han articulado históricamente la relación entre el *ser* y la *alteridad*. En este sentido, el pensamiento de Derrida abre un horizonte en el que se hace necesario interrogar cómo la exclusión del otro, *ya sea el animal, el sujeto de género no normativo o el subalterno*, se ha sostenido a partir de una metafísica de la presencia que pretende fijar esencias y jerarquías. En la segunda parte de este estudio, se explorará cómo la *deconstrucción* permite desestabilizar estas estructuras, mostrando que lo que se ha entendido como "lo otro del ser" no es una simple exterioridad, sino una condición constitutiva de toda identidad. En este contexto, Heidegger y Nietzsche emergen como referentes clave para prolongar el diálogo en otras direcciones. Ambos ofrecen enfoques que, desde su relación con el *tiempo* y el *devenir*, permiten repensar la pregunta por el *ser* en términos más dinámicos. Heidegger, al enfatizar la experiencia concreta del *Dasein* y su conexión con la temporalidad, y Nietzsche, al dismantelar las certezas del lenguaje con su noción del *eterno retorno*, abren posibilidades que sientan las bases para la crítica derridiana al "logocentrismo". Estas propuestas, como veremos a continuación, no clausuran el pensamiento sobre el *ser*; más bien lo amplían, situándolo en un horizonte donde la diferencia, la alteridad y el devenir adquieren un papel central. Este *desplazamiento* no es abrupto, sino el resultado de una fractura interna en la metafísica occidental, cuyos signos pueden rastrearse en dos momentos clave del pensamiento contemporáneo. Heidegger, al formular la analítica existencial del *Dasein*, desplaza la pregunta por el *ser* desde una sustancia fija hacia una existencia arrojada al tiempo, en la que la identidad no es dada, sino construida en relación con su finitud. Nietzsche, con la noción del *eterno retorno*, rompe con la idea de una estabilidad ontológica, afirmando que *la existencia es devenir* sin centro ni fundamento último. Estas transformaciones preparan el camino para la *deconstrucción derridiana*, en la que la presencia plena se sustituye por una red de diferencias y huellas en desplazamiento constante.

En este contexto, la fractura de los esquemas ontológicos tradicionales no solo cuestiona el *ser* como fundamento absoluto, sino que también abre nuevos interrogantes sobre las estructuras de exclusión que han sostenido el pensamiento occidental. Así, el *cuestionamiento del privilegio humano sobre otras formas de vida* permite repensar la relación entre *humanidad y animalidad*, el *rechazo a una identidad fija* abre la posibilidad de comprender el *género como una construcción performativa*, y la crítica a las *estructuras de representación* revela los *límites de la voz dentro del discurso hegemónico*. Estas tres direcciones no son las únicas posibles, sino ejemplos de un horizonte más amplio en el que el *ser* deja de pensarse como una entidad fija y se abre a nuevas formas de conceptualización en la filosofía contemporánea. La segunda parte de esta indagación analizará cómo la *deconstrucción* nos permite hablar de estas posibilidades al demostrar que la ontología no es un sistema cerrado sino un espacio dinámico en constante reformulación.

B. El *Dasein* de Heidegger y el *eterno retorno* de Nietzsche como antecedentes de la deconstrucción derridiana

El replanteamiento de la pregunta por el *ser* más allá de categorías estáticas y universales es central en la filosofía contemporánea. En esta sección veremos cómo Heidegger y Nietzsche preparan el terreno para la *crítica derridiana al logocentrismo* en la medida en que sus maneras de hacer filosofía abren nuevas vías para pensar el *ser* desde la “diferencia” y la “apertura”.

Si el *ser* deja de concebirse en términos de una esencia fija y autosuficiente, entonces resulta necesario pensar una ontología que no lo reduzca a un fundamento estable, sino que lo comprenda en su dimensión relacional y transformativa. Esta transformación en la comprensión del *ser* encuentra dos momentos clave en el pensamiento contemporáneo. En Heidegger, la existencia se define en su *relación con el mundo y la temporalidad*, lo que impide fijarla en un concepto absoluto. En Nietzsche, el *eterno retorno* niega la posibilidad de un origen o un fin trascendentes, planteando en su lugar un juego de repeticiones en el que no hay estabilidad última. Estas rupturas dentro de la metafísica preparan el camino para la

deconstrucción derridiana, que lleva al extremo la crítica a la noción de presencia plena y replantea el *ser* desde la *différance* y la *huella*.

Desde esta apertura, la *deconstrucción* permite proyectar una *ontología más dinámica* por desarrollar en una posterior y última sección de este trabajo investigativo, en la que el *ser* se piensa a partir de relaciones y desplazamientos en lugar de estructuras fijas. Como muestra de esta perspectiva, se pueden señalar tres ámbitos donde este pensamiento ha tenido un impacto decisivo: el cuestionamiento del *antropocentrismo*, en la relación entre el ser humano y los animales; la crítica a las *identidades fijas*, en el marco de la teoría performativa del género; y la revisión de las *estructuras discursivas de poder*, en el contexto del pensamiento poscolonial. Estas direcciones, entre otras posibles, evidencian cómo la *deconstrucción* no solo radicaliza la *fractura* de la metafísica occidental, sino que también amplía el horizonte del pensamiento ontológico contemporáneo.

En *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger introduce el concepto de *Dasein* o “ser-en-el-mundo”,⁴ destacando la experiencia concreta y la temporalidad como vías para comprender el *ser*. Este enfoque rechaza la *reducción metafísica del ser* a una abstracción fija. Como señala Heidegger: “La universalidad del ser ‘sobrepasa’ toda universalidad genérica. El ‘ser’ es, en la nomenclatura de la ontología medieval, un ‘trascendental’ (...). El concepto de ‘ser’ es, más bien, el más oscuro.” (1926/1988, p. 14).

El enfoque heideggeriano presenta el *ser* como un horizonte de posibilidades que se despliega mediante la temporalidad y la autenticidad del *Dasein*, revelándolo como un fenómeno dinámico y no estático. Friedrich Nietzsche, por su parte, critica cómo el lenguaje “impone estructuras” que distorsionan nuestra comprensión del *ser*. En *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, escribe: “Así como la abeja construye las celdas y al mismo tiempo las llena de miel, la ciencia trabaja incesantemente en este gran columbarium de los conceptos, en el sepulcro de las intuiciones.” (2000, pp. 55-56). Para Nietzsche, el lenguaje *fija provisionalmente* la experiencia en marcos arbitrarios, y su noción del *eterno retorno*

⁴ Heidegger desarrolla en su obra magistral *Ser y Tiempo (Sein und Zeit)*, una deconstrucción a la tradición filosófica; con esto, quiero postular la idea que Derrida no es el primer autor en la filosofía que hace deconstrucción.

refuerza esta crítica al destacar el carácter múltiple e inestable de la existencia, cuestionando las categorías cerradas de la metafísica.

Derrida retoma las críticas de Nietzsche y las articula con su concepto de *suplemento*, que muestra cómo el significado del *ser* se “desplaza” y “amplía constantemente”, cuestionando las insuficiencias de la metafísica tradicional desde una perspectiva abierta. En palabras de Derrida: “El lenguaje intenta completar el pensamiento, pero sin poder abarcarlo totalmente. Así, el suplemento no cierra la brecha entre lenguaje y pensamiento; más bien, muestra cómo la lengua limita lo pensable, siempre requiriendo ‘más’ para capturar el ser.” (1989/2022, p. 223).

El *suplemento*, junto con el *Dasein* y el *eterno retorno*, ofrece una nueva forma de pensar el *ser* desde la diferencia, en diálogo con la tradición metafísica, *pero* desde un horizonte más dinámico y abierto. Esta apertura encuentra en Heidegger un punto de partida clave, ya que, desde sus inicios, coloca la pregunta por el *ser* como el “núcleo” de su pensamiento, cuestionando las categorías estáticas de la metafísica tradicional. Jesús Adrián Escudero, especialista en Heidegger, señala que el “olvido temático” de la pregunta por el “ser” se debe a *la aceptación acrítica* de las categorías heredadas de la tradición. Según Escudero: “La aceptación ciega y acrítica del significado del ser transmitido por la tradición es la principal responsable del olvido sistemático en el que ha caído esta cuestión fundamental del pensamiento” (2010, p. 24). Heidegger aborda esta problemática como una invitación a repensar el *ser* desde una perspectiva más originaria, destacando la apertura del *Dasein* hacia el mundo como el “ahí” (*Da*), condición para comprender la realidad.

El *Dasein* es el núcleo de la propuesta heideggeriana para replantear la pregunta por el *ser*. Heidegger lo redefine como ‘un proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*)’ (Escudero, 2010, p. 26), alejándose de la noción tradicional del sujeto como una entidad racional y autónoma. Esta concepción sitúa al “ser” humano en un horizonte de comprensión ontológica. Como señala Escudero, esta *precomprensión* no solo permite distinguir *modos de ser* en la vida cotidiana, sino que también abre un camino para superar las rigideces de la metafísica. Heidegger afirma que “en su existencia fáctica y concreta (*Da*), se manifiesta el ser (*Sein*)”. (Escudero, 2010, p. 28). Escudero, en una nota al pie, complementa: “...«¿Qué es metafísica? » [...] Con “Dasein” se nombra eso que todavía tiene que ser experimentado

y, por ende, tiene que ser pensado como lugar, concretamente como el lugar de la verdad del ser” (Escudero, 2010, p. 28, nota al pie 6). Así, el *Dasein* se concibe como el “ahí” del *ser*, el lugar donde se plantea la pregunta fundamental por el “Ser”.

La fenomenología hermenéutica de Heidegger no se limita a categorizar la vida en estructuras estáticas; busca capturar su dinamismo inherente. Este enfoque, *centrado en la temporalidad y las posibilidades de la existencia*, invita a reflexionar sobre cómo el *ser* humano “transforma” su realidad. Al perforar los sedimentos acumulados por la tradición filosófica, Heidegger expone los modos auténticos de *ser*, ocultos tras las “construcciones metafísicas”. En lugar de “atrapar la vida en redes teóricas o proyectarla en cosmovisiones tranquilizadoras”, su filosofía abre un horizonte de apropiación para comprender la temporalidad y la existencia en su *constante devenir*. El “viraje” (*Kehre*)⁵ en la obra de Heidegger no implica un cambio de dirección, sino una profundización de la pregunta filosófica fundamental. En *Ser y Tiempo* (1927), se centra en una ontología de la vida humana, mientras que en *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938) amplía esta perspectiva hacia una dimensión ontohistórica, conocida como *Ereignis*. Heidegger mismo señala que “el planteamiento ontológico fundamental de *Ser y Tiempo* constituye un itinerario necesario para el replanteamiento de la misma pregunta en *Contribuciones a la filosofía*”. En ambos enfoques, la pregunta por el *ser* y su relación con la existencia humana permanece central. Para Heidegger, la filosofía *no es un conjunto de obras acabadas*, sino un trayecto interrogativo en constante evolución. La fórmula de Heidegger, “Caminos, no obras”, refleja su manera de pensar, en continuidad con la tradición de grandes filósofos como Platón, Kant y Nietzsche. Desde esta perspectiva, la transformación del pensamiento filosófico no consiste en la acumulación de respuestas definitivas, sino en el desplazamiento del horizonte mismo desde el cual se interroga el *ser*. Esto implica abandonar la concepción del *ser* como una entidad fija y presente en sí misma, para comprenderlo como un acontecer abierto, inseparable de su manifestación histórica y de la existencia que lo interroga. En este sentido,

⁵ *Kehre* es un término que Heidegger introduce en su lectura de la etimología griega para señalar el carácter de la apertura como donación del ser. Se vincula con la experiencia del *desocultamiento* (aletheia) y con la *espacialidad* originaria del *Dasein*, donde el ser se manifiesta como *un claro* (Lichtung), más allá de una mera relación sujeto-objeto. *Kehre* en Heidegger designa el giro en su pensamiento que transita de la analítica existencial de *Ser y tiempo* a la comprensión del *ser* como *Ereignis* (acontecimiento).

la apertura que propone Heidegger no se limita a una renovación conceptual, sino que introduce un cambio radical en la manera en que el *ser* es experimentado y comprendido, alejándose de cualquier intento de fijación categorial.

Acá, la noción de praxis en Aristóteles resuena en el pensamiento de Heidegger, especialmente en su *Informe Natorp* (1922), donde orienta el saber hacia un plano ontológico definido como “un modo de ser fundamental del ser humano” (*Sorge*)⁶. Este vínculo no contradice la primera sección de la presente investigación, sino que refuerza el carácter dinámico y práctico de la vida tanto en la tradición aristotélica como en la heideggeriana, revelando un posible punto de encuentro en el tránsito hermenéutico del *ser*. Como señala Franco Volpi, “la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica gira en torno a tres preguntas fundamentales: primero, por la verdad, segundo por el *Dasein* y tercero por el tiempo” (citado en Escudero, 2010, p 227)⁷. Estas cuestiones configuran un horizonte unitario para *la pregunta por el sentido del ser*. En este marco, el concepto de *ente* en Heidegger

⁶ Es un término clave en la obra de Martin Heidegger, particularmente en *Ser y tiempo* (1927), que se traduce como "cuidado" o "preocupación". Representa una estructura fundamental del *Dasein*, indicando cómo este ser-en-el-mundo se orienta hacia su existencia y hacia las cosas que le importan. La *Sorge* no implica únicamente un cuidado emocional o afectivo, sino que abarca la manera en que el *Dasein* se proyecta hacia el futuro, lidia con el presente y se relaciona con su pasado. Para Heidegger, la *Sorge* subraya que el *Dasein* está inevitablemente involucrado en el mundo y en su propio *ser*, en una relación constante de proyección y comprensión.

⁷ Franco Volpi en su libro *Heidegger y Aristóteles* muestra cómo Heidegger se apropia y transforma conceptos aristotélicos a lo largo de su desarrollo filosófico. Volpi describe la evolución de la interpretación heideggeriana del *ser* en relación con las *Categorías aristotélicas*: en su período "católico", Heidegger encuentra el sentido del *ser* en la sustancia, influenciado por sus estudios teológicos; en su etapa "fenomenológica", bajo la influencia de Husserl, identifica el *ser* con la verdad o alétheia como "desocultamiento"; y, después de su "vuelta", lo concibe como acto (enérgeia), lo que inspira su noción del *ser* como "movilidad" (Bewegtheit) y physis. Volpi también señala que en *Sein und Zeit*, Heidegger adapta categorías de la filosofía práctica aristotélica a su propia fenomenología: teoría, praxis y póiesis se transforman en Vorhandenheit (presencia a la mano), Dasein y Zuhandenheit (disponibilidad); órexis (deseo) en "cuidado" (die Sorge); proáiresis (elección) en resolución (Entschlossenheit); y phrónesis en conciencia (das Gewissen). Inicialmente, Volpi tiene una visión positiva de la apropiación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles, pero con el tiempo se distancia de la búsqueda del "sentido del ser" de Heidegger y se vuelve más crítico hacia él. En contraste, su valoración de la filosofía práctica de Aristóteles se fortalece, culminando en una adhesión explícita a esta tradición filosófica.

adquiere una relevancia central. Más allá de referirse a objetos o cosas presentes, el *ente* abarca todo lo que “es” y posibilita la apertura hacia el *ser*. Sin embargo, Heidegger no se detiene en el *ente* en sí, sino que lo utiliza como punto de partida para la pregunta más radical: *¿qué significa ser?* Así, el ente actúa como el medio para explorar la relación entre el “ser” humano, su existencia (*Dasein*) y la comprensión del *ser*. La distinción entre *ente* y *ser* es central en *Ser y tiempo*, donde Heidegger reconfigura la tradición filosófica para proponer una nueva aproximación hermenéutica al sentido del *ser*. En este marco, las categorías, y en particular la “sustancia” (*ousia*), se presentan como reductoras al limitar el horizonte del *ser* al ámbito de lo categorial. Sin embargo, Heidegger cuestiona esta reducción preguntando: *¿cuál es la relación entre el ser y las categorías?* Para él, la *sustancia* es el “ente” en su sentido más originario, pero comprender el *ente* desde la posibilidad abre una *perspectiva de diferencia* que trasciende la mera autoconciencia de la verdad. Heidegger no diluye la ontología tradicional, sino que la replantea al conectar la verdad proposicional con una verdad intuitiva.

Si el *logos* es el modo de “ser” más propio del ser humano, en la medida en que le permite tomar conciencia de sí mismo y revelar su *ser* al mundo, entonces su alcance no se limita a la expresión del pensamiento, sino que también debe ser examinado en relación con la verdad como desocultamiento. En su exégesis de Heráclito, Heidegger enfatiza que el *logos* no es simplemente un medio de comunicación, sino el ámbito mismo donde el *ser* se despliega en su doble movimiento de manifestación y retiro.

En *Conferencias y artículos*, Heidegger dedica el capítulo “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)” a una reinterpretación del concepto de verdad en la tradición presocrática. A partir del *Fragmento 16*, el filósofo alemán se aparta de la noción clásica de verdad como correspondencia y la replantea en términos de un proceso dinámico de revelación y ocultamiento. En dicho fragmento, Heráclito plantea la pregunta: “¿cómo podrá alguien ocultarse ante lo que nunca se pone?”, lo que Heidegger interpreta como la imposibilidad de escapar del ámbito del *aclaramiento* (*Lichtung*).

Desde esta perspectiva, la *aletheia* no es la mera supresión de un velo que cubre la realidad, sino el acontecimiento mismo en el que algo se muestra sin nunca estar completamente presente ni completamente ausente. Heidegger examina la etimología de

dýnon (ponerse/hundirse) y *lanthanein* (permanecer oculto) para argumentar que el pensamiento de Heráclito no concibe un ocultamiento absoluto, sino una *relación constitutiva entre lo visible y lo velado*. El *ser* no es una presencia establecida de antemano, sino un proceso de apertura en el que lo que se muestra está siempre en tensión con lo que permanece oculto.

De este modo, la pregunta de Heráclito no es simplemente una cuestión metafísica, sino una meditación sobre la estructura del *ser* mismo. En su interpretación, Heidegger nos sitúa ante una concepción más originaria de la verdad, donde el pensamiento no puede aspirar a fijar significados de manera definitiva, sino que debe habitar la oscilación entre manifestación y retiro. Esta idea, que desmantela la noción tradicional de certeza, será *retomada en la crítica derridiana a la metafísica de la presencia*, donde el lenguaje y la diferencia se convierten en los nuevos espacios desde los cuales se comprende el *ser*.

Heidegger critica la tradición metafísica que reduce el *logos* a una dimensión proposicional y categorial, priorizando el juicio y subordinando la verdad al ámbito de la ontología fundamental. En contraste, Heidegger incorpora la *facticidad* al tema de la verdad, entendiendo esta última como un acontecer histórico y fáctico vinculado al *Dasein*.

El *Dasein*, lejos de agotarse en el presente, se define por su capacidad de proyectarse hacia lo que puede “ser”, configurando su existencia a través de un continuo movimiento. Cada decisión afecta directamente su “ser”, que es único y personal, una característica que Heidegger conceptualiza como *Jemeinigkeit*, o el ser-en-cada-caso-mío. Desde esta perspectiva, Heidegger establece una distinción fundamental entre el *Dasein* y otros entes, destacando su unidad estructural con el mundo y sus relaciones. Sin embargo, esta diferenciación, que subraya el carácter existencial del *ser* humano frente a los entes meramente “presentes” (*vorhanden*) o “disponibles” (*zuhanden*), ha sido objeto de cuestionamiento en la filosofía contemporánea.

Derrida, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, problematiza el privilegio ontológico que Heidegger otorga al *Dasein*, señalando que esta distinción reafirma una jerarquía en la que lo humano se concibe como el único “ser” plenamente abierto al *ser*. Desde la *perspectiva derridiana*, la exclusión de los animales y otros modos de existencia del ámbito de la apertura ontológica reproduce un esquema antropocéntrico que debe ser

interrogado. En este sentido, se podría argumentar que la descripción del *Dasein* con características específicamente humanas, tales como la comprensión del *ser*, la conciencia de la finitud y el ser-en-el-mundo de una manera particular, limita esa apertura ontológica a una forma de *ser* específica: la humana. Aunque esta limitación resulta más sofisticada que las categorías sustanciales de Aristóteles expuestas previamente, funciona de manera análoga al establecer un conjunto de características que definen un tipo de “ser” privilegiado, dejando fuera otras formas de existencia que no cumplen con estos criterios. Desde la perspectiva de Derrida, esta *antropocentralización* podría interpretarse como una forma de convertir al *Dasein* en una nueva forma de *ousia* o sustancia, no en el sentido estático y esencialista del Estagirita, pero sí como un *fundamento ontológico específico y delimitado por lo humano*.

Así, a pesar de que Heidegger busca desbordar la ontología clásica al pensar el *ser* desde la existencia y la temporalidad, su distinción entre el *Dasein* y *los demás entes* sigue inscrita en una lógica que, desde la mirada de Derrida, establece una frontera categorial antropocéntrica que su *deconstrucción* busca precisamente dismantelar. Sin embargo, “es crucial preguntarse” si el propio intento de Derrida por descentrar la visión antropocéntrica está completamente exento de proyectar categorías o comprensiones humanas sobre el animal. Si bien introduce el concepto de *animot*⁸ para señalar la pluralidad de existencias animales y cuestionar la categoría unitaria de “el animal”, se podría argumentar que el mismo lenguaje filosófico que utiliza Derrida, al *ser* inherentemente humano, podría inevitablemente imponer ciertos marcos de comprensión antropomórficos al intentar pensar la alteridad radical del animal. Esta tensión nos lleva a considerar las complejidades inherentes a cualquier intento de trascender completamente una perspectiva humana al abordar otras formas de vida, *dada la inherente limitación del lenguaje humano para representar la totalidad del ser*, la persistencia de oposiciones binarias como humano/animal en el pensamiento occidental, la posible conversión del animal en un “suplemento” de lo humano definido por la falta, la dificultad intrínseca de concebir una “otredad radical” desde nuestra experiencia humana, y la mediación de la “huella” y la ausencia en nuestra

⁸ *Animot* es un neologismo utilizado por Jacques Derrida para hacer juego entre la palabra francesa animaux (animales) y mot (palabra). Con este encuentro, Derrida sugiere que la categoría del “animal” es un constructo lingüístico al agrupar de manera arbitraria un diverso conjunto de seres vivos, ocultando sus particularidades.

comprensión del animal. En este sentido, al profundizar la reflexión sobre la posible antropomorfización en Derrida, no se busca invalidar su crítica al antropocentrismo ni su intento de repensar la relación con el *animot*, sino *reconocer la complejidad de superar las limitaciones de la perspectiva humana*, invitándonos a una constante reflexión crítica sobre nuestras categorías y la potencial persistencia de sutiles formas de antropomorfismo incluso en nuestros intentos por descentrar lo humano. Esta complejidad se ilustra de manera cotidiana cuando Derrida se pregunta si el *gato* que lo observa está realmente mirándolo con algún tipo de comprensión o juicio, un escenario simple que, sin embargo, abre profundos interrogantes sobre la posibilidad *de aprehender la experiencia animal sin proyectar en ella nuestras propias categorías humanas de observación e intencionalidad*. En definitiva, este ejemplo del *gato* nos recuerda la dificultad inherente a cualquier intento de trascender completamente nuestra perspectiva antropocéntrica al relacionarnos con la alteridad radical del mundo animal.

Por otra parte, esta problematización del *ser* en Heidegger también se inscribe en una revisión crítica de la tradición filosófica occidental. En este marco, el filósofo alemán presenta la pregunta por el *ser* como un diálogo con la historia de la metafísica, señalando que esta ha derivado en un progresivo “olvido del Ser” (*Seinsvergessenheit*). Según Heidegger, este proceso comienza con Platón y Aristóteles, en la medida en que el *ser* se conceptualiza desde categorías ónticas y se subordina a la lógica de la representación. Sin embargo, su análisis no se limita a una crítica al pensamiento clásico, sino que rastrea en los presocráticos una comprensión más originaria del *ser*, donde éste no aparece fijado en estructuras categoriales, sino como un fenómeno abierto y en devenir.

Dentro de esta perspectiva, Heráclito no se limita a una mera doctrina del *devenir*, sino que plantea el *logos* como la *estructura unificadora* que sostiene la tensión entre los opuestos. Para Heidegger, su pensamiento no debe interpretarse como una simple afirmación del cambio, sino como la comprensión de que la esencia del *ser* se juega en la relación entre manifestación y ocultamiento, lo que lo vincula con la *aletheia* como apertura. Por otro lado, Parménides no entiende la *aletheia* como un proceso gradual de desocultamiento, sino como la verdad del *ser* en su plenitud, lo que Heidegger interpreta como *la primera gran determinación del ser como presencia*. En esta lectura, la *ruptura posterior* entre el *ser* y la

apariencia marca el inicio de una metafísica que *progresivamente olvida* el vínculo originario entre *ser* y *verdad*.

A partir de estas reinterpretaciones, Heidegger sostiene que la tradición filosófica posterior ha oscurecido la comprensión originaria del *ser*, reemplazándola por *una lógica del ente* que privilegia la presencia y descarta la apertura al desocultamiento. En este sentido, la crítica heideggeriana al “olvido del ser” no es solo un diagnóstico histórico, sino una invitación a repensar la relación entre el pensamiento y el *ser* más allá de las categorías establecidas como se ha venido enunciando. Con Platón, el enfoque originario de los presocráticos cambia radicalmente. Su teoría de las ideas separa el mundo sensible del ideal, *priorizando la permanencia de lo ideal sobre la temporalidad del devenir*. Aristóteles refuerza esta tendencia al definir el *ser* como *ousia* o “sustancia”. Sin embargo, Heidegger encuentra en Aristóteles un elemento que escapa a esta fijación ontológica: la *phronesis* o “sabiduría práctica”. Para Heidegger, la *phronesis* no es solo una virtud ética relacionada con la deliberación sobre lo correcto, sino que revela una comprensión más profunda del *ser* humano como un ente que está constantemente *en relación* con su mundo y sus posibilidades. La *phronesis*, en este sentido, no busca principios universales y atemporales, sino que se orienta hacia la toma de decisiones situadas, enraizadas en la *facticidad* de la existencia concreta. Este enfoque práctico y contextual de Aristóteles anticipa, según Heidegger, la idea de que el *ser* no puede entenderse como una esencia fija, sino como algo que se despliega en la experiencia cotidiana del *Dasein*, en su *ser-en-el-mundo*. Así, la *phronesis* conecta la deliberación ética con la comprensión existencial del ser, *abriendo una vía para pensar el ser* no desde “la metafísica de la presencia”, sino desde la temporalidad y la facticidad de la vida humana. Sin embargo, la *categorización estática* propia de la metafísica aristotélica se consolida en la escolástica medieval, donde el *ser* se identifica con el *ens supremum* (ente supremo), subordinándolo a una visión teológica *desconectada de la experiencia humana*.

En la modernidad, la metafísica adquiere una nueva *forma centrada en el sujeto*. Descartes *fragmenta la relación* entre el *ser* humano y el mundo con su división entre *res cogitans* y *res extensa*. Kant introduce la temporalidad, pero *limita el ser* a las *estructuras trascendentales del sujeto*, mientras que Hegel culmina esta trayectoria al *subsumir* la diversidad en la dialéctica del Espíritu, *anulando la apertura del ser*.

Nietzsche representa un punto de inflexión crítico. Para él, el *ser* no es una entidad fija, sino un *devenir continuo* definido por la voluntad de poder y el *eterno retorno*. Su crítica al lenguaje y a las categorías metafísicas evidencia cómo estas estructuras limitan nuestra comprensión del *ser* al fijarlo en marcos arbitrarios. Aunque Heidegger señala que Nietzsche no logra escapar completamente de la metafísica, reconoce en él una inspiración profunda, especialmente en su énfasis en la *temporalidad*, la *diferencia* y el *carácter abierto del ser*, elementos que Heidegger incorpora en su propia reconfiguración ontológica.

La diferencia ontológica de Heidegger, que sitúa al *Dasein* como el lugar donde el “ser” se abre en relación con los entes, encuentra un contrapunto crítico en la *deconstrucción* de Derrida. Mientras Heidegger entiende al *Dasein* como el cruce dinámico entre lo óntico y lo ontológico, Derrida introduce la *différance*, un concepto que desestabiliza cualquier intento de fijar esta relación. Para Derrida, la apertura del *ser* no es estable ni fundante, ya que está mediada por el lenguaje, el cual opera constantemente a través de un *suplemento* que desplaza y difiere el significado. Ese *suplemento* en términos lingüísticos apunta a que el significado de las palabras no está completamente contenido en ellas mismas, sino que depende de relaciones contextuales y de otras palabras. Por ejemplo el concepto “amor”, no tiene un significado fijo; lo entendemos a través de su relación con conceptos como “cariño” o “afecto”. Este *suplemento*, lejos de ser secundario, es indispensable para que el significado exista. Derrida enfatiza que esta dependencia estructural impide la plenitud o independencia del sentido, que siempre está en construcción y desplazamiento.

En este marco, el *lenguaje* fragmenta cualquier pretensión de *unidad o presencia* plena del *ser*. La apertura del *Dasein* no representa una copertenencia estable entre *ser* y *entes*, sino un espacio marcado por la *diferencia* y la *indeterminación*. Esta fragmentación, lejos de ser un límite, es lo que permite el dinamismo del sentido y la constante reinterpretación.

Así, la *différance* y el *suplemento* desmantelan las estructuras rígidas de la metafísica, proponiendo una filosofía plural donde el sentido no se fija, sino que se despliega de manera múltiple y relacional. Esto implica que el *ser* no puede entenderse como un fundamento estático o absoluto, ya que la *différance* evidencia que todo significado está sujeto a un *diferir* constante, mientras que el *suplemento* señala la dependencia estructural de cualquier

totalidad respecto a lo que aparentemente la completa; esto quiere decir que desde enfoques distintos, ambos pensadores rechazan el *logocentrismo* y proponen una “comprensión” del *ser* como un horizonte siempre en movimiento. Este diálogo crítico no solo abre nuevas posibilidades para superar las limitaciones de la metafísica occidental, sino que también sitúa la filosofía como un ejercicio de cuestionamiento continuo, *donde la pregunta por el ser se redefine constantemente* en un espacio de “apertura y transformación”.

Sumado a esto, Barry Stocker, en *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction* (2006), desarrolla una interpretación detallada del pensamiento de Derrida, centrándose en su crítica a la metafísica, su relación con la filosofía analítica y continental, y la dirección a la que conduce la deconstrucción. A través de su análisis, Stocker busca establecer la importancia filosófica de Derrida y responder a las objeciones que han cuestionado su relevancia en el ámbito académico.

Uno de los ejes centrales en la lectura de Stocker es la crítica de Derrida a la *metafísica*, entendida como un sistema de oposiciones jerárquicas que ha estructurado la tradición filosófica occidental. Derrida, influenciado por Nietzsche y Heidegger, muestra cómo la metafísica se fundamenta en la preferencia por la presencia, la identidad y la estabilidad del significado. Según Stocker (2006)⁹ “Derrida defines metaphysics, and criticizes it, to a large degree on the basis that it is a reduction to oppositions”. (pp. 43-44) Esto resulta contundente porque resume concisamente un aspecto central de la crítica derrideana a la metafísica: su tendencia a operar mediante oposiciones binarias. Stocker luego explica cómo este análisis se aplica a ejemplos como la oposición entre lo natural y lo social en Rousseau y Saussure, y cómo se inscribe en la tradición crítica de Nietzsche hacia la metafísica platónica. Para Stocker, esta crítica no implica un simple rechazo de la metafísica, sino una estrategia que la confronta desde dentro, revelando sus contradicciones inherentes. En este punto, el autor resalta la conexión de Derrida con la tradición escéptica, aunque enfatiza que *su postura no es de escepticismo absoluto*, sino de una *revisión radical de los fundamentos del pensamiento filosófico*.

Stocker (2006) explica el papel de la escritura en la deconstrucción:

⁹ Se conservan las citas en su idioma original para respetar la terminología y el matiz conceptual del autor.

The discussion of Husserl's Phenomenology carries on in SP¹⁰, with a much more detailed account of the various aspects of Phenomenology, than can be found in IOG, tied together by the theme of signs. The issue of difference, which we have just discussed in relation to the end of IOG, continues with reference to time and representation. The moment in which we can grasp our own consciousness is subject to an analysis already referred to in Chapter 4 above. Not only does that analysis establish claims about mind and consciousness, it develops the question of difference that really gets to the question of what Deconstruction is, or what Derrida's philosophy is, however we might choose to name it. The discussion of the moment is concerned with the difference that enters into the instant itself. The instant cannot be abstracted from time and difference as if it were a transcendental absolute. Husserl's moment now looks like that pure concrete form that has a priori certainty, mentioned at the end of IOG. Not only does Husserl have pure ideas, he has things in the empirical world that look transcendental and absolute, because the Phenomenological reduction to pure ideas necessarily has that consequence. The instant is not indivisible; even the transcendental origin contains difference of some kind. The instant is never indivisible. Mathematically the instant can always be divided, and according to Derrida the instant in experience must contain duration, and therefore must contain difference. The instant lasts a period of time, however short that period of time is, therefore it contains difference. There is nothing that is before difference, separate from difference or abstracted from difference. Only metaphysics can make such a claim, though it is an inevitable claim because we always do transcend the empirical in language, which always contains a reference beyond the instant. It is differentiation, including temporal differentiation, that makes the transcendental inevitable. The empirical excludes the transcendental, but makes it necessary for language and consciousness to transcend the diversity of the empirical in order to cope with it in thought and language. The question of the instant connects with the question of the auto affection of consciousness. (pp. 172-173)

Este pasaje es fundamental para comprender la crítica de Derrida a la *metafísica de la presencia*. Stocker explica cómo Derrida, a través de su análisis de la fenomenología de

¹⁰ Abreviaturas empleadas en la cita: SP: Se refiere a la abreviatura del libro de Derrida *Speech and Phenomena*. El título completo en inglés es *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* - IOG: Se refiere a la abreviatura del libro de Derrida *Introduction to the Origin of Geometry*. El título completo en inglés es *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*.

Husserl, cuestiona la noción de un "presente viviente" o un instante de conciencia puro e indivisible. La metafísica tradicional tiende a buscar fundamentos últimos en entidades puras y presentes, libres de toda diferencia o alteración. Sin embargo, Derrida argumenta que incluso *el instante más elemental de conciencia contiene diferencia y duración*, lo que impide que sea una *presencia absoluta* y auto-contenida. Según Stocker, para Derrida, "no hay nada que esté antes de la diferencia, separado de la diferencia o abstraído de la diferencia". Esta afirmación socava la base misma de la *metafísica de la presencia*, que busca un origen o fundamento último que sea puramente presente.

Además, el pasaje señala cómo la propia estructura del lenguaje y la conciencia nos impulsa a trascender lo empírico y a recurrir a categorías que parecen absolutas y trascendentales. Sin embargo, esta inevitabilidad no significa que tales categorías estén libres de la diferencia. La propia necesidad de diferenciación (incluyendo la temporal) es lo que hace surgir lo transcendental.

En relación con las categorías binarias fijas, esta crítica al instante puro puede extenderse a cualquier intento de establecer oposiciones binarias como fundamentos metafísicos. Si incluso la unidad aparentemente más simple (el instante de conciencia) está marcada por la diferencia, entonces cualquier intento de dividir la realidad en categorías fijas y mutuamente excluyentes (presencia/ausencia, ser/no-ser, entre otras) se vuelve problemático. La "différance", introducida poco después (p. 173), profundizará esta idea de una diferencia inherente incluso en lo que se presenta como idéntico. En núcleo, Derrida, a través de su lectura de Husserl, desmantela la idea de que podemos acceder a una presencia pura o a categorías fijas y estables como base para la comprensión del *ser* y el conocimiento.

Ahora bien, en su exploración de la deconstrucción, Stocker recurre a diversos comentaristas para *situar* a Derrida en el debate filosófico contemporáneo. Destaca su confrontación con John Searle sobre los actos de habla de J.L. Austin, así como su relación con el pensamiento de Richard Rorty, quien ha señalado las afinidades entre Derrida y algunas corrientes de la filosofía analítica. Además, Stocker menciona a Gasché y Rorty al discutir la interpretación de Derrida en términos trascendentales, aunque advierte que estas lecturas pueden no capturar completamente la radicalidad de su proyecto. A través de estas referencias, Stocker muestra que el pensamiento de Derrida *no es ajeno al diálogo con la*

tradición analítica, aunque su método y sus objetivos se alinean más estrechamente con la *filosofía continental*.

En este sentido, Stocker también explora las relaciones entre Derrida y figuras clave de la filosofía analítica, como Wittgenstein, Frege, Russell y Kripke. Con respecto a Wittgenstein, Stocker señala que, si bien ambos pensadores comparten una preocupación por la *contextualidad del lenguaje*, Derrida lleva esta idea más lejos al argumentar que el significado nunca puede fijarse de manera definitiva, pues está sujeto a una *iterabilidad* que lo *desestabiliza constantemente*. En contraste con la concepción wittgensteiniana de los “juegos de lenguaje” como sistemas con reglas internas relativamente estables, Derrida enfatiza que toda regla es susceptible de reinterpretación y desplazamiento, lo que impide una total estabilidad del significado.

En cuanto a Frege y Russell, Stocker resalta que, aunque Derrida no se involucra directamente en los debates sobre "sentido y referencia", su crítica a la metafísica y su énfasis en la diferencia pueden leerse en tensión con la tradición analítica. Mientras que Frege propuso una distinción entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*), buscando garantizar la estabilidad semántica del lenguaje, Derrida subraya que el significado nunca es totalmente presente ni fijo, sino que depende de un *juego de diferencias* dentro del sistema lingüístico. De manera similar, Russell intentó definir un lenguaje lógico que evitara paradojas y ambigüedades, pero Derrida *cuestiona la posibilidad de alcanzar una transparencia total del significado*, mostrando que “cualquier estructura lógica” también contiene elementos de inestabilidad y desplazamiento.

Por otro lado, la relación de Derrida con Kripke es abordada a través de su discusión sobre los nombres propios. Stocker explica que, mientras Kripke sostiene que los nombres propios refieren de manera rígida sin depender de descripciones, Derrida argumenta que la referencia siempre está mediada por un contexto que la hace inestable. Aunque Kripke intenta preservar la fijación del significado en su teoría de la designación rígida, Derrida enfatiza que ningún nombre puede aislarse completamente de las condiciones contextuales que lo rodean. Esta postura se relaciona con su *crítica al logocentrismo*, al mostrar que el lenguaje no puede garantizar una conexión absoluta entre el signo y la realidad a la que se refiere.

En definitiva, la lectura de Stocker sobre Derrida ofrece un análisis exhaustivo de la *deconstrucción*, resaltando su papel en la crítica a la metafísica y su influencia en la filosofía del lenguaje. Al incorporar perspectivas de otros comentaristas y situar a Derrida en un contexto filosófico más amplio, Stocker muestra que la *deconstrucción* no es un mero ejercicio de escepticismo radical, sino una estrategia que abre nuevas posibilidades para el pensamiento filosófico. Al mismo tiempo, su comparación con figuras de la tradición analítica como Wittgenstein, Frege, Russell y Kripke permite reconocer que la obra de Derrida, aunque en tensión con esta corriente, dialoga con sus problemas fundamentales, ofreciendo *una perspectiva alternativa sobre la naturaleza del significado y la referencia en el lenguaje*.

Tras examinar ciertos aspectos planteados por Stocker en torno al pensamiento derridiano y su crítica a la metafísica de la presencia, resulta pertinente volver a la posibilidad que se abre con la noción del *eterno retorno* en Nietzsche, particularmente en lo que respecta a la comprensión del *tiempo* y el *ser*. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche presenta el concepto del *eterno retorno* como una experiencia transformadora y personal que redefine la comprensión del tiempo y el ser. Según Andrés Sánchez Pascual (1972), “sin duda no es posible resumir más concentradamente el núcleo de esta obra que diciendo: *Así habló Zaratustra* es «la visión de un enigma». Visión, por la inmediatez con que se presenta, por el espanto que produce. Enigma, porque permanece en lo inexpresado” (en el prólogo a Nietzsche, 1883/1972, p. 24). Nietzsche describe esta revelación como un "pensamiento abismal" que lo conecta con la búsqueda filosófica de figuras como Descartes y Pascal, quienes también experimentaron epifanías que transformaron sus perspectivas del mundo.

El *eterno retorno* no es solo una hipótesis filosófica, sino una afirmación radical de la vida, en oposición a los ideales trascendentes de la tradición metafísica. Nietzsche *desafía la concepción clásica de eternidad como negación del tiempo*, proponiendo una *eternidad que habita en el propio devenir temporal*: la repetición incesante de los mismos instantes vividos. Esta visión exige una aceptación absoluta de la vida, como señala Nietzsche: «Así habló Zaratustra, y abandonó su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que viene de oscuras montañas.» (1883/1972, p. 25) Nietzsche plantea una idea revolucionaria en el penúltimo aforismo de *La ciencia jovial*, titulado «La mayor gravedad», donde presenta el

eterno retorno no solo como una posibilidad metafísica, sino como una prueba ética y existencial que invita a la aceptación radical de la vida.

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez —y tú con él, polvillo de polvo!». ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: «¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello? (Nietzsche, 1985/1990, p. 200)

Este planteamiento no solo desafía la concepción *lineal del tiempo* que caracteriza a la tradición metafísica, sino que también confronta al individuo con la responsabilidad de afirmar la vida tal como es, en toda su complejidad y repetición. La visión de Nietzsche introduce una *ruptura con la idea de una trascendencia fija*, abriendo el horizonte a una *ontología de lo dinámico y cíclico* que dialoga profundamente con la crítica *derridiana* al *logocentrismo*.

La metáfora del "eterno reloj de arena"¹¹, evocada en la célebre cita del *eterno retorno*, replantea el *ser* al vincularlo con un tiempo cíclico y dinámico. Nietzsche utiliza

¹¹ Es una metáfora central en el pensamiento de Nietzsche que ilustra su concepto del *eterno retorno*. Inspirada en el flujo constante y cíclico de un reloj de arena, que simboliza un tiempo que no es lineal ni progresivo, sino perpetuamente cíclico. Cada grano de arena que cae representa un instante de la vida, que, al completarse, vuelve a comenzar en un orden idéntico. Sin embargo, esta repetición no debe entenderse como un mero calco de lo ya vivido; más bien, en su reiteración, introduce un desafío existencial al sujeto, quien debe confrontar y afirmar la totalidad de su vida. Esta metáfora pone de manifiesto la crítica de Nietzsche a las nociones

esta imagen para *descentrar la concepción del ser* como esencia fija, proponiendo en su lugar una ontología del devenir y la repetición. El “demonio nietzscheano” desafía al sujeto a revivir cada instante de su vida, afirmando el *ser* como un “proceso continuo”, *no trascendental ni absoluto*. Aunque Nietzsche describe la repetición como idéntica, la misma estructura cíclica introduce una *diferencia*: cada ciclo, al repetirse, reconfigura el *ser* como algo abierto y en constante transformación, escapando a la identidad pura.

Desde la perspectiva de Derrida, la *repetición en el reloj de arena nietzscheano* puede interpretarse a través del concepto de *suplemento*, que desestabiliza la noción de una “plenitud ontológica”. Aquello que parece completo, como la identidad en el *eterno retorno*, está siempre marcado por un *diferir* y un *espaciamiento*. Cada vuelta de dicho reloj no solo reafirma el *tiempo y el ser*, sino que los transforma, introduciendo una diferencia intrínseca en lo repetido. Al rastrear la idea de Nietzsche en el “eterno reloj de arena”, se entiende que la repetición no es un proceso estático. Cada ciclo del *eterno retorno* adquiere un nuevo significado a partir de la experiencia del sujeto y su contexto. Esto lleva a la conclusión de que el *ser* no puede concebirse como una esencia fija, sino como un proceso abierto y dinámico que *desborda lo idéntico* al manifestarse en la *diferencia*. Este hecho puede observarse en la manera en que una persona enfrenta un recuerdo significativo a lo largo de su vida: una misma experiencia, como la pérdida de un “ser” querido, no se vive igual en la juventud que en la vejez. Cada vez que el recuerdo vuelve, lo hace impregnado de nuevos significados, emociones y aprendizajes acumulados por el sujeto, *transformando lo que parecía idéntico en algo diferente*, revelando así *la naturaleza dinámica del ser*.

El *problema del ser* en Nietzsche y Derrida converge en la idea de que este no puede definirse como algo fijo o estático. Para Nietzsche, el *eterno retorno* exige vivir el *ser* como afirmación del *devenir*, mientras que Derrida revela que incluso en la repetición más idéntica *se abre una posibilidad hacia lo otro*. En este contexto, el “demonio nietzscheano” actúa como un *suplemento* que no solo completa la experiencia del retorno, sino que desestabiliza su identidad al introducir una transformación en cada ciclo. El “eterno reloj de arena”

tradicionales del *ser* como algo fijo, y lo reconfigura como *devenir*, donde cada retorno abre la posibilidad de transformación y *diferencia* dentro de la repetición.

simboliza este dinamismo: más que medir el tiempo cíclico, representa el carácter abierto del *ser*, donde cada vuelta redefine al sujeto y lo vivido.

El pastorcillo de *Así habló Zaratustra*, en la escena de "La visión y el enigma", encarna esta ruptura con las concepciones tradicionales del *ser*. Al morder la cabeza de la serpiente que lo asfixia, ello simboliza *la superación del ser* como esencia inmutable y trascendental, transformándolo en devenir y afirmación de la vida. Este acto puede leerse como un gesto liberador frente a la lógica metafísica occidental, desde Parménides hasta Hegel, que ha concebido el *ser* como identidad estática. En diálogo con Derrida, el pastorcillo representa el *suplemento* en la *enunciación del ser*: la diferencia que no clausura la identidad, sino que la transforma continuamente.

En este sentido, el pastorcillo no solo mordería la cabeza de la serpiente como un rechazo de la tradición, sino como una afirmación de un *ser* dinámico y múltiple, que se *distancia radicalmente de la lógica metafísica de la presencia absoluta*. En "El retorno a casa", Nietzsche afirma:

Aquí se me abren de golpe las palabras y los armarios de palabras de todo ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí. Pero allá abajo –¡allá es vano todo hablar! Allá, olvidar y pasar de largo es la mejor sabiduría: ¡esto–lo he aprendido ahora! Quien quisiera comprender todo entre los hombres, tendría que atacar todo. (1883/1972, p. 263)

Esta cita destaca la "tensión" entre un *lenguaje* que revela el devenir y otro que, al pretender fijar verdades absolutas, se muestra insuficiente. Para Nietzsche, las "palabras relativas del ser" abren el lenguaje a la experiencia del devenir, aunque nunca logran capturarla plenamente. En Derrida, esta misma tensión se expresa a través del diferir: el lenguaje nunca alcanza una plenitud metafísica, sino que opera como un espacio de relaciones abiertas e inacabadas. La recomendación de Nietzsche de "olvidar y pasar de largo" resuena con la crítica *derridiana* al *logocentrismo*, invitándonos a habitar el lenguaje como un espacio de apertura y transformación en lugar de buscar en él un fundamento absoluto.

En el pensamiento de Nietzsche por ejemplo, la figura del *Übermensch* (Superhombre) simboliza la superación del último hombre metafísico, quien se aferra a definiciones fijas como *la esencia, el tiempo* o *la trascendencia idealista*. En este contexto, el *suplemento* se presenta como una herramienta que desestabiliza estas categorías cerradas, *permitiendo al lenguaje abrir horizontes de transformación y devenir*. Nietzsche enfatiza este rechazo al idealismo cuando afirma: “Y tu propia razón – a esa tú mismo debes agarrarla del cuello y estrangularla; pues es una razón de este mundo, – así aprendes tú mismo a renunciar al mundo” (1883/1972, p. 288). Esta renuncia no implica un nihilismo vacío, sino la afirmación de un mundo múltiple y dinámico, donde el *ser* no se define por categorías trascendentales, sino por su capacidad de devenir.

En *La ciencia jovial*, Nietzsche trasciende las limitaciones del *lenguaje lógico* al adoptar formas artísticas como la poesía y la música, que desestabilizan las jerarquías entre la lógica y el arte. Estas formas no son meros adornos, sino recursos necesarios para expresar su visión de una *existencia creadora y dinámica*, evidenciando la imposibilidad de acceder a un significado pleno a través de estructuras tradicionales. Aunque Nietzsche no utiliza el término "suplemento", su exploración de un lenguaje más allá de lo denotativo dialoga con esta noción derridiana, mostrando cómo el sentido se expande y transforma en el devenir. En este contexto, Nietzsche invita a cuestionar la lógica como el único medio válido para comprender la realidad: “Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni «saberlo» todo.” (1885/1990, p. 6). Según él, la realidad no es una esencia fija, sino “un éxito momentáneo de infinitas contingencias,” que refleja la fragilidad y el carácter excepcional de la vida orgánica, donde la verdad es un ídolo también por vencer. Así, *La ciencia jovial* se erige como una obra que no solo critica el saber tradicional, sino que inaugura una filosofía profundamente artística y abierta al devenir.

En *La ciencia jovial*, Nietzsche desmonta los fundamentos del pensamiento occidental al exponer cómo lógica, causalidad y valores absolutos se basan en errores históricos. En el aforismo 115, identifica *cuatro errores*: la percepción del hombre como imperfecto, la atribución de cualidades imaginarias, la jerarquía ilusoria entre hombre y

mundo, y las escalas de valores eternas. Estos errores han dado sentido a la existencia, pero al precio de construir una visión rígida y ficticia de la realidad.

En los aforismos 111 y 112, Nietzsche rastrea el origen de la lógica y la causalidad en impulsos primitivos que fragmentan el devenir continuo del mundo. La lógica consolida ficciones como la *sustancia*, imprescindibles para la comprensión humana, pero *ajenas* a la *fluidéz real del ser*. La causalidad, por su parte, organiza la experiencia, pero solo a través de *representaciones fragmentarias* que “distorsionan el flujo de los acontecimientos”. Derrida profundiza esta crítica al mostrar cómo el lenguaje fija estas estructuras, pero también introduce diferencias y desplazamientos que revelan su carácter inestable.

El recorrido por el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Derrida ha permitido reconstruir los antecedentes filosóficos que dan lugar a la *deconstrucción*. Se ha mostrado que la crítica derridiana a la metafísica de la presencia no surge en un vacío, sino que se inscribe en una transformación profunda del pensamiento contemporáneo, impulsada por la problematización del *ser*, la temporalidad y el lenguaje.

Nietzsche abre esta línea de cuestionamiento al dismantelar las categorías metafísicas tradicionales, subrayando el carácter perspectivista del conocimiento y la ausencia de fundamentos absolutos. Su noción del *eterno retorno* introduce una forma de pensar el *ser* como *devenir*, en oposición a la idea de una esencia fija. Heidegger retoma y amplía esta crítica al *reformular la pregunta por el ser* desde la finitud del *Dasein*, desplazando la ontología desde estructuras atemporales hacia una comprensión dinámica y situada de la existencia.

Derrida, por su parte, radicaliza este giro al exponer *cómo el lenguaje* mismo es un sistema de diferencias y desplazamientos que imposibilita la fijación de un sentido último. A través del concepto de *différance* y del *suplemento*, demuestra que toda tentativa de fijar el *ser* en una presencia definitiva se enfrenta a un límite insalvable, ya que el significado siempre se desplaza y reconfigura en el *lenguaje*, pues el significado siempre está en juego, en un proceso de *diferimiento* continuo.

En este sentido, la *deconstrucción* no solo se apoya en estos antecedentes, sino que representa un punto de inflexión dentro de esta constelación filosófica. Desde esta perspectiva, la convergencia entre Nietzsche, Heidegger y Derrida señala un cambio de

orientación en la filosofía contemporánea: del afán por fijar esencias universales a una *comprensión del pensamiento* como un campo abierto, plural y en constante transformación.

C. Hacia una ontología dinámica: entre-pliegues de la deconstrucción

Hablar de una *ontología dinámica* implica desplazar la concepción tradicional del *ser* como una entidad fija y autosuficiente para pensarlo como un proceso en constante transformación. En lugar de estar determinado por una esencia estable, el *ser* se configura a partir de su relación con *el tiempo, el devenir y la alteridad*. 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 detiene en la disolución de 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 misma inaugura. Al cuestionar la estabilidad del *ser* y mostrar que la presencia nunca es plena, Derrida no solo desmonta la metafísica de la presencia, sino que deja abierta la pregunta por las condiciones de existencia en su incesante devenir. En esta línea, la *ontología dinámica* que se propone aquí no es 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, la *performatividad del género* en Butler y la *imposibilidad de representación del sujeto subalterno* en Spivak 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* nos 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 simplemente un nuevo campo de estudio, sino una transformación del modo en que concebimos la existencia misma.

La primera de estas aperturas se manifiesta en la *crítica derridiana* al *antropocentrismo*, particularmente en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde el filósofo francés no solo desmantela la distinción metafísica *entre humano y animal*, sino que expone 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 posibilidad de 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.

Derrida introduce aquí el concepto de *carnofalocentrismo*, un neologismo que condensa la tríada de exclusiones sobre la que se erige la metafísica occidental: la primacía de *la carne* (carne), el *dominio de lo masculino* (falo) y la *soberanía del logos* (logocentrismo). Según este régimen discursivo, el *ser humano* se ha definido como el sujeto racional y masculino que domina tanto el lenguaje como la existencia, mientras que el *animal* es *reducido a una presencia muda*, a un “ser” sin palabra y sin mundo. Derrida muestra cómo esta operación no es neutral, sino que forma parte de una estructura de poder que regula quién es reconocido como sujeto. Como señala: “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 carnofalocentrismo” (Derrida, 2008, p. 125). Aquí, la crítica derridiana no se limita a una *denuncia ética de la violencia contra los animales*, sino que pone en cuestión la *estructura misma del ser y el lenguaje*.

Dentro de este esquema, Derrida se detiene en la célebre pregunta de Jeremy Bentham: “¿pueden sufrir los animales?”, planteándola como un eje que *desafía las bases de la racionalidad antropocéntrica*. 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, estableciendo una jerarquía en la que solo el humano es reconocido como sujeto de discurso. Así, la cuestión no es únicamente 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 introduce el concepto de *animot*, un término que, como señalamos antes, juega con la palabra francesa *animaux* (animales) y *mot* (palabra). Con esta estrategia, Derrida desmantela la idea de "el animal" como una categoría homogénea, tal como ha sido presentada en la tradición filosófica y en su lugar introduce una pluralidad de existencias singulares, *cada una con su propio modo de ser*. En otras palabras, el *animal* no es un concepto estable ni una entidad uniforme, sino una multiplicidad irreductible de diferencias, lo que socava la posibilidad misma de una distinción clara entre humano y no humano.

Este cuestionamiento lleva a Derrida a replantear críticamente la noción heideggeriana del *Dasein*. Mientras que Heidegger sostiene que solo el humano tiene la capacidad de interrogarse por el *ser*, diferenciándolo del animal, al que describe como “pobre en mundo” (*weltarm*), Derrida problematiza esta distinción al evidenciar que no es una simple descripción ontológica, sino 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. Así, Derrida revela que esta demarcación no es inocente, sino que forma parte de una jerarquía que condiciona qué entidades pueden ser reconocidas dentro del horizonte filosófico y cuáles quedan al margen.

Derrida sitúa esta cuestión dentro de una genealogía más amplia del pensamiento occidental, mostrando cómo la distinción *humano-animal* ha sido central en la construcción de la metafísica. Desde Aristóteles, quien definía al *ser* humano como *zoon lógon ékhon*, es

decir, el único ser dotado de lenguaje y razón, hasta Descartes, que redujo al animal a la condición de *res extensa*, un mecanismo carente de pensamiento y conciencia, la tradición filosófica ha consolidado una jerarquía ontológica que legitima la exclusión del animal. Kant refuerza esta separación al sostener que solo el *ser* humano, como sujeto moral y racional, es digno de autonomía, mientras que el animal queda reducido al dominio de la necesidad natural, sin acceso a la esfera ética. Derrida expone cómo esta estructura discursiva no es neutral, sino que ha operado históricamente para definir la humanidad a partir de lo que excluye, estableciendo una frontera rígida que niega cualquier posibilidad de agencia o alteridad al animal.

La relevancia de esta crítica para la *ontología dinámica* es clara. Si Derrida muestra que el *ser* no es una sustancia fija, sino una red de diferencias en constante movimiento, entonces la distinción *humano-animal* no puede ser vista como una separación estable, sino como una frontera porosa, siempre en tensión. La *deconstrucción* no se limita a señalar que el *ser* es inestable, sino que evidencia cómo esta inestabilidad ha sido históricamente regulada por exclusiones específicas. En este sentido, la pregunta que Derrida nos deja abierta es si es posible pensar una ontología que no dependa de estas exclusiones, una ontología verdaderamente dinámica que no se funde sobre la negación de lo otro.

Siguiendo esta línea, Lissa McCullough, en su artículo "Derrida's Strange Animal", (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 es la ambigüedad del título del ensayo de Derrida, el cual 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*, cuestionando si realmente podemos definirnos sin referencia al otro viviente. A través de esta estrategia lingüística, Derrida expone la

arbitrariedad del término "el animal", que en su generalización *borra* la diversidad de especies y establece una categoría impuesta desde el lenguaje humano.

McCullough 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 observa que la vestimenta y la desnudez no son simples estados naturales, sino efectos de la tecnicidad humana: “La ropa deriva de la técnica. Por lo tanto, tendríamos que pensar la vergüenza y la tecnicidad juntas, como el mismo sujeto”.

Otro aspecto clave de la lectura de McCullough es la crítica al antropocentrismo y la unilateralidad del discurso sobre "el animal". Derrida señala que los humanos han creado un discurso en el que se nombran a sí mismos como los únicos con voz y razón, mientras que a los animales se les ha relegado al silencio.

Según McCullough (2011)¹²:

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. (p. 58)

Cabe agregar que esto señala directamente la existencia de un *establecimiento antropocéntrico* que Derrida pone en evidencia. Dentro de este establecimiento, nuestro entendimiento de "el animal" (mediado por el concepto de "animot") ha oscurecido nuestra capacidad de considerar lo que ansiosamente desconocemos y nos negamos a considerar, especialmente cuando nos sentimos observados por un ser vivo alógico. Este señalamiento implica una crítica fundamental a la visión centrada en el *ser* humano y su primacía sobre otras formas de vida, que es precisamente lo que Derrida cuestiona en su obra; por lo tanto, hay una *imposición lingüística*, que impide reconocer sus formas de expresión y subjetividad.

¹² Se conserva la cita en su idioma original para respetar la terminología y el matiz conceptual del autor.

En este punto, Derrida introduce el término *animot*, un juego lingüístico que rompe con la homogeneización implícita en "el animal" y expone cómo el lenguaje ha sido utilizado como una herramienta de dominio sobre lo viviente.

Además, McCullough destaca la denuncia de Derrida *sobre la violencia moderna contra los animales*, la cual ha alcanzado niveles inéditos a través de la *industrialización* de la producción cárnica, la experimentación genética y la manipulación del genoma. Sin embargo, McCullough identifica una posible omisión en la argumentación de Derrida: aunque expone la violencia estructural ejercida sobre los animales en estos ámbitos, deja de lado otras formas de agresión como la *destrucción del hábitat*, la *contaminación* y el *cambio climático*. Esta observación no se presenta como una crítica fundamental a Derrida, sino como un llamado a expandir la reflexión sobre el impacto humano en la vida no humana.

Finalmente, McCullough 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 autocomprensión como humanos y nos 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 solo desmonta estructuras de pensamiento, sino que abre la posibilidad de una relación más compasiva y ética con lo otro viviente.

Resumiendo, el análisis de McCullough resalta cómo la deconstrucción derrideana nos enfrenta a las limitaciones de nuestra concepción antropocéntrica del mundo. Al desestabilizar la categoría de "el animal" y confrontarnos con la otredad radical de los seres vivos, Derrida nos obliga a reconocer nuestra *vulnerabilidad compartida*. Así, la deconstrucción se convierte en una herramienta filosófica que no solo desmantela oposiciones tradicionales, sino que también abre caminos hacia una relación más justa y reflexiva con todas las formas de vida.

Si la *deconstrucción derridiana* ha mostrado que el *ser* no es una entidad fija, sino una estructura en desplazamiento continuo, Judith Butler amplía este cuestionamiento al trasladarlo al ámbito del *sexo* y *el género*, representando una segunda apertura de estos posibles horizontes de la *ontología dinámica*. En su análisis, Butler desmonta la noción de

que el género es una *propiedad sustancial* del sujeto, mostrando que, lejos de “ser una esencia”, es el efecto de actos reiterativos que se inscriben en el cuerpo a través de normas reguladoras. Sin embargo, su crítica va más allá: también pone en cuestión la distinción clásica entre sexo y género, evidenciando que el propio “sexo” biológico no es un dato natural *prediscursivo*, sino que ya está mediado por construcciones normativas que lo hacen inteligible.

Butler expone en *El género en disputa* 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. Como ella misma señala:

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* el supuesto 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 (posibilidad de repetición con diferencia - *différance*), Butler expone que la identidad de género no existe antes de su actuación, sino que es performativamente constituida 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 argumenta que el sexo no puede entenderse como una realidad biológica independiente del discurso, sino que es también un producto normativo. No hay un acceso inmediato a un sexo “puro” antes de 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, ya que 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 mismo, es un efecto discursivo y regulador.

Desde esta perspectiva, la *performatividad del género* es inseparable de la iterabilidad¹³ derridiana. Butler adopta la noción de que todo acto performativo debe repetirse dentro de un marco normativo para producir efectos de identidad, pero en esa misma repetición se abre la posibilidad de subversión. La identidad de género, al igual que el significado en Derrida, nunca es plenamente idéntica a sí misma: su estructura depende de la repetición, pero esa misma 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 reiteración normativa, entonces los mismos actos que lo consolidan pueden ser utilizados para desplazarlo y resignificarlo. Así, Butler no solo describe cómo opera el género, sino que también abre la posibilidad de su transformación, mostrando que los cuerpos y las identidades pueden desafiar y reconfigurar las normas que los producen.

Aquí es donde *la ontología dinámica* encuentra en Butler un punto de apoyo fundamental. Si *la ontología dinámica* busca una concepción del *ser* que no esté fijada en esencias estables, sino que sea 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 misma. En este sentido, *la ontología dinámica* no solo dialoga con la *deconstrucción*, sino que 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 quiero mencionar como horizonte es la que se despliega a partir de la *crítica poscolonial* de Gayatri Spivak, donde la pregunta por el *ser* y la

¹³ Iterabilidad es un concepto derridiano que combina repetición (*iteración*) y diferencia (*alterabilidad*). Butler 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.

representación adquiere una dimensión política fundamental. Si la deconstrucción derridiana ha mostrado 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 central que plantea Spivak *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”.

La subalternidad, en este contexto, no se define solo por la opresión económica o política, sino por una exclusión estructural del régimen de significación. Spivak argumenta que *el conocimiento occidental* no solo ha marginado a ciertos sujetos, sino que ha producido 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 *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 hegemónico, lo que significa que su discurso nunca puede aparecer en su propia forma, sino siempre mediado por estructuras que lo redefinen y lo capturan.

Spivak 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 fundamental:

¿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? (1998, p. 15).

Esta pregunta plantea un problema crucial: el silencio de *la subalterna* no es simplemente la ausencia de palabras, sino el resultado 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 las voces subalternas dentro del discurso hegemónico opera bajo la ilusión de darles visibilidad, cuando en realidad lo que hace es reinscribirlas dentro de los términos del poder, vaciando su potencial disruptivo.

El ejemplo del suicidio de Bhuvanewari Bhaduri es clave para comprender este fenómeno. Su muerte no fue un acto impulsivo, sino un gesto calculado dentro de un contexto sociopolítico específico. En la India colonial de 1926, los movimientos revolucionarios que luchaban contra el dominio británico recurrían a estrategias clandestinas que incluían el uso de la violencia como forma de resistencia. Bhuvanewari estaba vinculada a un grupo revolucionario y había recibido la orden de ejecutar una acción militante; sin embargo, al encontrarse en una posición en la que no podía llevar a cabo la tarea asignada, optó por suicidarse *en lugar de desobedecer la estructura organizativa del movimiento*. Este acto, lejos de *ser* una renuncia o una derrota, era en sí mismo una afirmación política: su muerte *debía ser leída dentro de la lógica del compromiso revolucionario*, no como un gesto privado de desesperación. Sin embargo, consciente del marco *de interpretación patriarcal* en el que su acción podía ser inscripta, Bhuvanewari intentó controlar la manera en que su muerte sería leída. La ideología dominante en la India colonial aún sostenía *una fuerte asociación* entre el *suicidio femenino* y la *deshonra sexual*, especialmente cuando una mujer moría antes del matrimonio. Para evitar que su acto fuera reducido a la narrativa convencional de una mujer que se quitaba la vida por vergüenza o por un amor frustrado, Bhuvanewari esperó hasta estar menstruando antes de ahorcarse. Este detalle, que puede parecer menor, era en realidad un gesto radical de autoinscripción: al mostrar que su cuerpo no estaba marcado por un embarazo ni por una transgresión moral, intentaba desafiar la interpretación que la sociedad impondría sobre su muerte.

A pesar de esta estrategia, su intento de inscribirse en la historia con un significado propio fue ineficaz: su acto *fue reabsorbido dentro del discurso dominante*, transformado en un relato de “vergüenza femenina” en lugar de un gesto político. Su muerte no fue recordada como parte de la resistencia anticolonial, sino que se diluyó en la construcción simbólica de la mujer como un sujeto frágil y emocionalmente vulnerable. Esto *demuestra que incluso*

cuando la subalterna actúa estratégicamente para desafiar el poder, el sistema de representación dominante sigue teniendo la capacidad de anular su significado, reinscribiéndolo en sus propios términos. Su cuerpo, que ella había intentado convertir en un signo de resistencia, terminó siendo traducido por la lógica patriarcal como un signo de impotencia y derrota.

Desde la perspectiva derridiana, este análisis 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 el mismo acceso a este juego de desplazamientos. La *différance*, como proceso de significación abierta, *no funciona de manera equitativa para todos los sujetos*, ya que 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: su voz no solo es diferida, sino que es estructuralmente inaudible dentro del régimen epistemológico colonial.

Este punto introduce una tensión fundamental con la *ontología dinámica* que vengo desarrollando en esta investigación. Si la *ontología dinámica* implica un *ser* en constante transformación, abierto a múltiples posibilidades, Spivak nos obliga a preguntarnos: ¿para quién está realmente abierta esta transformación? No todas las existencias tienen el mismo acceso a la movilidad ontológica; algunas están atrapadas en estructuras que restringen su *capacidad de significar* y “ser” reconocidas dentro del orden del discurso. Una *ontología verdaderamente dinámica* no puede limitarse a pensar el *ser* como un 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 no solo amplía la crítica derridiana, sino que 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 que emerge, entonces, 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 de él.

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, examinada aquí desde la crítica derridiana a las *Categorías*, 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 no se ajusta a sus parámetros ontológicos.

La deconstrucción derridiana interrumpe esta tradición al desestabilizar la noción de una presencia originaria, evidenciando que el *ser* no puede concebirse como una esencia fija, sino como un juego de diferencias en desplazamiento constante. Sin embargo, la desestructuración de la metafísica del ser no surge *ex nihilo*. Heidegger, al situar el *Dasein* en la temporalidad, y Nietzsche, al formular el *eterno retorno* como una negación de toda sustancialidad, establecen antecedentes fundamentales para la *fractura* de la ontología clásica. En Derrida, esta disolución se radicaliza: la *diferencia* ya no es un accidente dentro de la estructura del *ser*, sino su *condición constitutiva*. Esto implica que el *ser* no es una unidad autosuficiente, sino una red de relaciones diferenciales que nunca se clausuran en una identidad plena.

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 determinen*. Aquí, su formulación se ha ejemplificado mediante *tres horizontes-aperturas* que emergen del cuestionamiento derridiano: *la crítica al antropocentrismo* en Derrida, *la performatividad del género* en Butler y *la imposibilidad de representación* en Spivak. Cada una de estas problemáticas evidencia cómo el *ser* no es una estructura cerrada, sino un espacio de significación en disputa, donde las diferencias no pueden ser reducidas a categorías preestablecidas. Sin embargo, estos tres horizontes *no agotan las posibilidades de la ontología dinámica*, sino que funcionan como *ejemplos* de “una multiplicidad más amplia de configuraciones ontológicas aún por explorar”. 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*, sin recaer en nuevas formas de clausura metafísica.

Trasladándose sobre el destino al que conduce la *deconstrucción* según Kates, es importante reiterar que esta 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, 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 dichos sistemas. En este sentido, la deconstrucción puede entenderse como una revisión profunda y una expansión de la fenomenología trascendental husserliana, en la medida en que Derrida amplía la reflexión sobre la conciencia y la constitución del significado más allá de los límites establecidos por Husserl, particularmente en lo que concierne al lenguaje y la escritura. Al reconocer la primacía del lenguaje y la escritura 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, revelando cómo ciertas nociones se privilegian a expensas de otras y establecen jerarquías que *moldean nuestro modo de pensar*. En este proceso, se pone en evidencia un movimiento dinámico de "reversión" y "reinscripción": en primer lugar, se invierten las jerarquías conceptuales tradicionales, como la relación entre escritura y habla, y posteriormente, el término previamente subordinado es reinscrito en un nuevo contexto, transformando su significado y función. Este proceso no se limita a una inversión mecánica, sino que *abre el pensamiento a nuevas configuraciones del sentido*, evitando la simple repetición de estructuras binarias. En este marco, la *deconstrucción* también implica una responsabilidad ineludible hacia la tradición filosófica, pues, 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, 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, impulsándonos a reconsiderar las categorías y los marcos conceptuales que damos por sentados. Desde esta perspectiva, comprender la evolución del pensamiento de Derrida, especialmente su diálogo con Husserl, resulta crucial para captar la dirección y las implicaciones de la deconstrucción según esta interpretación. 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 constantemente en un movimiento inacabado de transformación y cuestionamiento.

En relación con esto por otra parte, la exposición de Stocker frente al destino de la deconstrucción no es la abolición total de la metafísica, sino más bien *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 las oposiciones binarias fijas que caracterizan el pensamiento metafísico. Stocker presenta la *deconstrucción* como un movimiento inevitable del pensamiento que surge de la propia forma en que estructuramos la experiencia. Es una "solicitud" que sacude las estructuras, mostrándolas para luego hacerlas colapsar. La *deconstrucción* no se limita a pasar de un concepto a otro, sino que busca trastocar y desplazar un 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 enfoca en el juego de las diferencias (*différance*), la iterabilidad y la contextualidad de los signos, *reconociendo la ausencia inherente en toda presencia*. También se manifiesta como una afirmación del juego que la metafísica intenta limitar. Según Stocker (2006) "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." (p.184) Por esta razón se subraya que la *deconstrucción* no es una superación definitiva de la metafísica, sino *una posición límite*, una tensión constante con ella, reconociendo su persistencia inevitable en el pensamiento y el lenguaje.

Finalmente a partir de un recorrido por algunas de las ideas expuestas por Derrida en *El tiempo de una tesis* (2017), procuraré orientar el cierre de este desarrollo a modo de reflexión, abriendo la posibilidad de *pensar la ontología en términos dinámicos y sensibles a la diferencia*.

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 a través de un *discurso logocéntrico* que *otorga autoridad trascendental al significado*. Este discurso se legitima dentro de *sistemas institucionales* que funcionan como maquinaria de poder, garantizando la continuidad de una estructura que excluye la diferencia y la alteridad. Sin embargo, el *ser* nunca se presenta de manera plena ni autosuficiente; siempre está marcado por el desplazamiento, la huella y la iterabilidad.

No se trata de una simple 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 deconstrucción, porque *ello se deconstruye*: el sentido se desestabiliza desde dentro de sus propias 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 una red de diferencias que lo reinscriben constantemente, desplazándolo de cualquier centro ontológico.

Este desplazamiento se manifiesta en la imposibilidad de definir la deconstrucción de manera unívoca. La dificultad de traducir este concepto no es un simple problema terminológico, como lo expuso Derrida en “Carta a un amigo Japonés”, sino una manifestación de que el sentido nunca es plenamente recuperable en una presencia absoluta. Todo *significado* se encuentra atrapado en una cadena de sustituciones que lo alejan de cualquier origen puro. “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»”. (p.27) El *ser* por consiguiente,

pensado desde esta perspectiva, no es una entidad cerrada ni autoevidente, sino 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 en múltiples direcciones. Ciertas operaciones poéticas permiten pensar lo que la teoría filosófica de la escritura a menudo ignora o incluso prohíbe. La inscripción del *ser* en la escritura no es una cuestión *de presencia ni de ausencia*, sino de *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 simple confrontación entre la palabra escrita y la voz, sino la *desarticulación de una jerarquía que ha organizado la historia del pensamiento occidental*.

Desde esta perspectiva, la deconstrucción no solo afecta el ámbito conceptual, sino también las instituciones del saber. El aparato filosófico ha pretendido fijar las regiones del conocimiento dentro de una estructura ontológica estable, subordinando el pensamiento a una *lógica enciclopédica* que organiza, clasifica y delimita los discursos. Sin embargo, este orden no es neutro ni natural, sino el resultado de una operación de poder que excluye la diferencia para garantizar su propia continuidad. La deconstrucción disloca este orden, revelando que no hay una esencia inmutable del pensamiento, sino una red de relaciones que lo exponen a la alteridad.

El *ser*, entonces, ya no puede pensarse en términos de identidad y presencia, sino desde la resonancia, la huella y la iterabilidad. Al igual que la traducción, el pensamiento nunca recupera plenamente su propio sentido, sino que se expone a su diferencia, a su desplazamiento. La estructura misma del conocimiento *se tambalea* cuando se asume que *no hay un fundamento absoluto*, sino una serie de marcas que se reinscriben y se transforman constantemente. En este sentido, la deconstrucción no clausura el pensamiento del *ser*, sino que lo abre a la imposibilidad de fijarlo en un concepto definitivo.

El problema del *ser* se vuelve así indisociable del problema de la escritura. Si el sentido nunca está dado en una presencia plena, sino que siempre está diferido, el *ser* tampoco puede concebirse como un punto de origen estable. El *acontecimiento filosófico* no es una revelación del *ser* en su pureza, sino la *fractura que lo disloca*, que lo desplaza de su supuesto centro. En esta *dislocación*, el pensamiento *no encuentra reposo*, sino que se inscribe en un *movimiento continuo de apertura y transformación*. La ontología, lejos de *ser* un sistema cerrado, se convierte en un campo de fuerzas donde el “ser” se piensa en su diferencia, en su imposibilidad de *ser* fijado en una presencia total.

Conclusiones

La crítica a la metafísica del *ser* ha evidenciado que las “categorías” *ontológicas tradicionales* no han sido meras construcciones conceptuales neutrales, sino estructuras que han operado históricamente como dispositivos de exclusión y fijación. Desde Aristóteles hasta la filosofía contemporánea, la ontología ha sido un campo de disputa en el que la identidad, la diferencia y la representación han sido reguladas bajo marcos normativos que buscan establecer jerarquías y fronteras *entre lo que puede ser reconocido y lo que queda relegado* a la exterioridad ontológica. La disputa con las *Categorías* aristotélicas, examinada aquí a la luz de Derrida, ha mostrado que la clasificación del *ser* no es un ejercicio neutral, sino un mecanismo que impone un orden y legitima exclusiones. En la metafísica aristotélica, la *ousia* (sustancia) aparece como el fundamento de toda estructura ontológica, fijando el *ser* en una presencia estable y autosuficiente. Sin embargo, la crítica derridiana ha demostrado que esta estructura categorial, lejos de garantizar una base ontológica firme, es un *artificio que disimula sus propias aporías* al naturalizar distinciones y jerarquías.

En este contexto, la deconstrucción derridiana no solo desestabiliza la noción de presencia plena, sino que *reconfigura el problema ontológico* en términos de *diferimiento y huella*. Sin embargo, esta reconfiguración no surge *de la nada*. Heidegger y Nietzsche han sido figuras clave en la fractura de la metafísica tradicional y en la preparación del horizonte conceptual desde el cual la deconstrucción adquiere sentido. Heidegger, al situar el *ser* en la temporalidad del *Dasein*, y Nietzsche, al formular el *eterno retorno* como una negación de todo fundamento trascendente, han problematizado la fijación ontológica y han abierto el

camino para pensar el *ser* desde la diferencia y el devenir. En Heidegger, la ontología deja de “ser” un sistema de categorías inmutables para convertirse en un análisis de la existencia finita y arrojada, mientras que en Nietzsche el pensamiento se aparta de cualquier metafísica sustancialista para asumir una lógica de la repetición sin origen ni finalidad. Derrida lleva esta crítica al extremo, mostrando que toda pretensión de fijación ontológica se enfrenta al límite estructural del lenguaje, en el que el significado *nunca es estable*, sino que se desplaza en un juego de diferencias que impide su clausura definitiva.

Desde esta perspectiva, la *ontología dinámica* se inscribe como un horizonte conceptual que permite pensar el ser más allá de la clausura categorial, sin recaer en una nueva metafísica de la presencia. Su formulación aquí no pretende construir un sistema cerrado ni sustituir la deconstrucción, sino *ejemplificar cómo la inestabilidad del ser puede pensarse en distintos niveles*, mostrando que el cuestionamiento derridiano no solo desestructura categorías, sino que abre posibilidades para repensar la existencia en sus múltiples dimensiones. A partir de estas alternativas, se han rastreado *tres horizontes* que ilustran diferentes expresiones de esta apertura.

Pensar la *ontología en términos dinámicos* exige no solo cuestionar la fijación del *ser*, sino también examinar los límites y contradicciones que emergen en este intento de desestabilización. La apertura del *ser a la diferencia y al desplazamiento* supone, en principio, una disolución de las jerarquías y de los marcos normativos que históricamente lo han sostenido. Sin embargo, en la medida en que esta operación se inscribe dentro de un sistema de inteligibilidad, su eficacia se enfrenta a una paradoja fundamental: *¿es posible desmantelar una estructura sin depender, al menos parcialmente, de los términos que la constituyen?* Desde esta tensión se articulan las tres problemáticas fundamentales en la ontología dinámica que hemos retomado antes: el cuestionamiento del *antropocentrismo* en Derrida, la *performatividad del género* en Butler y la *imposibilidad de la voz del subalterno* en Spivak. Más que campos independientes, estos tres ejes se intersectan en una interrogación común sobre la inscripción del *ser* en el lenguaje, las condiciones de su aparición y la fragilidad de cualquier intento de subversión que no reconozca su propia dependencia estructural con aquello que pretende desestabilizar.

El primer punto en común es la *crítica a la metafísica de la presencia*, es decir, la noción de que el *ser* es algo dado, estable y accesible en sí mismo. Tanto Derrida, Butler como Spivak muestran que el *ser* no preexiste a sus condiciones de aparición, sino que es un efecto de relaciones diferenciales. Derrida, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, desmonta la frontera *humano-animal* mostrando cómo esta ha sido sostenida por una lógica antropocéntrica que asigna la capacidad del lenguaje y la razón exclusivamente al humano. Pero, al dismantelar esta distinción, emerge una tensión: si la frontera entre lo humano y lo animal es discursiva, *¿qué impide que cualquier intento de reinscribir la animalidad dentro de una nueva lógica conceptual repita el mismo gesto de apropiación que la metafísica occidental ha ejercido sobre el ser?* Dicho de otro modo, si la animalidad es reclamada como un nuevo espacio de significación, *¿no se corre el riesgo de que esta siga operando como un concepto que, aunque resignificado, continúa funcionando dentro de la misma estructura antropocéntrica que buscaba desestabilizar?* Este problema resuena con la crítica de Butler al género: si la *performatividad del género* evidencia que la identidad es el resultado de prácticas reiteradas, *¿qué garantiza que la subversión de estas normas no termine por consolidar nuevos marcos de normatividad que fijen nuevamente el ser en una inteligibilidad predecible?* Aquí aparece una de las coincidencias centrales: en ambos casos, lo que parecía ser una identidad estable (*humano/animal, hombre/mujer*) se revela como el efecto de un sistema de regulación discursiva. Sin embargo, en ambos casos también aparece la duda de si la subversión es posible sin *ser*, a su vez, reapropiada por el mismo sistema que pretende desestabilizar.

El segundo punto en común es la inscripción del *ser* en el lenguaje y la imposibilidad de un afuera absoluto. Tanto Butler como Spivak coinciden en que toda identidad, sea de género o de sujeto político, es producida por condiciones discursivas que regulan lo que puede “ser” inteligible. Para Butler, *la performatividad* no es un acto individual de creación, sino un mecanismo estructural que hace aparecer al sujeto dentro de un marco de reconocimiento. Spivak, en una línea similar, argumenta que *la voz del subalterno* no es simplemente silenciada, sino que cuando intenta articularse dentro del lenguaje dominante, su discurso es inevitablemente capturado por las estructuras epistémicas que lo configuran. Esto plantea una tensión fundamental para la *ontología dinámica*: si la inteligibilidad del *ser*

depende de un marco lingüístico, *¿cómo es posible una subversión que no termine por reinscribirse en la misma lógica que busca desestabilizar?* Tanto en Butler como en Spivak, la posibilidad de una resistencia absoluta al sistema parece inviable, ya que cualquier acto de disrupción sigue dependiendo de los marcos normativos que regulan la inteligibilidad. En este punto, Derrida aporta un matiz importante: la *différance* permite pensar que la subversión no es un acto absoluto ni una negación directa del sistema, sino un proceso de desplazamiento que no tiene un punto de llegada definitivo.

Surge así el problema *de los límites de la desestabilización y la posibilidad de una fijación residual del ser*. Aunque Derrida, Butler y Spivak coinciden en que la identidad no es una presencia estable sino un proceso de reinscripción constante, *¿es posible que incluso la noción de desplazamiento termine funcionando como un punto fijo dentro de la estructura del pensamiento?* Si la *différance* es la condición de posibilidad del significado, si la performatividad es el mecanismo que constituye el género y si la subalternidad solo existe en su relación con la exclusión epistémica, *¿no estamos, de algún modo, reafirmando la existencia de un marco estructural ineludible?* La *ontología dinámica* parecería moverse entre dos polos: por un lado, *la necesidad de desestabilizar la presencia* y, por otro, *la imposibilidad de pensar esta desestabilización sin alguna mínima referencia estructural* que la haga inteligible. En este sentido, cabe preguntarse si el pensamiento puede sostenerse en una diferencia absoluta o si, por el contrario, toda apertura a la alteridad necesita una forma de inscripción que, aunque provisional, le otorgue cierta coherencia interna.

Derrida, Butler y Spivak coinciden en que el *ser* no es una esencia fija, sino un efecto producido en relaciones de *diferencia*. No obstante, el hecho de que cada uno de ellos formule este cuestionamiento desde dentro de un marco conceptual ya institucionalizado (la deconstrucción, la teoría del género, los estudios poscoloniales) permite cuestionar si la inestabilidad que proponen no está, de algún modo, anclada en una estructura que le otorga sentido. Así, la pregunta que queda abierta es hasta qué punto esta diferencia puede sostenerse sin apelar a algún punto mínimo de referencia estructural. La problematización del *ser* como diferencia radical permite cuestionar las estructuras normativas que han sostenido su inteligibilidad, pero al mismo tiempo, deja abierta la interrogante sobre si el pensamiento puede operar sin ningún tipo de punto de anclaje o si, en última instancia, la

necesidad de alguna forma de estabilidad es un límite ineludible del pensamiento filosófico contemporáneo.

Estas problematizaciones en torno a la *ontología dinámica* evidencian que el *ser* no puede pensarse como una presencia fija, sino como un proceso de reinscripción constante que desestabiliza cualquier intento de clausura. Sin embargo, esta desestabilización no implica una mera disolución ni una negación absoluta del *ser*, sino que abre un espacio de transformación que exige *nuevas formas de pensamiento y escritura*. En este sentido, Derrida advierte que la deconstrucción no puede reducirse a un método analítico ni a un gesto exclusivamente crítico, pues su alcance va más allá de una simple operación negativa. Como él mismo señala en *El tiempo de una tesis* (2017):

La deconstrucción como tal no se reduce ni a un método (reducido a lo simple) ni a un análisis; va más allá de la decisión crítica, de la idea crítica misma. Justamente por eso no es negativa, aunque, a pesar de tantas precauciones, se la haya interpretado así frecuentemente. Para mí, va siempre junto con una exigencia afirmativa, diría incluso que no tiene lugar nunca sin amor. (p.105)

La deconstrucción, lejos de reducirse a un método o a un simple análisis crítico, se presenta como un *acontecimiento filosófico* que desestabiliza las estructuras tradicionales del pensamiento sin recaer en una negación absoluta. No se trata de destruir la presencia, sino de revelar su precariedad y las huellas que han sido borradas en la construcción de los sistemas conceptuales. La *différance* aparece aquí como el espacio donde la ausencia, la huella y lo impresentable configuran el sentido de manera no clausurable, exponiendo las jerarquías y exclusiones que han estructurado la historia de la filosofía.

Asimismo, la escritura ocupa un lugar central en este proceso, no como una simple oposición a la palabra, sino como un ámbito en el que se reconfiguran todas las relaciones entre los signos. No cabe delimitarla de manera absoluta, pues su función excede cualquier intento de fijación, transformando de manera concreta y profunda las categorías del pensamiento. La inversión de las jerarquías tradicionales no es un objetivo en sí mismo, pues ello reproduciría la lógica de aquello que combate, sino un primer paso dentro de un proceso más amplio de reinscripción y desplazamiento del sentido.

En el ámbito institucional, la filosofía tiende a privilegiar ciertos textos y autores bajo el criterio de los "grandes filósofos", proyectando sobre ellos una luz desproporcionada que, con frecuencia, oscurece otras formas de pensamiento. Este canon no es neutral, sino que responde a intereses, procedimientos internos y códigos de evaluación que moldean la tradición filosófica. La *deconstrucción* permite visibilizar estas exclusiones y repensar el estatuto de los textos menores o marginalizados, evitando la sobreestimación de determinadas figuras y abriendo nuevas formas de lectura.

Con el tiempo, el cuestionamiento de la normatividad académica y del lenguaje filosófico convencional no implica la disolución de la filosofía, sino su transformación. Escribir de otra manera, sin renunciar a la exigencia filosófica, supone una reconfiguración del saber que no se rige por criterios de autoridad ni por la pertenencia a un canon fijo, sino por *la apertura a nuevas posibilidades de pensamiento*. En este sentido, la deconstrucción no solo interpela a la metafísica de la presencia, sino también *la forma en que la filosofía se escribe, se transmite y se institucionaliza*.

Sin embargo, a pesar de todo intento por *desestabilizar la presencia*, parece haber una *inercia*, una fuerza que nos empuja, de manera inevitable, a fijar el *ser*, a darle contornos, a apresarlo en la forma de un concepto o de un límite inteligible. Como si en el fondo, incluso el pensamiento más radicalmente abierto estuviera siempre atrapado en la necesidad de nombrar, de marcar, de inscribir. Ni siquiera Derrida, con su insistencia en la *différance* y la *huella*, parece poder escapar a esta compulsión por delimitar lo que, por definición, se resiste a toda delimitación. El *ser*, en su *devenir* incesante, se aleja siempre un paso más allá de lo que intentamos decir de él.

Tal vez haya algo que *escapa irremediablemente* a nuestra posibilidad de comprenderlo, algo que permanece *fuera del alcance de la palabra*, suspendido en el *pliegue silencioso* de lo que aún no ha sido *pensado*. Como si el *ser*, en su absoluta extranjería, *desbordara toda arquitectura del pensamiento humano*, dejando apenas rastros, fragmentos de un sentido que nunca llega del todo. Quizá la propia estructura del lenguaje nos condene a una distancia insalvable, a un *diferimiento perpetuo en el que el ser* se revela solo a través de su imposibilidad de *ser* capturado en su totalidad.

En última instancia, lo que aquí se ha propuesto no es una nueva estructura ontológica, sino una forma de sostener la pregunta por el *ser* sin reducirla a un sistema cerrado. Pensar el *ser* en términos dinámicos implica mantener abierta la interrogación filosófica, asumiendo que la diferencia no es un obstáculo, sino la condición misma del pensamiento. Desde esta perspectiva, la filosofía no es un ejercicio de clausura conceptual, sino un espacio donde el *ser* permanece en su estado de devenir, siempre en tensión con sus propios límites.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). *Categorías, Tópicos, sobre las refutaciones sofísticas (Órganon I)*. Editorial Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (J. Marías, Trad.). Editorial Gredos.
- Benveniste, É. (1971). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- Benveniste, É. (1968-1969/2014). *Últimas lecciones*. Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (1990/2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (M.^a A. Muñoz, Trad.). Paidós.
- Derrida, J. (1967/2023). *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (2006/2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1989/2017). *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Anthropos Editorial.
- Derrida, J. (1972/2022). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra Teorema.
- Descartes, R. (s.f.). *Reglas para la dirección del espíritu; Investigación de la verdad por la luz natural; Discurso del método; Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas; Conversación con Burman; Las pasiones del alma; Correspondencia con Isabel de Bohemia; Tratado del hombre* (C. Flórez Miguel, Estudio introd.). Editorial Gredos.
- Escudero, J. A. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Editorial Herder
- Hegel, G. W. F. (1807/1966). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1994). Aletheia (Heráclito, fragmento 16). En E. Barjau (Trad.), *Conferencias y artículos* (pp. 225-246). Ediciones del Serbal. (Obra original publicada como *Vorträge und Aufsätze*).
- Heidegger, M. (2009/1927). *Ser y tiempo* (Trad. J. Rivera). Madrid: Editorial Trotta.
- Husserl, E. (1928/2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (A. Serrano de Haro, Trad.). Editorial Trotta.
- Kant, I. (1781/2005). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Editorial Taurus.

- Kates, J. (2005). *Essential history: Jacques Derrida and the development of deconstruction*. Northwestern University Press.
- Kirk, C. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1966/1974). *Los filósofos presocráticos* (J. García Fdez., Trad.). Ed. Gredos.
- McCullough, L. (2011). Derrida's Strange Animal. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 11(3), 53-58.
- Nietzsche, F. (1883). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie* (A. Sánchez Pascual, Trad., 1ª ed. de bolsillo, 1972). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial (La gaya scienza)* (J. Jara, Trad., 1ª ed. en español, 1990). Monte Ávila Editores.
- Platón (2020). Crátilo. En F. Eggers Lan (Trad.), *Diálogos* (Vol. 4, pp. 402a-403a). Editorial Gredos.
- Platón. (1988). *República* (C. Eggers Lan, Trad.; 1ª reimp.). Editorial Gredos. ISBN 84-249-1027-3.
- Simplicio (2002). Comentarios a la Física de Aristóteles. En H. Diels & W. Kranz (Eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Vol. 1, pp. 22 B12). Weidmann.
- Stocker, B. (2006). *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*. Routledge.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (J. Amícola, Trad.). *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.
- Tomás de Aquino. (1265-1274/2001). *Suma de Teología* (J. Martorell et al., Colabs., 4ª ed. reimp.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Ia, q. 2, a. 3)
- Volpi, F. (2010/2012). *Heidegger y Aristóteles* (M. J. De Rusch, Trad.). Fondo de Cultura Económica