



Hacia una ontología dinámica: la cuestión animal como fractura del límite y
prueba del ser[‡]

Toward a Dynamic Ontology: The Animal Question as a Fracture of the Limit
and a Test of Being

Gerson Augusto Alfonso Sánchez[§]

Pontificia Universidad Javeriana - Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-7829-0559>

DOI: <https://doi.org/10.33975/disuq.vol15n2.1509>

Φ

Resumen

Este artículo responde al interrogante sobre cómo la frontera humano/animal llega a operar, más allá de la clasificación biológica, como una distribución ontológica que determina a qué formas de vida se les reconoce mundo y capacidad de respuesta, y qué muertes cuentan como pérdidas susceptibles de duelo. Para examinar esa operación, se propone la noción de ontología dinámica, no como un sistema total del ser, sino como un análisis de los procesos históricos, gramaticales y sensibles mediante los cuales esa frontera se estabiliza, convierte ciertas diferencias en jerarquías, produce efectos ontológicos, políticos y puede ser desplazada. La cuestión animal se convierte así en una prueba de la ontología: más que afirmar una semejanza entre humanos y animales, obliga a preguntar qué concepción del ser permite dañar ciertos cuerpos sin reconocer que el mundo mismo ha sido afectado. Desde esta perspectiva, el texto reconstruye cuatro desplazamientos. Primero, desde Derrida, examina cómo el singular “el animal” y la oposición respuesta/reacción aseguran el privilegio metafísico del “propio del hombre”. Segundo, con Merleau-Ponty, muestra que el mundo no se reduce a representación soberana, sino que se articula como orientación carnal, hábito y reversibilidad sensible. Tercero, la mirada del gato en Derrida y la experiencia de predación narrada por Plumwood exponen la vulnerabilidad del sujeto

[‡] Recibido: mayo 20 de 2026. Aceptado: julio 30 de 2026.

[§] Contacto: alfonsos.gerson@javeriana.edu.co

humano. Finalmente, la simpoiesis permite pensar una justicia multiespecie fundada en copertenencias materiales y no en la excepción humana.

Palabras clave: cuestión animal, deconstrucción, fenomenología, ontología dinámica, justicia multiespecie.

Abstract

This article responds to the question of how the human/animal boundary comes to operate, beyond biological classification, as an ontological distribution that determines which forms of life are recognized as having a world and the capacity to respond, and which deaths count as losses that can be mourned. To examine this operation, it proposes the notion of dynamic ontology, not as a total system of being, but as an analysis of the historical, grammatical, and perceptual processes through which this boundary is stabilized, turns certain differences into hierarchies, produces ontological and political effects, and can be displaced. The animal question thus becomes a test of ontology: rather than asserting a resemblance between humans and animals, it compels us to ask what conception of being makes it possible to harm certain bodies without recognizing that the world itself has been affected. From this perspective, the text reconstructs four shifts. First, following Derrida, it examines how the singular “the animal” and the response/reaction opposition secure the metaphysical privilege of the “proper of man”. Second, with Merleau-Ponty, it shows that world is not reducible to sovereign representation, but is articulated as fleshly orientation, habit, and sensible reversibility. Third, the cat’s gaze in Derrida and Plumwood’s account of predation expose the vulnerability of the human subject. Finally, sympoiesis makes it possible to think multispecies justice from material co-belonging rather than human exception.

Keywords: Animal Question, Deconstruction, Phenomenology, Dynamic Ontology, Multispecies Justice.

Cómo citar este artículo: Alfonso Sánchez, G. A. (2026). Hacia una ontología dinámica: la cuestión animal como fractura del límite y prueba del ser. *Revista Disertaciones*, 15(2), 21-42.



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

Introducción. Del límite como tema al límite como operación

Una equidna avanza cerca del suelo. Su cuerpo de mamífero ovíparo, cubierto de púas, se desplaza con una lentitud que la expone a infraestructuras viales organizadas en función de la velocidad del tránsito motorizado. Esta escena permite formular el problema del artículo sin convertir a la equidna en alegoría. La equidna no “representa” al animal, ni funciona como excepción zoológica destinada a fascinar al discurso filosófico. Su aparición obliga a preguntar algo más preciso: bajo qué operaciones una vida queda situada en una red de nombres, vías, clasificaciones, hábitos perceptivos, dispositivos jurídicos y formas técnicas de circulación que determinan de antemano el grado de mundo que se le reconoce. En esa escena mínima no comparece un símbolo, sino una operación: el paso mediante el cual un viviente puede ser leído como presencia digna de atención, como recurso disponible, como obstáculo o como pérdida irrelevante. Por eso el límite humano/animal no aparece únicamente en los tratados de metafísica; trabaja también en carreteras, laboratorios, hábitos alimentarios, lenguajes científicos, protocolos institucionales y formas cotidianas de indiferencia.

La tesis que defenderé es la siguiente: la frontera humano/animal no debe entenderse como un dato primero, sino como una operación histórica, gramatical y sensible que distribuye mundo, respuesta, exposición y duelo. Llamo *ontología dinámica* al análisis crítico de esa distribución. El término “dinámica” no designa una celebración indeterminada del devenir ni una disolución de todas las diferencias entre especies. Designa, más bien, el hecho de que aquello que una tradición presenta como propiedad estable —*logos, técnica, mundo, duelo, respuesta*— depende de prácticas de inscripción, hábitos corporales, escenas de reconocimiento y regímenes materiales que pueden ser interrogados. El ser no aparece aquí como inventario cerrado de atributos naturales, sino como campo de atribuciones históricamente estabilizadas. En consecuencia, la pregunta decisiva no es si existen diferencias entre animales humanos y no humanos, sino cómo

ciertas diferencias llegan a convertirse en jerarquías ontológicas y bajo qué condiciones esas jerarquías autorizan formas normalizadas de daño.

Esta formulación exige una delimitación estricta. El artículo no intenta ofrecer una teoría general de la animalidad ni una reconstrucción exhaustiva de la filosofía animal contemporánea. Se concentra en una secuencia argumentativa: primero, Derrida permite examinar la gramática del singular “el animal” y la oposición respuesta/reacción que ha sostenido buena parte del excepcionalismo humano; segundo, Merleau-Ponty permite desplazar la noción de mundo desde la representación soberana hacia la orientación carnal, el hábito y la reversibilidad sensible; tercero, la mirada del gato en Derrida y la experiencia de predación narrada por Val Plumwood muestran que el sujeto humano no ocupa un exterior seguro frente a lo viviente, sino que está expuesto, mirado, afectado y devuelto a su propia vulnerabilidad; finalmente, la simpoiesis, en diálogo con Haraway y con los debates actuales sobre justicia multiespecie, nombra la consecuencia política de este desplazamiento: nada vivo se produce a sí mismo, y ninguna justicia adecuada a la crisis ecológica puede fundarse todavía en la excepción de especie.

Esta delimitación no desconoce que la propuesta desarrollada en estas páginas se inscribe en un campo de discusión más amplio. En él, la cuestión animal no aparece como un tema añadido, sino como una exigencia capaz de alterar tanto los objetos de las humanidades como la posición humana desde la cual estos se vuelven inteligibles. En el artículo “Human, All Too Human: ‘Animal Studies’ and the Humanities”, Wolfe (2009) formula esta exigencia en el plano disciplinar: tomar en serio a los animales implica interrogar el esquema antropocéntrico del sujeto cognoscente que las prácticas humanísticas tienden a reproducir. En *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Oliver (2009) desplaza el problema hacia la constitución filosófica de lo humano: este se define mediante su separación de la animalidad, pero depende de aquello que excluye para establecer su propia identidad. Dos ensayos de Calarco acercan estas discusiones de manera especialmente directa al problema aquí planteado. En “Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción y veganismo”, Calarco (2013) reconstruye el antropocentrismo como un entramado de excepcionalismo humano, ontología binaria, jerarquización moral, exclusiones y prácticas institucionales. Su noción de indistinción, articulada con la lectura de Plumwood, muestra que el humano no ocupa una exterioridad

soberana frente a la condición material que asigna a los demás vivientes: también puede devenir presa y carne. En “Derrida, los animales y el futuro de las humanidades”, Calarco (2021) amplía este cuestionamiento al concepto de lo humano y a las instituciones mediante las cuales las humanidades han delimitado su campo frente a los otros no humanos. En el ámbito latinoamericano, el artículo “Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo”, de Cragolini (2014), desnaturaliza la figura del hombre como dueño de lo viviente y propone pensar al animal desde la extrañeza y la hospitalidad. Por su parte, en *Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación*, Ávila Gaitán (2017) examina la producción política de la animalidad mediante dispositivos biopolíticos, zootécnicos y de domesticación. Estas interlocuciones convergen con la hipótesis del artículo en un punto preciso: la frontera humano/animal no constituye sólo una distinción conceptual, sino una operación que organiza saberes, jerarquiza formas de vida y adquiere eficacia material en prácticas e instituciones. Sobre ese trasfondo, la ontología dinámica no pretende sintetizar estas perspectivas, sino seguir el movimiento de dicha operación: su formulación gramatical, su sedimentación perceptiva, su fractura en la exposición corporal y su materialización institucional. Una reconstrucción comparativa de las diferencias entre estos planteamientos excedería el propósito de estas páginas. La concentración en Derrida, Merleau-Ponty, Plumwood y Haraway delimita, por tanto, la secuencia mediante la cual se construye el argumento.

El procedimiento sigue esa misma secuencia. Es filológico porque examina la gramática que vuelve evidente la expresión “el animal”; fenomenológico porque devuelve el problema al cuerpo, al hábito y a la textura sensible del mundo; deconstructivo porque no toma como neutras las oposiciones que organizan la jerarquía humano/animal. Estos registros no multiplican innecesariamente el marco teórico: responden a tres niveles del mismo problema. El límite se dice, se encarna y se institucionaliza. Derrida permite localizar su producción gramatical; Merleau-Ponty, su sedimentación perceptiva; Plumwood, su fractura corporal; Haraway, su consecuencia relacional como *simpoiesis*. La unidad del texto depende de esta progresión y no de la acumulación de autoridades.

Derrida: el singular “el animal” y la gramática del propio

La metafísica humanista ha funcionado mediante una estrategia reiterada: define lo humano a partir de un “propio” y ubica al animal como carencia de ese rasgo. El humano tendría *logos*, historia, técnica, muerte, mundo o respuesta; el animal quedaría reducido a instinto, reacción, mecanismo, mudez o simple vida. El problema no reside únicamente en que esos atributos hayan sido distribuidos de manera injusta. La operación es más radical, pues necesita reunir bajo un singular abstracto, “el animal”, una multiplicidad inmensa de formas vivientes. Antes de cualquier discusión ética, la gramática ya ha producido una exterioridad administrable.

Esta operación puede reconstruirse así: una tradición define al humano por un rasgo privilegiado; ese rasgo se estabiliza al oponerse a un término deficitario; “el animal” cumple esa función negativa al condensar la diversidad viviente bajo una figura de carencia. Cuando esa condensación se vuelve sospechosa, también se vuelve sospechoso el privilegio que dependía de ella. La crítica de la frontera comienza, entonces, en el análisis de una operación conceptual que fabrica desigualdad ontológica antes de traducirse en instituciones, técnicas o hábitos de daño.

La intervención derridiana es decisiva porque desplaza la pregunta. No se trata, en primer lugar, de demostrar que algunos animales poseen tal o cual rasgo humano. Esa estrategia conserva intacto el tribunal que decide desde la medida del hombre. Derrida muestra, en cambio, que la pregunta por “lo propio del hombre” presupone una escena de apropiación. Cada vez que la filosofía pregunta qué le falta al animal para ser humano, confirma de antemano la soberanía del criterio humano. La deconstrucción interrumpe esa economía. No pregunta simplemente si el animal responde como nosotros, sino quién ha definido la respuesta, qué formas de vida quedaron fuera de esa definición y qué violencia se ocultó bajo el nombre aparentemente neutro de naturaleza.

El punto inicial no es zoológico, sino gramatical. Decir “el animal” no equivale a nombrar un dato evidente de la experiencia. Equivale a producir una región homogénea de exterioridad. Bajo ese singular caben la abeja, el gato, la equidna, el pulpo, el caballo, la garrapata, el chimpancé y una pluralidad innumerable de formas de vida que no comparten una misma manera de habitar, percibir, desplazarse, padecer o responder. El singular funciona como una economía de empobrecimiento. Permite que lo viviente sea administrado desde la oposición general hombre/animal, sin atender a la heterogeneidad de sus modos de mundo. La primera violencia no consiste todavía en matar, encerrar o utilizar. Consiste en hacer legible la multiplicidad viviente bajo una forma conceptual que la vuelve disponible.

En *De la gramatología*, la crítica del “oírse-hablar” muestra que la tradición occidental vinculó la verdad con la ilusión de una presencia inmediata de la voz a sí misma (Derrida 2023 13). Esa crítica no es un rodeo exterior al problema animal. Si el privilegio humano se ha apoyado en la voz como signo de interioridad plena, el animal queda situado del lado del ruido, la marca o la reacción. La jerarquía humano/animal participa, entonces, de una economía más amplia que distribuye voz y escritura, presencia y huella, interioridad y exterioridad, *logos* y mera señal. Derrida debilita ese reparto al mostrar que ninguna presencia se posee sin huella, repetición e inscripción. La voz humana no es una plenitud originaria a la que se añadiría después una exterioridad secundaria. Está ya atravesada por la posibilidad de repetirse, diferirse y sobrevivir fuera de la presencia viva que parecía garantizarla.

La lectura derridiana de Husserl permite precisar esta consecuencia. La idealidad misma depende de su transmisibilidad. En la *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, la escritura no aparece como simple instrumento posterior, sino como condición de supervivencia del sentido (Derrida 2000 87). La objetividad ideal no se conserva encerrada en la vivencia inmediata de una conciencia. Requiere inscripción, circulación, archivo y reactivación. Esta tesis no convierte a todos los vivientes en hablantes humanos, ni autoriza una nivelación ingenua de las especies. Su alcance es más riguroso: impide que el *logos* se presente como origen autosuficiente. Si el sentido necesita huella para mantenerse, entonces la frontera entre una humanidad plenamente presente y una animalidad privada de inscripción pierde su seguridad metafísica.

De ahí se sigue un paso ontológico. Si el sentido no coincide consigo en una presencia pura, tampoco el sujeto humano puede fundarse en una propiedad indivisible. La huella no borra las diferencias entre vivientes. Impide que esas diferencias sean organizadas desde una oposición simple entre presencia y falta. La frontera humano/animal queda, entonces, desplazada: deja de ser una línea natural que separa interioridad y exterioridad, mundo y ausencia de mundo, respuesta y automatismo, y aparece como un régimen de lectura que reconoce ciertas huellas y descalifica otras. El animal no queda fuera del archivo porque carezca absolutamente de inscripción. Queda fuera porque una tradición decidió que sus rastros no contaban como mundo.

La misma operación aparece en la cópula. Decir “el animal es reacción”, “el hombre es *logos*” o “la vida animal es medio” parece una descripción neutral. Sin embargo, la cópula estabiliza una decisión previa. Convierte una relación histórica en esencia, una práctica de lectura en naturaleza y una diferencia situada en destino. En “El suplemento de la cópula”, ensayo incluido en *Márgenes de la filosofía*, Derrida advierte que el pensamiento nunca dispone de una lengua exterior y transparente; piensa a través de una gramática que ya distribuye posibilidades (2022 220). La ontología dinámica toma en serio esa advertencia. No pregunta solamente por el contenido de las proposiciones filosóficas, sino por la fuerza instituyente de las formas gramaticales que convierten una diferencia en jerarquía.

En este punto se precisa la relación entre gramatología y cuestión animal. El problema no consiste sólo en que la tradición haya dicho cosas falsas sobre los animales. Consiste en que ciertas formas de decir produjeron las condiciones bajo las cuales lo animal podía aparecer como falta. La cópula, el singular genérico, la oposición respuesta/reacción y la economía del propio forman un dispositivo. Ese dispositivo no describe simplemente lo viviente. Lo ordena. No registra una jerarquía previa, sino que contribuye a instituir la. Por eso la crítica derridiana no puede reducirse a una corrección moral del trato hacia los animales. Su alcance es ontológico: muestra que aquello que llamamos “animal” ha sido producido por una gramática de atribución que hizo de la diferencia una forma de inferioridad.

Este punto se precisa en *El animal que luego estoy si(gui)endo*. El término *l'animot* condensa una operación crítica: hace oír, en el singular “animal”, la pluralidad de los vivientes que ese singular aplasta (Derrida 2008). La palabra no es un adorno terminológico, sino una corrección filológica de una violencia conceptual. “El animal” permite hablar de la abeja, el perro, la equidna, el pulpo, el caballo, la garrapata y el chimpancé como si todos integraran la misma región negativa frente al hombre. *L'animot* vuelve impropio esa simplificación: donde la metafísica buscaba una línea única, aparece una multiplicidad de bordes, ritmos, capacidades, vulnerabilidades y modos de exposición irreducibles a la privación de humanidad.

En este punto conviene evitar un malentendido. Derrida no necesita afirmar que todo animal posee lenguaje humano para desmontar la jerarquía. Su crítica es más fuerte porque se dirige contra el dispositivo que exige al animal probar su dignidad mediante los criterios del soberano. La oposición respuesta/reacción queda comprometida por esa exigencia. Llamar “reacción” a toda conducta no humana no describe una evidencia. Clausura de antemano la posibilidad de que otras formas de orientación, memoria, aprendizaje o llamado cuenten como respuesta. La reacción es el nombre que la tradición da a una respuesta que no quiere reconocer como tal, porque reconocerla obligaría a desestabilizar la medida humana de la significación.

Con esta precisión se evitan dos errores simétricos. El primero consistiría en conservar intacto el excepcionalismo humano y limitarse a pedir una administración más benévola de los animales. El segundo consistiría en disolver toda diferencia bajo una continuidad indiferenciada de lo viviente. Derrida no exige escoger entre jerarquía y confusión. Su gesto obliga a pensar diferencias sin convertirlas en grados de ser. La pluralidad animal no reclama una igualdad abstracta con el hombre, sino una atención situada a los modos diferenciales de exposición, aprendizaje, sensibilidad, comunicación, memoria y mundo. Lo decisivo no es atribuir a todos los vivientes el mismo conjunto de propiedades. Lo decisivo es impedir que una sola propiedad, definida desde el humano, funcione como tribunal ontológico universal.

La consecuencia para una ontología dinámica es clara. El límite no desaparece; se vuelve plural, móvil y situado. Derrida llama la atención sobre una limitofía: no una

frontera única, sino una proliferación de umbrales donde se negocian sensibilidad, exposición, aprendizaje, memoria, técnica y relación. Esta multiplicación no elimina la responsabilidad; la hace más exigente. Ya no basta con declarar que “el animal” carece de mundo. Hay que mostrar, caso por caso, cómo una forma de vida se vincula con un medio, cómo responde, cómo padece, cómo deja huellas y cómo nuestras instituciones leen o borran esas huellas. El humano no queda abolido, pero pierde el privilegio de presentarse como origen puro del sentido; el animal no queda humanizado, pero deja de ser pensado como simple privación.

Desde esta perspectiva, Derrida permite responder a la pregunta que organiza este artículo: cómo se pasa del lenguaje a lo ontológico y, posteriormente, a lo político. El paso no es externo. La gramática del singular produce una forma de legibilidad; esa legibilidad distribuye atributos; esos atributos estabilizan jerarquías; y esas jerarquías autorizan prácticas materiales de exclusión, captura, sacrificio o indiferencia. El lenguaje no se añade después a una ontología ya dada. Participa en la producción de aquello que una época reconoce como ser, mundo o mera vida. Por eso la cuestión animal no es un tema lateral de la ética aplicada, sino una fractura interna de la ontología. Allí donde se dice “el animal”, se decide también qué formas de vida podrán ser oídas, archivadas, protegidas o abandonadas.

La tarea filosófica que se desprende de Derrida es doble. Por un lado, hay que desmontar el singular “el animal” como dispositivo de empobrecimiento conceptual. Por otro, hay que pensar los vivientes desde sus diferencias efectivas, sin obligarlos a comparecer ante el tribunal de la semejanza humana. Esta exigencia prepara el tránsito hacia Merleau-Ponty. Si Derrida muestra que el límite se produce gramaticalmente mediante la economía del propio, la fenomenología permitirá examinar cómo ese límite se encarna en hábitos perceptivos, orientaciones corporales y formas sensibles de mundo. El paso del lenguaje a la ontología no será un salto: será el seguimiento de una misma operación en otro registro.

Merleau-Ponty: carne, mundo y crítica de la soberanía perceptiva

La deconstrucción del singular “el animal” exige un segundo movimiento. Si el análisis se detuviera en la gramática, la cuestión animal podría parecer un problema meramente textual. Merleau-Ponty permite evitar ese riesgo porque desplaza el sentido hacia la encarnación. La frontera no se produce sólo en el lenguaje; se sedimenta en hábitos perceptivos, gestos corporales, modos de atención y dispositivos materiales que enseñan a ver ciertas vidas como próximas, útiles, peligrosas, insignificantes o sacrificables. Aquello que Derrida localiza en la gramática del propio, Merleau-Ponty permite examinarlo en el nivel de la experiencia sensible.

El giro fenomenológico aporta tres precisiones. La primera es que el mundo se articula en prácticas corporales antes de formularse como objeto de conocimiento. La segunda es que la percepción no opera como una ventana neutra abierta sobre una realidad exterior, sino como un compromiso situado con un medio. La tercera es que la alteridad no se da únicamente bajo la forma del interlocutor humano; puede aparecer como mirada, contacto, ritmo, amenaza, compañía, resistencia o interrupción. Estas precisiones permiten mostrar que la discusión no salta del lenguaje a lo político, sino que atraviesa el nivel ontológico de la sensibilidad. El límite humano/animal se dice, pero también se percibe; se hereda en conceptos, pero se confirma en cuerpos habituados a mirar de cierto modo.

En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma que “el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo” (Merleau-Ponty 1993 100). La frase es breve, pero su alcance es amplio. El mundo no aparece primero como un conjunto de objetos representados por una conciencia soberana. Aparece como el campo práctico en el que un cuerpo se orienta, anticipa, evita, busca, recuerda, aprende y se compromete con posibilidades. Tener mundo no equivale originariamente a formular proposiciones sobre el mundo. Significa estar enlazado a un medio por capacidades sensibles, ritmos de respuesta y hábitos de orientación. El cuerpo no está simplemente dentro del espacio; abre un espacio de sentido desde sus posibilidades de movimiento, contacto, atención y vulnerabilidad.

Esta tesis modifica la pregunta por la animalidad. Si el mundo se entiende como representación discursiva, el animal queda situado bajo la figura de la privación. Si se entiende como orientación carnal, el viviente no humano aparece como una modalidad diferencial de acceso. La equidna no necesita ingresar en el modelo humano del *logos* para mantener una relación significativa con el suelo, la temperatura, el refugio, el peligro, el alimento y el ritmo. Su mundo no es nuestro mundo empobrecido, sino otro estilo de exposición. Un cuerpo sabe sin convertir todo saber en enunciado: evita, insiste, explora, se repliega, busca calor, reconoce regularidades y responde a umbrales. La fenomenología permite nombrar ese espesor sin traducirlo a psicología humana.

La relevancia filosófica de Merleau-Ponty consiste, entonces, en que permite desmontar la soberanía perceptiva. El sujeto no es un observador absoluto que contempla cuerpos desde una exterioridad pura. Es un cuerpo entre cuerpos, afectado por aquello que percibe y comprometido con un mundo que no domina completamente. Por eso la percepción no puede reducirse a recepción de datos. Percibir es entrar en una trama de familiaridades, expectativas, resistencias y respuestas. En esa trama, el otro viviente no comparece primero como objeto clasificable, sino como presencia que modifica un campo de acción. Un animal que mira, huye, se aproxima, resiste o padece no es una cosa muda añadida al paisaje. Es una forma de aparición que desajusta la comodidad perceptiva del sujeto humano.

Esta inversión se profundiza en *Lo visible y lo invisible* mediante la noción de carne. La carne no designa una sustancia biológica común ni un fondo indiferenciado donde todas las diferencias se disuelven. Nombra el entrelazo por el cual quien percibe pertenece a lo percibido. Ver nunca es pura captura, porque el vidente puede ser visto. Tocar no es dominio unilateral, porque quien toca pertenece también a lo tangible. En esa reversibilidad, el sujeto pierde la fantasía de una exterioridad absoluta. Merleau-Ponty llega a preguntar por un “gran animal” del que nuestros cuerpos serían órganos (2010 129). La formulación no autoriza una fusión romántica con la naturaleza. Sin borrar la diferencia entre los cuerpos, radicaliza la reversibilidad recién descrita: la individuación corporal acontece en el seno de una co-pertenencia más vasta.

La noción de carne permite precisar el sentido de la ontología dinámica. Si la gramatología derridiana impide pensar el sentido como presencia pura, la fenomenología merleau-pontyana impide pensar el cuerpo como objeto cerrado. En ambos casos, la soberanía se fractura. El sujeto no posee el sentido desde una interioridad plena y tampoco posee el mundo desde una mirada exterior. Está atravesado por huellas y expuesto en la carne. Esta doble fractura afecta directamente la frontera humano/animal: el humano ya no puede presentarse como único centro de significación y el animal ya no puede ser reducido a cosa viviente sin mundo. La relación entre ambos debe pensarse desde modos diferenciales de exposición y no desde una jerarquía previamente asegurada.

Esta fenomenología también corrige una tendencia frecuente en el debate animal: pensar la justicia únicamente desde la atribución de capacidades mentales. La capacidad importa, pero no agota el problema. Antes que capacidad aislada hay exposición. Antes que sujeto propietario de facultades hay cuerpo vulnerable en un medio. Por eso la frontera humano/animal no puede examinarse sólo preguntando si el animal razona, habla o calcula. Hay que preguntar qué tipo de mundo se organiza cuando un cuerpo viviente queda clasificado como recurso, obstáculo, mercancía o resto. La cuestión no es únicamente qué puede hacer un animal, sino qué hacemos nosotros con sus posibilidades de mundo cuando nuestras instituciones lo inscriben como disponible.

En este nivel se vuelve visible la violencia infraestructural. Una carretera no sólo ocupa espacio; impone una medida de velocidad, visibilidad y utilidad. Aquello que no se ajusta a esa medida aparece como obstáculo, demora o residuo. Esta conversión del viviente en obstáculo condensa la actitud que Calarco, retomando a Horkheimer, describe como la reducción de los animales a “simples obstrutores del tráfico” (2023 36). No se trata de una percepción aislada, sino de una disposición práctica que subordina sus vidas y sus muertes a la continuidad de los circuitos de movilidad. Para un animal lento, nocturno, pequeño o poco visible, la infraestructura no es un entorno neutral, sino una organización material del peligro. No vemos desde un punto cero: vemos desde hábitos educados por la técnica, la economía, el derecho, la alimentación y la costumbre. Allí se encuentra el punto de unión con Derrida: la gramática nombra, pero la percepción confirma; el concepto clasifica, pero el hábito vuelve evidente la clasificación.

La percepción participa de esa materialización, por lo tanto, vemos desde hábitos educados por la técnica, la economía, el derecho, la alimentación y la costumbre. Un mismo cuerpo puede aparecer como compañero, plaga, alimento, objeto experimental, especie protegida o amenaza, según el régimen perceptivo e institucional que lo encuadre. Esto no significa que toda diferencia sea construcción arbitraria. Significa que la diferencia viviente llega a nosotros ya organizada por formas históricas de atención.

La ontología dinámica reúne aquí a Derrida y Merleau-Ponty sin confundirlos. Derrida muestra que la frontera se produce en una gramática de la propiedad; Merleau-Ponty muestra que esa frontera se encarna en modos de percepción, orientación y hábito. El límite es a la vez legible y sensible: se escribe en conceptos, pero también en carreteras, miradas, laboratorios, gestos de consumo y formas de convivencia. El paso siguiente mostrará qué ocurre cuando esa soberanía perceptiva es interrumpida por escenas en las que el humano deja de ocupar el centro: la mirada del gato y la experiencia de predación.

Mirada, vergüenza y predación: dos pruebas de exposición

La sección anterior mostró que el mundo no puede reducirse a representación soberana. Si Derrida permite desmontar la gramática que reúne la pluralidad viviente bajo el singular “el animal”, Merleau-Ponty permite comprender que esa operación no permanece en el lenguaje, sino que se encarna en modos de percepción, hábito e infraestructura. Esta tercera sección sigue el mismo hilo en un registro más concreto: examina dos escenas en las que el sujeto humano pierde la distancia desde la cual solía mirar y clasificar. La mirada del gato y la predación narrada por Val Plumwood no son ejemplos decorativos. Funcionan como pruebas de exposición, porque muestran que el límite humano/animal no se piensa solamente desde fuera; también se padece cuando el humano queda mirado, afectado o devuelto a su propia vulnerabilidad.

La escena derridiana del gato permite comprobar que el límite no es una abstracción. En *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida insiste en que no se trata de un animal

alegórico, sino de un gato singular cuya mirada interrumpe una escena doméstica. El filósofo se encuentra desnudo ante esa mirada y experimenta la “vergüenza de tener vergüenza” (Derrida 2008 18). La duplicación importa. El sujeto no sólo se siente visto; advierte que la mirada de un viviente no humano desorganiza la seguridad desde la cual el humano suele constituirse como observador soberano. El animal ya no aparece como objeto de saber, ni como figura disponible para confirmar una tesis sobre la animalidad. Aparece como aquel ante quien el yo queda expuesto.

No conviene convertir la mirada del gato en una nueva metáfora humanista. Su fuerza no está en representar algo para la conciencia, sino en interrumpir el régimen que convierte al animal en tema. Derrida no parte de “el animal” en general, sino de este viviente que lo mira y ante el cual la desnudez se vuelve experiencia de desposesión. La vergüenza no prueba una interioridad superior; indica una modificación ontológica: el yo descubre que no es pura fuente de mirada, porque también puede ser alcanzado por una mirada que no domina. El gato no ingresa al tribunal del *logos*, pero su mirada concierne. Ese concernir basta para fracturar la oposición rígida entre respuesta y reacción.

Val Plumwood radicaliza esta exposición desde otro registro. En *The Eye of the Crocodile*, la filósofa narra el ataque de un cocodrilo de agua salada y describe la inversión brutal por la cual el humano deja de ser sujeto contemplador para convertirse en posible alimento. En el instante del ataque se rompe una regla tácita de la modernidad: el humano no debía pensarse como comestible. Plumwood condensa ese desconcierto en una expresión decisiva: era inadmisible que ella pudiera ser “reduced to food” (Plumwood 12). La violencia de la escena no interesa aquí como espectáculo, sino como interrupción de una ontología *inmunitaria*. El sujeto que se imaginaba exterior a la trama de la vida descubre que también es cuerpo vulnerable, carne expuesta, energía que puede ser incorporada por otro viviente.

El valor filosófico de esa escena no consiste en celebrar la predación ni en derivar de ella una ética del más fuerte. Esa lectura sería insuficiente y peligrosa. Lo que Plumwood revela es la fragilidad de una cultura que ha separado al humano de los circuitos materiales que sostienen la vida. La comestibilidad no degrada al sujeto; lo devuelve a la comunidad terrestre de la que nunca estuvo separado. El cuerpo humano no es una

excepción metafísica suspendida sobre la cadena de los vivientes. Es volumen temporal de relaciones, carne vulnerable, materia que depende de otras materias. Esta constatación no elimina la diferencia entre matar, alimentarse, cuidar o destruir industrialmente. Al contrario, permite formularla con mayor rigor: sólo quien reconoce su pertenencia puede responder por el modo en que participa de ella.

La predación tiene, entonces, tres efectos filosóficos. Destruye la imagen del humano como espectador exterior de la naturaleza. Suspende la seguridad de una cultura que separa comer y ser comido. Obliga, además, a distinguir entre pertenencia material y legitimación de la violencia. Reconocer que el humano es comestible no significa justificar la explotación industrial de animales. Significa, más bien, criticarla desde un lugar más preciso. El problema no es que la vida participe en ciclos de alimentación, muerte y transformación; el problema es que una técnica de apropiación convierta esa pertenencia en disponibilidad masiva, anonimato del sufrimiento y producción calculada de cuerpos consumibles. La ontología dinámica no romantiza la naturaleza. Examina cómo una pertenencia común puede ser deformada por instituciones que administran la vulnerabilidad como recurso.

La mirada del gato y el rayo de la predación cumplen funciones complementarias. La primera descentra la soberanía del sentido; el segundo descentra la soberanía del cuerpo. En ambos casos, el humano pierde la ficción de una posición exterior. No piensa al animal desde una distancia segura: es mirado, afectado, expuesto, vulnerable. Así se completa el tránsito que venía desarrollándose desde las secciones anteriores. La gramática del singular producía al animal como exterioridad. La fenomenología mostraba que esa exterioridad se encarna en hábitos perceptivos y modos de mundo. Ahora, las escenas de Derrida y Plumwood muestran que esa exterioridad puede invertirse: el humano descubre que no está fuera del campo que pretendía dominar.

Por eso la cuestión animal se convierte en prueba del ser. No porque el animal sea un nuevo fundamento, ni porque la filosofía deba sustituir una soberanía humana por una soberanía animal, sino porque el viviente no humano obliga a decidir qué tipo de ontología se está presuponiendo. Si la ontología permanece fundada en la autoposesión, la respuesta, el mundo y el duelo seguirán distribuyéndose desde una medida antropocéntrica. Si acepta

la prioridad de la relación, deberá pensar el ser como exposición, co-pertenencia y vulnerabilidad diferencial. La frontera humano/animal deja entonces de funcionar como línea de seguridad y aparece como operación que decide qué vivientes cuentan como interlocutores, qué cuerpos pueden ser consumidos sin duelo, qué hábitats pueden destruirse sin escándalo y qué formas de vida quedan excluidas de la comunidad sensible.

Esta prioridad de la relación precisa el aporte del artículo. Una ontología dinámica no afirma simplemente que humanos y animales sean semejantes. Afirma que el límite humano/animal debe leerse como una operación que produce efectos ontológicos y políticos. La crítica no busca borrar los límites, sino impedir que se vuelvan coartadas de dominación. Si el sujeto humano no se produce solo, si su sentido depende de huellas, si su mundo depende de la carne y si su cuerpo pertenece a tramas materiales compartidas, entonces la política no puede seguir pensándose desde la autosuficiencia.

De la *autopoiesis* a la *simpoiesis*: consecuencias para una justicia multiespecie

La *simpoiesis* no puede aparecer como una conclusión accesorio. Debe derivarse de los desplazamientos anteriores. Derrida desestabiliza la figura de un sujeto autopresente; Merleau-Ponty muestra que el mundo se organiza desde una carne expuesta; y Plumwood revela que el humano pertenece a la economía material de lo comestible; por ello, la imagen de un viviente autosuficiente pierde consistencia. El humano no se produce a sí mismo. Su cuerpo, su lenguaje, su alimento, su memoria, sus técnicas y sus afectos dependen de ensamblajes que lo preceden y lo exceden. La frontera humano/animal no se fractura sólo porque el animal posea capacidades inesperadas, sino porque lo humano mismo aparece como una composición relacional.

En *Seguir con el problema*, Haraway resume esta inversión con una fórmula decisiva: “nada se hace a sí mismo” (Haraway 99). La *simpoiesis* nombra, en este marco, una ontología de la generación compartida. No se trata de sustituir la esencia individual por una esencia colectiva, ni de disolver a los vivientes en una totalidad indiferenciada.

Se trata de comprender que la individuación ocurre siempre en relación. Hay cuerpos porque hay suelos, bacterias, alimentos, aguas, refugios, cuidados, depredadores, tecnologías, lenguajes y memorias. En lugar de partir de un sujeto aislado que después decide relacionarse, la *simpoiesis* pregunta por las relaciones que hacen posible que algo como un sujeto aparezca.

Este punto permite precisar el alcance político de la ontología dinámica. La crítica al antropocentrismo no consiste solamente en ampliar el campo de la consideración moral, como si bastara con incluir más seres en una estructura intacta. El problema es más profundo: dado que la frontera humano/animal ha funcionado como una operación que distribuye mundo, respuesta, exposición y duelo, la justicia debe intervenir en esa distribución. Una justicia multiespecie no puede reducirse a una ampliación sentimental de la simpatía. Debe instituir condiciones materiales, simbólicas y políticas para que múltiples formas de vida puedan sostener sus mundos.

En el volumen *Institutionalising Multispecies Justice*, Celermajer y sus coautores formulan esta exigencia en términos institucionales: la justicia multiespecie no consiste sólo en extender protección moral a otros seres, sino en transformar los marcos que han restringido la justicia a lo humano, incorporando a los otros terrestres y a las relaciones que hacen posible su funcionamiento y florecimiento (Celermajer *et al.* 2025). La ontología dinámica aporta a este debate una premisa crítica: ninguna institución será suficiente si conserva intacta la gramática que convierte al animal en exterior disponible. Puede haber protección jurídica sin transformación ontológica; puede haber conservación sin justicia; puede haber administración ambiental sin escucha de los modos de mundo que una política dice proteger. Por eso la pregunta no es sólo qué derechos se conceden, sino qué formas de legibilidad se instituyen.

La palabra institución debe entenderse aquí en sentido amplio. Incluye leyes, políticas ambientales, formas urbanas, investigación científica, educación, hábitos de consumo y lenguajes públicos. Una institución no sólo prohíbe o autoriza; también enseña a percibir. Puede enseñar que un animal es mercancía, plaga, experimento, recurso o resto. También puede enseñar que una forma de vida sostiene un mundo y que ese mundo impone obligaciones. En este nivel, la justicia multiespecie comienza cuando las

instituciones dejan de organizar la sensibilidad desde el privilegio de especie y empiezan a reconocer que cada viviente comparece en una red de dependencias, vulnerabilidades y posibilidades propias.

La equidna permite concretar esta exigencia sin convertirla en alegoría. Una política simpoiética no pregunta primero si la equidna posee una facultad equivalente al *logos* humano. Pregunta qué mundo se destruye cuando una carretera corta su territorio, cuando la velocidad técnica convierte su lentitud en defecto, cuando la clasificación la vuelve dato y no vecina terrestre. Pasos de fauna, protección de hábitats, límites a la expansión extractiva, cuidado de corredores ecológicos y educación sensible no son añadidos morales a una ontología ya hecha. Son modos de reinscribir el límite como responsabilidad. Allí donde la infraestructura producía obstáculo, una institución justa debe aprender a reconocer trayectoria, refugio, ritmo y exposición.

En este plano, la ontología dinámica cumple una función crítica y propositiva. Crítica, porque desnaturaliza la frontera que permite tratar a otros vivientes como materia disponible. Propositiva, porque sugiere un criterio de evaluación: una práctica es más justa cuando aumenta las condiciones de mundo de los vivientes afectados y reduce la violencia que proviene de ignorar sus modos de exposición. Este criterio no exige una igualdad abstracta entre especies. Exige reconocer que nuestras formas de vida ya están implicadas en las de otros, y que esa implicación produce obligaciones diferenciadas.

De este modo, el tránsito de la ontología a la política no es un salto externo. La política aparece cuando se reconoce que todo límite organiza prácticas. Una frontera gramatical puede convertirse en jaula, laboratorio, mercancía o carretera. También puede convertirse en umbral de cuidado. La diferencia entre ambos usos no se decide por una esencia previa, sino por la forma en que una comunidad aprende a leer las huellas de otros vivientes. Instituir justicia multiespecie significa crear condiciones materiales y simbólicas para que esas huellas no sean borradas de antemano.

La *simpoiesis* nombra, por tanto, la consecuencia final de la secuencia argumentativa. Derrida impide pensar el sujeto como presencia autosuficiente; Merleau-Ponty impide pensar el mundo como posesión de una conciencia soberana; Plumwood impide pensar el cuerpo humano como excepción no comestible; Haraway permite

nombrar el resultado ontológico y político de esa triple fractura. Vivir es generar con otros, depender de otros, afectar a otros y ser afectado por ellos. La justicia multiespecie comienza cuando esa co-pertenencia deja de ser negada por la gramática del propio y se convierte en principio de responsabilidad.

Conclusiones. Instituir el límite como pliegue

El artículo ha defendido una tesis delimitada: la frontera humano/animal no opera como simple dato biológico ni como diferencia empírica neutral, sino como una operación ontológica de atribución. Su fuerza proviene de una gramática histórica que define propiedades, distribuye mundo, administra respuestas y jerarquiza vulnerabilidades. La ontología dinámica permite describir esa operación sin convertirla en destino. Allí donde la tradición dice “el animal”, aparecen multiplicidades vivientes; allí donde dice “reacción”, emergen formas de orientación que no coinciden con el tribunal humano; allí donde dice “recurso”, se hace visible una vida situada en relaciones de mundo.

El alcance de esta propuesta es deliberadamente acotado. No ofrece una teoría completa de los derechos animales ni una solución normativa para cada conflicto ecológico. Su tarea es anterior: mostrar que muchas respuestas éticas fracasan cuando conservan intacta la gramática que produce al animal como exterioridad disponible. Antes de distribuir normas, hay que interrogar el mundo conceptual, sensible e institucional que decide quién puede aparecer como destinatario de una obligación.

La unidad del artículo no depende de la acumulación de autores, sino de la función que cada uno cumple dentro de un mismo razonamiento. Derrida muestra la producción gramatical del límite; Merleau-Ponty, su sedimentación perceptiva; Plumwood, su fractura corporal; Haraway, su consecuencia relacional como *simpoiesis*. En ese tránsito, el paso del lenguaje a lo ontológico y de lo ontológico a lo político no aparece como salto externo: la gramática distribuye legibilidad, la percepción confirma evidencias y las instituciones convierten esas evidencias en prácticas de cuidado, exclusión, captura o sacrificio.

El aporte personal de esta propuesta reside en articular esos pasos bajo la noción de ontología dinámica. Esta noción no busca ofrecer un sistema total del ser, sino seguir el modo en que los límites se estabilizan, producen jerarquías y pueden ser desplazados. La cuestión animal no es un subtema de la ética aplicada. Es una prueba de la ontología porque obliga a preguntar qué tipo de ser presupone una cultura que puede dañar ciertos cuerpos sin sentir que el mundo mismo ha sido afectado.

Instituir el límite como pliegue significa abandonar dos respuestas insuficientes: convertir la diferencia en soberanía o borrar toda diferencia bajo una continuidad abstracta de lo viviente. Una ontología dinámica no elimina los límites; los vuelve responsables. Si el ser acontece como huella, carne, exposición y generación compartida, el pensamiento debe aprender a habitar el límite sin convertirlo en propiedad. La *simpoiesis* no cancela la diferencia; impide que la diferencia se transforme en excusa para la indiferencia.

Referencias

- Ávila Gaitán, Iván Darío. *Rebelión en la granja: Biopolítica, zootecnia y domesticación*. Bogotá D. C.: Ediciones Desde Abajo, 2017.
- Calarco, Matthew. “Ser para la carne: Antropocentrismo, indistinción y veganismo”. Trad. C. M. Fisgativa. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas* 13 (2013): 19–36.
- Calarco, Matthew. “Derrida, los animales y el futuro de las humanidades”. Trad. C. M. Fisgativa y Y. Vélez Vélez. *Disertaciones* 10(2) (2021): 7–20. <https://doi.org/10.33975/disug.vol10n2.566>
- Calarco, Matthew. *Reflections on roadkill between mobility studies and animal studies: Altermobilities*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-30578-8>
- Celermajer, Danielle; Burke, Anthony; Fishel, Stefanie; Fitz-Henry, Erin; Rogers, Nicole; Schlosberg, David; Winter, Christine. *Institutionalising multispecies justice*.

- Cambridge: Cambridge University Press, 2025.
<https://doi.org/10.1017/9781009506243>
- Cragolini, Mónica B. “Extraños animales: La presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 1(2) (2014): 15–33.
- Derrida, Jacques. *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Trad. D. Cohen. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. M.-L. Mallet. Trads. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Trad. C. González Marín. Madrid: Cátedra, 2022.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. 2.^a ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2023.
- Haraway, Donna J. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Trad. H. Torres. Bilbao: Consonni, 2019.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. J. Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Trads. E. Consigli y B. Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Oliver, Kelly. *Animal lessons: How they teach us to be human*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Plumwood, Val. *The eye of the crocodile*. Ed. L. Shannon. Canberra: ANU Press, 2012.
<https://doi.org/10.22459/EC.11.2012>
- Wolfe, Cary. “Human, all too human: ‘Animal studies’ and the humanities”. *PMLA* 124(2) (2009): 564–575. <https://doi.org/10.1632/pmla.2009.124.2.564>