

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

<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

condenada al fracaso. Ante estas posturas, el enfoque de Cladakis nos resulta sumamente provechoso, pues precisamente desvela, de la mano de Merleau-Ponty, el prejuicio que acompaña a las tendencias esquemáticas, absolutistas e ingenuas del empirismo radical y del subjetivismo solipsista, ambas construidas sobre un grado de abstracción desbordado.

El esfuerzo de Merleau-Ponty, como señala Cladakis, está dado por la elaboración de una “tercera dimensión que antecede a la oposición entre sujeto y objeto” (84). Esta dimensión desarrolla las contradicciones propias de las teorías subjetivistas y objetivistas, y alcanza un estado en el que no se cristaliza la verdad del ser humano únicamente en su capacidad de conocer el mundo, ni tampoco en su capacidad de reconocerse como mero agente recolector de experiencias. Esta tercera dimensión, además, sugiere los fundamentos de una teoría del conocimiento que no pretende agotar su desarrollo en la pregunta ociosa por el origen, sino que presenta el desarrollo del conocimiento en la constante interacción sujeto-objeto como el punto de partida de toda consideración sobre los seres humanos y su relación con el mundo que los rodea. Hay que aclarar que la noción de teoría no debe entenderse aquí como un conjunto de premisas o axiomas mediante los cuales se puede establecer una normatividad o una imposición subjetiva que quiera dar cuenta de cómo se ha de conocer o cómo se conoce. Más bien, la teoría que expresa la tercera dimensión en Merleau-Ponty, a la cual se refiere Cladakis, señala el proceso dialéctico y permanente de una consideración sobre la estructura de la realidad y de la conciencia que no puede apesarse en grandes

construcciones dogmáticas que quieren instaurar definiciones sobre las cosas de una vez y para siempre, sin dar lugar a la contingencia propia de un cuerpo y una mente humana que no van por caminos separados, y que solo en su relación vital y compleja, como expresión de la vida humana, encuentran la vía de su exposición y de su consideración fenomenológica y ontológica. Como bien señala Cladakis: “la ontología merleau-pontyana es una ontología de la ambigüedad, en la que las distinciones ‘claras y distintas’ se diluyen en un pensamiento que se caracteriza por su circularidad” (104). Esta circularidad no es más que el constante devenir de la conciencia, que no es tal si no se ancla en un mundo objetivo que le muestra su necesidad concreta de despliegue y apertura de posibilidades; en esta medida, la ambigüedad juega un papel importante, pues nos sugiere que el destino no está escrito, y que ningún criterio filosófico al estilo del subjetivismo o del empirismo radical puede adjudicarse la verdad como absoluta y acabada.

Sin embargo, Cladakis parece no advertir que la consideración de Merleau-Ponty sobre la forma en que el sujeto habita el mundo es estrictamente materialista; de ahí que la corporalidad sea el eje central de los desarrollos de la doctrina merleau-pontyana de la percepción. Al señalar la consideración marxista de Engels como la idea según la cual “lo inferior se va a lo superior de manera casi teleológica” (Cladakis 104), el argentino descuida la esfera materialista en la que se inscribe Merleau-Ponty, y sobre la cual elabora su discurso crítico de la tradición y el sentido común. Citamos un pasaje de Marx y Engels donde se reivindica la tendencia interaccional entre cuerpo y

naturaleza, para dar cuenta de las cercanías que existen entre Merleau-Ponty y el materialismo histórico:

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. (16)

La premisa de la cual hablan en este pasaje Marx y Engels no es un punto de partida esquemático, que busca clasificar y definir los asuntos humanos con precisión quirúrgica. Esta premisa hace las veces de un punto de partida que se niega en el movimiento que una y otra vez demuestra que el punto de partida es una “ontología de la naturaleza”, en la cual confluyen mundo, cuerpo y conciencia. La relación necesaria del cuerpo con la conciencia destaca que la demanda por un criterio que establezca una ontología esencialista y estática carece de validez allí donde la ambigüedad humana niega una y otra vez su posibilidad de conceptualización absoluta. De ahí que, como dice Merleau-Ponty: “Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros” (461). Es decir, sin objeto no hay sujeto y sin sujeto no hay objeto. La concepción unilateral, que pretende apoyarse en un lado de esta relación para afirmar la validez del conocimiento, se equivoca en la medida en que desconoce que los seres humanos son mucho más que mera conciencia y mucho más que mera materia. La conciencia encarnada que se puede derivar de los análisis sobre el cuerpo de Merleau-Ponty es la manifestación del carácter materialista de sus postulados.

En conclusión, no es que la interpretación de Cladakis esté errada; es más, está en la vía correcta para validar una forma fenomenológica que 1) pone en cuestión a la tradición, y que podría abrirse paso con el materialismo histórico como corriente decisiva a la hora de considerar las relaciones entre sujeto y mundo –y la relación entre el cuerpo-conciencia y la naturaleza–, y 2) señala que toda abstracción arbitraria de estas dos relaciones del ser están destinadas a cargar una y otra vez con la incorrección ontológica, que si bien puede llegar a ser funcional, no encuentra respuesta cuando el mundo humano se escapa a sus postulados metafísicos y absolutos. El materialismo histórico es la tendencia que puede fortalecer la interpretación de Cladakis, para seguir en la confrontación contra el prejuicio instalado sobre la necesidad de un extremo dominante en la elaboración de una ontología, pues la formulación “ontología de la naturaleza” no es más que ontología del desarrollo histórico.

Bibliografía

- Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Akal, 2014.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1994.

LEANDRO SÁNCHEZ MARÍN
 Universidad de Antioquia –
 Medellín – Colombia
leandro.sanchez@udea.edu.co