

expone a sí mismo ante los otros, cuando se sale de su fuero interno y se revela mediante su acción y su discurso (cf. 138). De lo que se sigue que Tersites es también un héroe, pues lo que lo hace irrumpir en el mundo es su fealdad y la cobardía tras sus reclamos a Agamenón. Los muchos reconocen la particular apariencia de Tersites y lo impropio de su reclamo, a pesar de que, dentro del mundo de la lucha y el honor, él no sea reconocido como un héroe en el mismo sentido que Aquiles o Héctor.

Sin embargo, incluso si se acepta que Arendt se separa de Heidegger en su exploración de la pregunta por el quién de Agustín, para comprender al héroe que encuentra su carácter auténtico al destacarse en la pluralidad del mundo (el hecho de que el nacimiento y la muerte permanezcan como formas en las que se hacen patente para los seres humanos todas sus posibilidades) no basta separar el héroe griego arendtiano del *Dasein* de Heidegger. Quizá la respuesta esté en el cambio de la pregunta por el *qué*, que define la existencia del *Dasein*, por la interrogación por el *quién*. En este sentido, podría hacerse más profunda esta separación. Tersites es un héroe por irrumpir en el mundo del discurso y ponerse frente a los muchos, tanto como Aquiles y Héctor lo son por buscar en la lucha, el honor o sus pasiones una manera de destacarse dentro de la multitud. Pero son los otros quienes los distinguen, porque son los espectadores de ese quién que se manifiesta; mientras que en Heidegger la posibilidad de la muerte es la que determina que el *Dasein* se defina a sí mismo como un ser de posibilidades y que quiera destacarse de los otros. Es en este punto donde creería que

se encuentra la distinción, y no tanto en la comprensión que de Tersites pueda tener Rancière.

### Bibliografía

Homero. *Iliada*. Trad: Ignacio García Malo. Buenos Aires: Biblioteca Virtual, 2010.

Laura Flórez León

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá - Colombia

lflorez1512@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.69811>

### Cómo enriquecer la palabra ajena.

Reflexiones sobre la justicia testimonial en respuesta al comentario de Lina Camacho. "La injusticia epistémica y la justicia del testimonio." *Ideas y Valores* 66. 164 (2017): 393-399.

Afortunadamente, pese a la mediación de la comunicación en la sociedad del espectáculo contemporánea, seguimos discutiendo la comprensión de los aspectos axiológicos y los compromisos éticos involucrados en la enunciación válida. Siempre resulta apreciable la atención a los enunciados de los otros, a contracorriente de la circulación acelerada de información impersonal; también hay que agradecer, como una virtud epistémica reconocible, la interpretación cuidadosa de los argumentos ajenos y la resistencia a la edición selectiva de la palabra del otro, práctica frecuente en los medios de masas. En ese sentido, espero corresponder atentamente a la respuesta de Lina Camacho a mi artículo "La injusticia epistémica y la justicia del testimonio", y no malinterpretar su argumentación sobre mi posición

respecto a ciertas formas actuales de injusticia testimonial.

En su respuesta, Lina Camacho argumenta que: a) mi artículo no podría concluir lógicamente que el enrarecimiento de la enunciación testimonial –por medio de la exaltación del aspecto subjetivo y terapéutico del testimonio– ponga en cuestión su capacidad de veredicción, ya que cualquier acto de habla puede realizar más de una función pragmática al mismo tiempo (por ejemplo, la autoexpresión, la advertencia, la solicitud o la información); b) tampoco sería aplicable la noción de justicia epistémica propuesta por Miranda Fricker, ya que en el testimonio expresivo no habría desmerecimiento de la credibilidad epistémica del testigo, ni se reproduciría algún prejuicio social sobre un grupo desfavorecido –más bien, las víctimas que testimonian son, para Camacho, un grupo socialmente reconocido y moralmente reivindicado–. Lina Camacho concluye que los casos de sobreexposición del aspecto expresivo del testimonio no son ejemplos de injusticia epistémica (entendida según Fricker), sino solo productos de la incompreensión de la audiencia, que no lograría descifrar las diferentes funciones pragmáticas involucradas en la enunciación testimonial.

El sólido argumento de Lina Camacho sería esencialmente correcto si: a) el enrarecimiento de la enunciación testimonial consistiera solo en privilegiar a título personal los rendimientos subjetivos y terapéuticos de la testificación, como Camacho interpreta, y b) si el concepto de injusticia testimonial solo fuese concebible estrictamente del modo literal en que Miranda Fricker lo planteó en el 2007. Por lo demás, la conclusión de Camacho resulta razonable: hay formas

de enrarecer la palabra ajena que responden solo a errores de comprensión –y quizá a sesgos de interpretación– pero no necesariamente a modalidades de injusticia epistémica. En ese sentido, cabría pensar que la exégesis de Camacho podría ilustrar un enrarecimiento interpretativo de mi enunciación, sin implicar injusticia epistémica, en principio.

¿Se puede definir el enrarecimiento de la enunciación solo como su descontextualización mediante el énfasis subjetivo unilateral en el aspecto expresivo del enunciado? El concepto de enrarecimiento resulta familiar para los lectores de Foucault y –como aparece en *El orden del discurso*– designa una serie de operaciones y procedimientos de control de la enunciación mediante la tipificación, ordenación, distribución o ritualización, de manera que se excluyen algunas voces, se nivelan los estratos del discurso, se contiene el acontecimiento de la enunciación y se limita la diferencia material de los enunciados (cf. 11-38). Por ejemplo, desde una perspectiva foucaultiana, son casos de enrarecimiento: unificar todo tipo de enunciación heterogénea en una obra bajo la autoridad de un autor, limitar la enunciación al comentario reiterado de un texto canónico –por ejemplo, reducir la discusión sobre la injusticia testimonial a la glosa de una fuente–, o bien encuadrar disciplinariamente la producción del discurso. Hay otras formas de enrarecer el discurso que controlan y seleccionan el sujeto que puede hablar: la ritualización de la enunciación, la constitución de doctrinas, la clausura del discurso y la comunicación restringida en alguna sociedad secreta, o bien la reproducción educativa del sujeto del discurso.

Para Foucault, las formas de exclusión operadas en el orden del discurso no pasan únicamente por la reproducción de formas de dominación, la discriminación intergrupal o el prejuicio social. Los dispositivos de enrarecimiento de la enunciación comparten la característica de que no se sustentan necesariamente en la relación entre un opresor y un oprimido, ni presuponen la intención transparente de los sujetos de la enunciación; más bien, operan estructural y reticularmente en la producción material del discurso y, al encuadrar, desplazar o excluir las prácticas discursivas, conforman y reproducen relaciones de poder. En cierto modo, el enrarecimiento opera de modo complementario a la normalización del discurso: al normalizar, se fijan las condiciones para ser sujeto de discurso, así como se estandarizan, distribuyen y nivelan los estratos y efectos de la enunciación, su diferencia constitutiva; en el caso del enrarecimiento, se individualiza y aísla cierta enunciación como caso límite, anomalía ejemplar o excepción reconocible. En consecuencia, el concepto de enrarecimiento designa modalidades estructurales de restricción y control de la enunciación, entre las cuales podrían contemplarse también estrategias como el aislamiento, el desenfoque, el encuadramiento, la repetición regulada, la sobreexposición, la sobreinterpretación y, como afirmamos en nuestro artículo, la descontextualización de la enunciación.

En nuestro artículo, el concepto de enrarecimiento no estaba explícitamente definido como un constructo lógico *-mea culpa-*, pero su sentido se podía deducir de los contextos en que aparecía; a través del texto, se puede reconocer cierto

enrarecimiento de la enunciación testimonial en las siguientes condiciones: a) la descontextualización del testimonio respecto de su ámbito de discusión pertinente y su trasfondo de relevancia; b) el enfoque exclusivo de la enunciación testimonial en su dimensión de autoexpresión afectiva y terapéutica (resaltar el aspecto abstracto y aislado de la auto-manifestación subjetiva), al servicio de la victimización, al margen de los contextos históricos y políticos de pertinencia; c) los encuadres teóricos de la enunciación testimonial que sobredimensionan el carácter excepcional e irrepresentable del testimonio; d) la instrumentalización ideológica del testimonio como consigna esquemática o pieza de cierto montaje discursivo militante; e) el desenfoque de la capacidad de veredicción de la enunciación testimonial, al sobredimensionar la autoescenificación expresiva que tiene lugar en la testificación; f) la mediatización y sobreexposición de las formas testimoniales de autoexpresión y autotematización en la televisión de entretenimiento y, por extensión, en las nuevas tecnologías de comunicación.

En fin, los contextos de enrarecimiento de la testificación aludidos no se reducen solo a la descontextualización mediante la exaltación de la expresión subjetiva y terapéutica por parte de algunos oyentes, lectores y autores. El enrarecimiento de la enunciación no tiene lugar necesariamente en la relación intersubjetiva, cara a cara, del emisor con el receptor, sino también en cierta descontextualización selectiva estructural que, a través del enmarcado, el encuadre, el aislamiento, la sobreexposición o la mediatización de la palabra ajena, desenfoca la capacidad de veredicción de la enunciación y desplaza

los trasfondos histórico-políticos en que el testimonio cobra relevancia para alguna discusión pública. Desde ese punto de vista, cabría pensar que Camacho ha enrarecido nuestra comprensión del testimonio –como si se tratase de una anomalía lógica–, al aislar alguna de sus determinaciones como sentido único del término. Podríamos decir, pues, que ha tenido lugar una totalización del concepto de enrarecimiento a partir de una acepción particular aislada. El caso es que, si una premisa argumentativa presenta una totalización conceptual indebida, entonces la conclusión no resulta válida.

Así mismo, resulta discutible hasta qué punto la injusticia testimonial únicamente existe en la forma y bajo las condiciones en que Miranda Fricker la concibió en su libro del 2007. ¿Solo cabe hablar de injusticia testimonial cuando: a) se menosprecia la credibilidad epistémica del testigo, y b) la devaluación del testimonio se vincula a algún prejuicio identitario que reproduce sistemáticamente relaciones asimétricas de poder? Nuestra posición respecto a la primera condición es que la evaluación de la credibilidad no depende solo de atribuciones interpersonales entre sujetos epistémicos, pues también está sujeta al marco de acreditación y a mecanismos estructurales de distribución del crédito epistémico. Existirían, por tanto, formas de devaluación epistémica que proceden mediante el desplazamiento, reasignación y aislamiento excluyentes de las pretensiones de validez. Por ejemplo, se puede ver devaluada la credibilidad de un investigador heterodoxo, si sus enunciados no adquieren visibilidad alguna, porque resultan sistemáticamente excluidos del discurso disciplinar, no obtienen espacio de difusión en los medios de publicación

o comunicación académica, de modo que no tienen impacto alguno en los índices de citación, ni tampoco reciben crédito académico alguno en forma de reconocimiento y financiamiento que permitan seguir investigando. Fricker consideraría ese caso como un ejemplo incidental y no sistemático de devaluación de la credibilidad, que no involucra la extensión de la injusticia a otros ámbitos. Sin embargo, dada la convertibilidad del capital académico, el capital económico, el capital social, el capital cultural y el capital simbólico, cabe esperar que las asimetrías en la distribución de la credibilidad en un campo se extrapolen como ventajas en otros. Un ejemplo más estructural sería el de una política educativa basada en un sistema jerarquizado de escolarización, cuya malla curricular y mecanismos de selección de rendimientos reproduzcan la desigualdad social y contribuyan a la desescolarización de algunos individuos. De ese modo, se puede distribuir asimétricamente la formación personal, las competencias cognitivas y el crédito epistémico, sin que intervengan prejuicios identitarios; pero la desigualdad y eventual exclusión atravesarían toda la estructura social y la socialización de los sujetos –incluso podrían convertirse en estigma personal–.

También se puede devaluar estructuralmente la credibilidad epistémica de la testificación, si el testimonio resulta instrumentalizado y teatralmente sobreexpuesto al servicio del modelado ideológico de la población y de la reproducción de un régimen, como ha ocurrido en los procesos públicos de algunos Estados totalitarios. En otro sentido, se puede devaluar la credibilidad de un testigo si –en virtud de cierto uso

mediático y público del testimonio— su testificación se escenifica en un marco irrelevante (por ejemplo, un programa de farándula de la televisión de entretenimiento, una campaña publicitaria de alguna mercancía o un foro de autoayuda), resulta montada y editada en una puesta en escena impropia o se sobredimensiona solo la autoexpresión personal, de modo que se desenfoca la capacidad de veredicción y la relevancia pública de su enunciación. La devaluación de la credibilidad por medio de la “espectacularización” del testimonio no es necesariamente un caso incidental de injusticia epistémica, debido a los efectos perversos sistemáticos que pueden tener en el espacio público la mediatización e instrumentalización del testimonio personal, la reproducción ideológica de la seudointimidad confesional, o bien la victimización generalizada. En suma, hay modalidades estructurales y sistemáticas de devaluación de la credibilidad epistémica que no pasan por los juicios interpersonales de credibilidad.

A su vez, el enrarecimiento de la enunciación al servicio de la reproducción de relaciones de poder no pasa únicamente por la intervención de algún prejuicio interpersonal discriminador, que puede generar sistemáticamente opresión de un grupo social. Miranda Fricker reconoce que no todo poder se asocia a la actividad interpersonal, pues hay modalidades estructurales de ejercicio del poder, incluso del poder identitario, que reproducen ciertas asimetrías en el imaginario social. De hecho, Fricker ilustra el carácter productivo de ciertas relaciones de poder estructural a través de la institucionalización del discurso psiquiátrico de la delincuencia o la perversión (*cf.* 55).

Desde nuestra perspectiva (más política que ética), el modelado y la reproducción ideológica de las relaciones de poder responde a trasfondos estructurales y modalidades difusas de control del discurso: involucra mecanismos de interpelación, reconocimiento y selección de los sujetos ideológicos, o bien despliega formatos de encuadramiento consensual del discurso público, controla la distribución de la agenda temática y regula procedimentalmente lo que puede decirse. El análisis crítico de discurso nos ha familiarizado suficientemente con la idea de que el prejuicio social no es solo una atribución psicológica intersubjetiva, sino que se asocia con un complejo repertorio de medios discursivos de control, que pueden introducir una representación social diferencial de la enunciación del grupo de pertenencia y del exogrupo, pero también pueden llevar a cabo una redistribución y selección de las prácticas discursivas que modelen ideológicamente las representaciones sociales. La ausencia de un prejuicio identitario discriminador no implica la inexistencia de medios de control de la enunciación y de exclusión de algunas voces, al servicio de la reproducción de cierto entramado de relaciones de poder. Es el caso de la burocratización del discurso público, pero también de la mercantilización o mediatización de los discursos. Así como existen formas de injusticia social que no son interpersonales sino estructurales y distributivas, también cabe pensar que existen formas de injusticia testimonial estructural, que no son simplemente manifestaciones de la devaluación de la credibilidad del testigo, sino modalidades funcionales de desplazamiento, desenfoque o aislamiento de la testificación. Por ende, a diferencia

de Miranda Fricker y de Lina Camacho, consideramos que la interferencia de algún prejuicio identitario interpersonal no es condición necesaria de la presencia de injusticia testimonial.

Puesto que el crédito epistémico y la intervención del prejuicio social pueden depender del marco y los trasfondos estructurales de la enunciación, y dado que la testificación también aparece enmarcada en escenarios sociohistóricos y contextos de pertinencia no directamente interpersonales, resulta razonable concebir una ampliación de las condiciones de injusticia testimonial, como la que propusimos en nuestro artículo –más política que ética, a diferencia de la concepción intersubjetiva de Fricker–. No sería la primera vez que se ha propuesto una ampliación del contexto de injusticia testimonial desde que Fricker lo propuso en el 2007: en un artículo del 2012, Jeremy Wanderer consideró que también existe injusticia epistémica cuando se rechaza, violenta o impugna directamente al testigo en una comunicación cara a cara (y no solo cuando se devalúa la credibilidad de la testificación a partir de prejuicios identitarios) (cf. 149).

Nuestra propuesta de ampliación del concepto de injusticia epistémica se deriva de un análisis de las condiciones contextuales del testimonio, como las propuestas por Coady (1992). Si, en términos generales, la testificación requiere a) cierta autoridad o credenciales relevantes del testigo, b) la enunciación de evidencia de primera mano y c) la contribución a la discusión de algún asunto que precisa evidencia, entonces cabe concebir que la injusticia epistémica puede devaluar no solo la credibilidad de la evidencia testificada o atacar directamente la autoridad

del testigo, sino que también puede consistir en el desenfoco de la testificación o en su enmarcado dentro de algún contexto de discusión irrelevante. Ese es el tipo de injusticia epistémica que genera un enrarecimiento de la testificación y puede resultar funcional a una distorsión interesada de la representación social y la discusión pública. No se trata de un simple problema de comprensión personal del oyente o del lector de la testificación, pues lo que está en juego es el enmarcado social y político de las condiciones de recepción e interpretación del testimonio. En fin, si Fricker ha descrito un tipo de injusticia testimonial que devalúa la credibilidad de la testificación en virtud de prejuicios identitarios, y Wanderer ha concebido un tipo de injusticia epistémica que impugna al testigo a través del rechazo personal, nosotros consideramos que existe otro estrato de la injusticia testimonial en la que se enrarece el testimonio mediante el enmarcado interesado o la puesta en escena descontextualizada de la testificación, de modo que se afecta la tercera condición de fortuna de la enunciación testimonial.

En todo caso, si recogemos la conclusión de Lina Camacho, cabe preguntarse: ¿existe alguna forma de enrarecimiento de la enunciación que no involucre necesariamente una injusticia epistémica, sino solo un error de comprensión o un sesgo exegético? Creemos que sí, y el texto de Camacho nos suministra evidencias de cómo se puede enrarecer la palabra ajena, aunque no se dé una injusticia epistémica imputable. Un primer modo de enrarecimiento de nuestras afirmaciones en la interpretación de Camacho se produce a través de la edición de las citas.

Por ejemplo, por medio del entrecamillado, se nos atribuye como aseveración literal el propósito de “problematizar la noción de injusticia testimonial propuesta por Miranda Fricker” (Camacho 393), pero en nuestro artículo no aparecía la expresión “propuesta por Miranda Fricker”. Aparentemente, Camacho ha editado nuestras palabras y alterado la cita, de manera que luego resulte factible pedirnos explicaciones por no seguir literalmente la conceptualización de Fricker de la injusticia testimonial. Lo cierto es que nuestra conceptualización considera modalidades de la injusticia testimonial que no responden literalmente a la caracterización de Fricker, y que problematizan las condiciones que Camacho considera necesarias, esto es, la devaluación interpersonal de la credibilidad epistémica, bajo el influjo de algún prejuicio identitario. La selección arbitraria del material citado entre comillas puede constituir una modalidad de enrarecimiento de la enunciación, pero si va asociada a la edición de la cita, implica además una posible usurpación de la voz ajena.

Un segundo modo de enrarecimiento de nuestros argumentos tiene lugar cuando Camacho formula ejemplos irrelevantes o que solo permiten ilustrar alguna tesis de la autora, pero no constituyen un contraejemplo para nuestras aseveraciones. La argumentación por el ejemplo requiere cierto parecido de familia entre los ejemplos particulares, de modo que se pueda inducir alguna generalización a partir de ellos, o bien ilustrar alguna aseveración general con un caso particular. En el contraejemplo, se espera que algún caso particular pertinente desmienta las expectativas creadas por alguna tesis general. ¿Cómo

opera el ejemplo clave de Camacho? Concretamente, el ejemplo del grito de alarma serviría para concretar la tesis de que los actos de habla pueden desempeñar distintas funciones pragmáticas al mismo tiempo, pero no ilustra el problema de los infortunios de la enunciación atribuibles a la descontextualización del acto de habla respecto a su contexto convencional de pertinencia. Austin ya llamó la atención, en *Cómo hacer cosas con palabras*, sobre los infortunios derivados de la enunciación parasitaria o la escenificación ficcional de los actos de habla (cf. 67). Sin duda, el grito de alarma en una obra teatral no ilustra nítidamente la realización simultánea de las distintas funciones pragmáticas que Camacho le atribuye. El caso de una escenificación parasitaria de la testificación sí podría ilustrar nuestro argumento relativo al enrarecimiento de la eficacia pragmática por medio de la descontextualización de la enunciación, de modo que se remarquen solo algunas de sus funciones pragmáticas en desmedro de otras, o bien pueda resultar un acto de habla desafortunado. En ningún momento hemos argumentado que una enunciación no pueda cumplir distintas funciones pragmáticas; solo cabría atribuirnos la tesis de que el enmarcado inapropiado, desenfoque o descontextualización de un acto de habla puede hacerlo desafortunado y, eventualmente, asociarse a una distorsión de la representación social y la discusión pública. Por eso, el ejemplo de Camacho parece un tanto irrelevante y enrarece nuestra argumentación con una ilustración ajena a la discusión.

Una tercera modalidad de enrarecimiento de nuestro discurso en la respuesta de Camacho pasa por la extracción forzada

o atribución injustificada de premisas tácitas de nuestros argumentos. Una práctica razonable de la exégesis textual consiste en la búsqueda de los presupuestos discursivos a través del texto –incluidas las notas a pie de página– y dentro de los horizontes de sentido que este proyecta. Si se realiza este ejercicio interpretativo sobre nuestro texto, resulta improbable que se encuentre una premisa tácita como la aseveración de que el reconocimiento de la dimensión subjetiva de la enunciación implica enrarecer su capacidad de suministrar evidencia (como Camacho infiere). En ningún momento se insinúa siquiera que la subjetividad de la testificación deniegue por sí misma su pertinencia y capacidad de aportar evidencia; sí se argumenta a través de todo el texto que algunos modos de escenificación y enmarcado de la enunciación testimonial pueden desenfocar su función convencional, su capacidad de veredicción y su pertinencia para la discusión pública. Lo que podría enrarecer y hacer desafortunada la testificación no es el reconocimiento de su subjetividad inherente, sino la sobreexposición, “espectacularización” e instrumentalización de la autoexpresión subjetiva como un fin en sí misma. En suma, el problema no radica en la inevitable y autorizada expresión subjetiva del testimonio, sino en el enmarcado representacional y el contexto de escenificación que pueden hacer desafortunadas las condiciones de expresión y recepción de una testificación. Cuando esa descontextualización o escenificación desenfocada de la testificación contribuye a distorsionar la representación social y la discusión pública, estamos ante una modalidad de injusticia testimonial asociada a cierto modelado ideológico de la representación del testimonio. Puesto

que ese argumento resulta reconocible a través del texto, no parece muy prudente atribuirnos premisas tácitas arbitrarias; de ese modo, también se enrarece nuestro discurso.

La cuarta forma de enrarecimiento de nuestro discurso en la respuesta de Camacho se asocia al resumen selectivo. Quien resume lo que los otros dicen ejerce cierto control “metacomunicativo” sobre el discurso ajeno, particularmente cuando la síntesis de lo dicho por otros involucra un borrado de distinciones, una acomodación de lo dicho o una nivelación de aseveraciones y descripciones. En nuestro texto procedíamos a una cuidadosa reconstrucción histórica de algunos contextos de enunciación testimonial, y distinguíamos funciones y usos precisos del testimonio en cada etapa. Y es que la eficacia histórica y política de la testificación no siempre ni en todos los contextos ha estado vinculada a un marco de autoexpresión emocional y terapéutica. Nuestro artículo también remarcaba ciertas diferencias entre los distintos usos conceptuales y conceptualizaciones teóricas del testimonio, de manera que resultaran reconocibles algunas figuras actuales del enrarecimiento intelectual de la enunciación testimonial. Esta reconstrucción histórica y teórica no implicaba en ningún caso alguna conclusión general sobre una injusticia testimonial que, según Camacho, sería atribuible a la valoración personal errónea de la relevancia de la testificación en algunos contextos; no hay nada más ajeno al contenido del artículo. Sin embargo, Camacho nos endosa la afirmación de que el problema de la testificación contemporánea radicaría básicamente en que algunos jueces, historiadores y políticos consideraron



el testimonio de las víctimas como un ejercicio de autoexpresión subjetiva. Para nosotros, el problema no consiste en el sesgo evaluativo personal de algunos jueces, historiadores o intelectuales, sino que pasa por aquellos marcos estructurales de representación y usos sociohistóricos de la escenificación del testimonio que pueden distorsionar la discusión pública e instrumentalizar ideológicamente la victimización testimonial.

Por supuesto, a pesar del enrarecimiento de los argumentos y del discurso de nuestro artículo, en ningún caso le atribuiríamos a Lina Camacho alguna injusticia epistémica imputable; creemos que en este caso se cumple básicamente el escenario de una exégesis sesgada. Camacho tenía razón en sus conclusiones: la comprensión errada no necesariamente involucra una injusticia epistémica, sino a lo sumo cierta debilidad del oyente o lector (y, quizá, del autor). Tal vez tengamos que prestar más atención a la función productiva o generadora de los malentendidos y de los sesgos interpretativos –incluso de los bienintencionados– en la comprensión cotidiana y en la discusión filosófica. Espero que estas reflexiones contribuyan a encaminar esa discusión y le agradezco a Lina Camacho el incitarme a pensar en el asunto.

### Bibliografía

- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Trad. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós, 2004.
- Coady, C. A. J. *Testimony. A Philosophical Study*. New York: Oxford University Press; Clarendon Press, 1992.
- Fricker, M. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Foucault, M. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Barcelona: Tusquets, 1987.
- González de Requena Farré, J. A. “La injusticia epistémica y la justicia del testimonio.” *Discusiones Filosóficas* 16.26 (2015): 49- 67.
- Wanderer, J. “Addressing Testimonial Injustice: Being Ignored and Being Rejected.” *The Philosophical Quarterly* 62.246 (2012): 148-169.

JUAN ANTONIO GONZÁLEZ DE  
REQUENA FARRÉ  
Universidad Austral de Chile  
Valdivia - Chile  
[jgonzalez@spm.uach.cl](mailto:jgonzalez@spm.uach.cl)

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.69811>

**Cladakis, Maximiliano.** “Merleau-Ponty y la ontología de la naturaleza: intercorporalidad, negatividad y dialéctica.” *Diánoia* 61.77 (2016): 83-108.

La formulación “ontología de la naturaleza” parece ser un pleonismo, pues toda ontología supone una formulación de un concepto de naturaleza. La reflexión de Maximiliano Cladakis sobre Maurice Merleau-Ponty parte de esta formulación. Para las corrientes tradicionales de la filosofía, que asientan sus teorías en una metafísica solipsista o en un empirismo radical (piénsese, por un lado, en Leibniz y Descartes y, por otro, en Hume y Locke, llegando quizás hasta el positivismo del siglo xx), resulta escandalosa la formulación de una ontología de la naturaleza, pues para ellas tal expresión sería obvia y redundante y la pretensión de su desarrollo estaría