

Datos de la publicación:

Marín Ávila, Esteban (2021). Sobre la racionalidad e irracionalidad de confiar en contextos de violencia extrema. En Ágata Bąk (Ed.) *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia*. UAEMEX/Sb editorial.

Sobre la racionalidad e irracionalidad de confiar en contextos de violencia extrema

Esteban Marín Ávila / Instituto de Investigaciones Filosóficas UMSNH
esteban.marin@umich.mx

¿Qué papel juega la confianza en nuestra capacidad de participar en la conformación, reproducción y transformación de realidad social? Este es el núcleo del problema sobre el que quiero reflexionar aquí. Sin embargo, considero que es especialmente relevante abordarlo en conexión con el de las consecuencias de la proliferación de la violencia en la sociedad, pues este fenómeno y la descomposición social que acarrea permiten apreciar la relevancia de reflexionar sobre la dimensión *racional* de la confianza y sobre algunos desafíos prácticos fundamentales que se desprenden de tal dimensión.

Las que siguen son las principales ideas de este capítulo:

1.- Que una persona sea tenida por confiable implica que es capaz de entablar relaciones sociales con la persona que confía en ella. Por relación social entiendo aquí algo muy específico: una forma de orientación recíproca en la que se aspira a realizar algo que sólo es alcanzable en la medida en que implica las voluntades de varias personas, y con ello, ciertas formas de colaboración. Tal colaboración implica, por su parte, la capacidad de

participar en interacciones que cabe pensar como actos sociales o actos de habla: decir, prometer, ordenar, pedir, declarar, etc.¹

De acuerdo con lo anterior, confiar en alguien es otorgarle capacidad para colaborar con nosotros, y más en concreto, capacidad para decirnos, prometernos, pedirnos, declararnos cosas, o para ordenar o recibir órdenes, etc. Esto guarda relación con el hecho de que confiar y recibir confianza conllevan ampliar nuestra capacidad de actuar en el mundo, esto es, ampliar el horizonte del sentido que podemos dar a nuestras acciones y de las cosas que podemos efectivamente llevar a cabo mediante la concurrencia de nuestros esfuerzos. Quien confía en otras personas puede emprender racionalmente acciones cuyo sentido se le escapa parcialmente porque dependen en parte de inteligencias prácticas ajenas, y además puede llevar a cabo estas acciones de manera eficiente en conjunto con sus contrapartes en la confianza. En suma, esta actitud es un magnificador de nuestra agencia, pero no sólo en lo que respecta a su capacidad, sino también en cuanto a la inteligencia de medios y de fines, y por tanto, también en cuanto al sentido que damos a nuestras acciones. Con ello, la confianza abre la posibilidad de emprender acciones racionales que de otro modo no serían posibles.

2.- Que la confianza magnifique nuestra capacidad de actuar racionalmente en el mundo no quiere decir que confiar y corresponder a la confianza que se deposita en nosotros sea siempre racional. Esto es algo que se hace especialmente patente ante el problema de habitar o moverse en una sociedad violenta.

Confiar y recibir la confianza de otras personas significa ser capaz o ser susceptible de tomar parte con ellas en relaciones sociales de todo tipo, incluyendo las de dominación. Sólo puede obedecer órdenes quien al mismo tiempo es capaz de prometer obediencia, y sólo puede prometer obediencia quien por cualesquiera razones le parece confiable al dominador. Cuando estas promesas no se dan en respuesta a amenazas del uso de la fuerza o de violencia de cualquier tipo, se dan bajo la asunción de que quien domina es digno de

¹ Esta idea de que lo que Husserl y Reinach denominan “actos sociales”, concepto que coincide en lo fundamental con el de “actos de habla”, implica colaboración, la he desarrollado en Marín Ávila (2015 y 2018).

nuestra confianza. Ejemplo de esto es la autoridad de un maestro o de un líder moral o político. Además, la expresión de la confianza puede dar pie a otras formas más sutiles, a veces deliberadamente encubiertas, de dominación, como ocurre con ciertas formas de chantaje y de manipulación emocional.

Sin embargo, confiar en alguien implica hacerse vulnerable frente a dicha persona. Otra forma de plantear esto es decir que no es posible confiar en alguien sin darle la oportunidad de traicionar esta confianza. Confiar implica siempre aceptar, aunque sea tácitamente, la posibilidad de que otras personas usen esta confianza en nuestra contra. A nadie se le puede escapar el hecho de que en entornos violentos esta posibilidad es especialmente prominente y puede tener consecuencias especialmente graves. Es justo en referencia con este tipo de entornos plagados de amenazas, donde la confianza no se puede dar por sentada como algo plenamente natural y espontáneo, que se vuelve muy relevante preguntar: ¿En quienes, en qué asuntos y en qué circunstancias debemos confiar? Y porque confiar implica asumir un riesgo que en estos casos es alto, no podemos evitar preguntar también: ¿Qué ganamos con confiar? En suma: ¿Cómo y por qué crear ambientes en los que sea posible confiar? ¿Cómo no equivocarse al correr el riesgo de confiar? ¿En qué debemos fijarnos para ponderar si vale la pena correr el riesgo de ser traicionados?

Empecemos, entonces, por detenernos en una breve reflexión sobre la violencia. Bajo este nombre solemos identificar fenómenos y relaciones tan disímiles que puede parecer que no cabe obtener de ellos ningún concepto común que quepa destacar o hacer explícito. No intentaré aquí plantear tal concepto unitario, sino sólo destacar algunas facetas de fenómenos que solemos identificar con tal nombre y que son especialmente relevantes a propósito de las motivaciones para confiar o desconfiar y del problema la racionalidad de la confianza.

El término violencia en la acepción en que lo uso remite al carácter destructivo de algo. Si se quiere distinguir la destrucción propia de los fenómenos humanos, se puede decir que se refiere a acciones y formas agencia o de ordenar la agencia --como hábitos, tradiciones,

prácticas u ordenamientos—cuya realización o ejecución consiste precisamente en destruir algo, aunque sea con el propósito de transformarlo, o en el caso humano, de coaccionar (véase Arendt 1970, pp. 35-56 y Sánchez Vásquez 2003, pp. 446-474). En este sentido, la coacción es una manifestación de la violencia, pero hay también violencia que no pretende coaccionar, sino simplemente dañar, destruir o aniquilar a la persona violentada.

Creo que Hannah Arendt da con un elemento fundamental de la violencia cuando señala, además, que es una relación que tiene *su origen* en el orden de lo instrumental (véase Arendt 1970, pp. 79-80). En este sentido, toda infracción del imperativo categórico kantiano en su formulación de tratarse a sí mismo y de tratar a los demás siempre como fines en sí mismos y nunca como medios es una forma de violencia (véase Kant 2016, pp. 137-139).

Sin embargo, a propósito de la instrumentalidad de la violencia se debe hacer un matiz importante, pues hay también una violencia que podríamos denominar “ontológica”: la destrucción de la persona violentada junto con la aniquilación de toda la cadena de medios y fines que constituyen el relieve práctico del mundo en una sociedad dada. Esta concepción la tomo de los *Cuadernos sobre ética* de Sartre (1992, pp. 170-215). Para el pensador francés, dicha forma de violencia absoluta es una forma nihilista de rechazar el mundo en tanto que ordenación de medios y fines. Uno de sus ejemplos remite a la violación sexual de una adolescente por parte de un campesino: en tal caso quien comete esta agresión no sólo rechaza la seducción como medio para tener un encuentro sexual con la persona deseada, sino que, al degradar a su víctima a la condición de mero objeto, no obtiene la satisfacción del deseo que originalmente lo mueve, sino tan sólo el del autoengaño o la mala fe de una posesión. A lo que apunta su acción es a destruir un mundo en el que no le es posible satisfacer su deseo.² Con todo, lo que me interesa destacar aquí es la observación sartreana de que tal forma de violencia, la violencia absoluta que apunta a aniquilar el

² A propósito de este ejemplo se podría introducir un matiz digno de consideración en relación con una tesis que Marcela Venebra defiende en el capítulo que presenta en este libro. De acuerdo con ella, el cuerpo de la mujer es constituido en las sociedades patriarcales con el sentido de “disponible”. Siguiendo esta idea se puede entonces decir que a lo que apunta la violación del ejemplo es a destruir un mundo en que dicho cuerpo no está disponible para el violador en particular, pero sí para otros tipos de hombres. En tal caso la mala fe o el autoengaño de querer satisfacer el deseo en el encuentro con la persona deseada al tiempo que se la reduce a calidad de objeto antecedería a tal tipo de violación.

mundo, surge cuando la fuerza resulta inadecuada para alcanzar los fines que uno se propone (Sartre 1992, p. 171). En este caso se trata de que lo deseado por el violador no se puede obtener mediante la fuerza: de ahí que la violencia aparezca como forma de negarse a nacer en un mundo que se forma en el establecimiento de relaciones con los otros (véase Sartre 1992, p. 177). Este curso de pensamientos me parece que gira en torno a ciertos rasgos de la violencia que han sido también observados en fechas más recientes por Rita Segato en el contexto de reflexiones sobre la violencia sexual (véase Segato 2010).

Como se sabe, Segato explica la violencia sexual que estructura las sociedades contemporáneas a partir de la coexistencia de un orden y una forma de pensamiento tradicional asimétrico, al que llama “la ley del estatus”, y otro moderno, de corte igualitario: “la ley del contrato” (Véase Segato 2010, pp. 28-31, 135-136). Desde su perspectiva, la violencia sexual y en particular la violación serían formas tradicionales de disciplinar a las mujeres que no asumen una posición subordinada a la de los hombres dentro de sus respectivas sociedades. Dicha subordinación tendría una forma tributaria –de cuidado, afecto, sexo, hijos, trabajo no remunerado, etc.-- que guarda una relación directa con el honor de los hombres (Véase Segato 2010, pp. 38, 143-144, 230, Cf. Fraser 2010). En consecuencia, Segato observa que la violencia sexual de las sociedades modernas obedece a la persistencia del orden y del pensamiento premoderno de “estatus” cuyo conflicto con el “contrato” moderno impone un mandato de disciplinar, o más precisamente, de disciplinar mediante la violación, a quienes transgredan dicho orden tradicional que funciona sobre la base de la subordinación tributaria de un grupo de la población: las mujeres o los sujetos feminizados, si se considera la repetición de este esquema en las prisiones de hombres (véase Segato 2010, p. 23). Ahora bien, Segato señala que la violencia pura de las violaciones cruentas y de los consiguientes feminicidios, que para ella representa el paradigma de toda otra forma de violencia, tiene un excedente que no se puede explicar en términos instrumentales. Con base en testimonios de agresores convictos, observa que para ellos este excedente constituye un fin emocionalmente satisfactorio en sí mismo, pero también es fuente de perplejidad: no se consiguen explicar por qué cometieron dicha agresión de la manera en que lo hicieron (Segato 2010: 22, 43-

44). ¿No puede entenderse este exceso también en los términos de la caracterización nihilista de la violencia absoluta a la que alude Sartre? Cuando la fuerza llega a ser inadecuada para restaurar el orden del estatus, entonces el hombre disciplinador puede recurrir a la violencia absoluta que apunta a la aniquilación del mundo que se pretende regir por la ley del contrato. En ese sentido, se podría decir que dicha violencia se dirige la aniquilación del establecimiento de ciertas relaciones sociales no compatibles con las asimetrías de relaciones sociales tradicionales. En lo que tiene de excedente, la violencia sexual sería entonces síntoma del rechazo de sus perpetuadores a integrarse en el mundo de lo que Segato llama “el contrato”, un mundo formado en el establecimiento de relaciones sociales simétricas entre hombres y mujeres.

No es obvio ni mucho menos que sea reprobable o condenable toda violencia entendida como agencia o formas de agencias destructivas en sí mismas o transformadoras a través de la destrucción. Aunque la violencia tienda a encontrarse en una relación inversamente proporcional al poder, entendido arendtianamente como la capacidad de un grupo para actuar en concierto, también es cierto que la permanencia del poder frente a las amenazas internas o externos de su disolución presupone cierta base, aunque sea mínima, de violencia (véase Ardent 1970, 35-56). La coacción parece necesaria hasta cierto punto para la socialización primaria, es decir, para la educación primera, y con ello, para la reproducción social. También parece serlo para el establecimiento de leyes que sancionen conductas que impliquen violencia de género y violencia sexual. Estas últimas son formas de violencia que debemos considerar inaceptables y reprensibles porque apuntan a degradar a la mujer y aniquilar el régimen igualitario en el que se supone que vivimos, o en realidad, en el que aspiramos a vivir.

Con las últimas palabras espero ya haber dejado en claro que no pienso que las problemáticas y encrucijadas en las que nos sitúa habitar un entorno violento se puedan resolver buscando eliminar toda forma de violencia. El problema es más complejo. Lo que quiero examinar aquí es cómo la violencia afecta nuestra agencia, cómo inhibe o limita nuestra capacidad para actuar. Es obvio que la coacción directa hace esto, pero aquí me interesa dirigir la atención a otras formas menos obvias en que ello ocurre. Las formas de

inhibición o limitación de la agencia a las que me refiero consisten en minar nuestra capacidad para actuar colectivamente, eso que Arendt identificaba con el poder (véase Arendt 1970, p. 44, 51-53). Como tal, son a la vez una inhibición o limitación de nuestra capacidad para confiar.

Lo anterior quiere decir que formas de violencia inaceptables y reprobables, como la violencia de género y sexual propias de nuestras sociedades, imponen ciertos desafíos a quienes intenten erradicarlas y a quienes busquen crear relaciones y órdenes sociales diferentes. Se trata de ver cómo un entorno violento impone un cierto relieve o una cierta orografía que condiciona las acciones colectivas con las que se puede responder a dicha violencia y a las dinámicas sociales que la apuntalan.

Pasemos entonces a hacer explícito parte de lo que significa confiar.³

En esta reflexión les propongo no pensar en la confianza como una actitud emotiva descrita desde un punto de vista psicológico, sino como una actitud que implica una aprehensión o comprensión del mundo en la que puede haber acierto o desacierto porque supone creencias, valoraciones e intenciones prácticas que pueden ser consideradas desde el punto de vista de su racionalidad. Quiero plantear entonces el problema de la confianza en un mundo circundante violento en términos de una teoría de la acción racional, y especialmente, de los supuestos más básicos de una teoría de la acción colectiva racional.

Es importante advertir en este punto que la actitud para la que uso el término de confianza puede diferir de las actitudes, prácticas o emociones que una determinada sociedad identifica con tal nombre y sus traducciones a otras lenguas. Esto no me interesa aquí, como no me interesarían las variaciones culturales o históricas que se pudieran encontrar en actitudes de creencia en el caso de querer esbozar una teoría formal de la verdad y preguntar qué es lo que hace a una creencia verdadera. Con el término “confianza” aludo así a una actitud en la que se articulan creencias, valoraciones y disposiciones a actuar que

³ La caracterización que hago aquí de la confianza resume una serie de investigaciones más extensas, de las cuales una aparecerá próximamente en *Husserl Studies* con el título “Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society. A Phenomenological Approach.”

pueden ser racionales o no. Tal actitud es generalizable en la medida en que es condición de posibilidad de lo social, aún cuando pueda adoptar formas o estilos particulares en diferentes personas y culturas. En otras palabras, donde hay relaciones sociales, hay alguna forma de lo que aquí llamo confianza.

Así, para entrar en materia quiero señalar que al preguntar qué nos conviene hacer al habitar un entorno violento no puede dejarse de lado otras preguntas como las siguientes: ¿En quiénes debo o tiene sentido confiar? ¿Qué asuntos, acciones o decisiones que me competen puedo confiar a otros y cuándo debo o tiene sentido hacerlo? Y sobre todo: ¿Por qué en un caso dado debo o tiene sentido confiar?

Que estas preguntas no son ociosas es especialmente claro en entornos violentos. Por desgracia nos llegan noticias a diario de casos de feminicidios en donde la confianza depositada en parejas violentas juega un papel importante. Nos enteramos también de numerosos casos de homicidios, desapariciones, violaciones y abusos de toda clase que guardan relación con el hecho de que se confió el cuidado de los hijos o de otros seres queridos en personas o instituciones que no eran capaces de protegerlos, o donde no tenían la voluntad de hacerlo. El reclamo de las mujeres de no poder confiar en muchas de nuestras instituciones de seguridad y de procuración de justicia para que las protejan de las amenazas de violencia que enfrentan a diario es por lo demás generalizado en México. El Estado no protege a la población que habita en su territorio y menos a la que transita por él: no confiamos en la policía para que cuide nuestras vidas y las de nuestros seres queridos. Y para llevar los ejemplos a algo todavía más inmediato: es innegable que las universidades padecen una crisis de confianza en lo que respecta a su voluntad y capacidad para erradicar la violencia de género y sexual. ¿Qué es lo que nos lleva a desconfiar? ¿Qué es lo que asumimos o dejamos de asumir cuando adoptamos esta actitud?

Permítanme empezar a conceptualizar la confianza a partir de uno de sus rasgos más extraños: la confianza es una actitud eminentemente práctica que consiste en estar dispuesto a hacerse vulnerable frente a alguien. Y aquí hay que señalar que hacerse vulnerable no significa ser ingenuo (véase Steinbock, p. 207). La vulnerabilidad que

caracteriza a la confianza consiste en dejar de hacer o planear cosas y en bajar la guardia frente a la persona en quien se confía (véase Baier 1992, p. 145). Dicho de otra manera, consiste en renunciar a la agencia y a la inteligencia práctica, así como a mantenerse en guardia frente a la posible mala voluntad de la persona en quien se confía. Cuando confiamos en que nuestros amigos, vecinos, compañeros o instituciones nos van a cuidar de la violencia o en que van a apoyarnos en una iniciativa o un proyecto, delegamos acciones y decisiones y hacemos otras cosas que sólo tienen sentido en el supuesto de esa confianza.

¿Por qué nos hacemos vulnerables en estos casos? Nos hacemos vulnerables porque pensamos o damos por sentado que de ello dependen cosas que valoramos, como la posibilidad de andar tranquilamente por la calle, de estar seguros en nuestra casa, escuela o lugar de trabajo, de hacer cambios que consideramos benéficos en nuestras comunidades, o de cultivar nuestros principales intereses, como reflexionar y discutir de los temas que más nos interesan con otras personas. Ello indica ya otro rasgo de la confianza, a saber, que se trata de una disposición a hacerse vulnerable que apunta realizar cosas que valoramos. Dicho en otras palabras, confiamos porque al hacernos vulnerables frente a otras personas procuramos realizar o cuidar ciertos bienes.

De los bienes que realizamos o cuidamos al confiar hay algunos que no podrían existir si no fuéramos capaces de asumir tal actitud emotiva. Algunos son componentes tan elementales de nuestra vida, que sin ellos nuestra capacidad de vivir en sociedad sería inconcebible. Sin la confianza en la sinceridad de nuestros congéneres no sería siquiera posible la comunicación ni su subproducto: el lenguaje. Tampoco sería posible un acto social tan básico como el de hacer una promesa, ni por lo tanto pactar (véase Baier 1986, pp. 244-247, 250). Sobre esto volveré en seguida, pero antes de ello quiero destacar que la confianza no es un mero medio para alcanzar bienes. Su valor no es meramente instrumental, pues es también parte constitutiva de algunos de los bienes que más apreciamos, como las relaciones interpersonales variadísimas que se suelen identificar con nombres como amistad o amor y los placeres que éstas hacen posibles, o como conversaciones plenas de

confianza u otras formas de intimidad y complicidad que nos proporcionan satisfacciones profundas cuando tienen lugar en un ambiente de confianza mutua (véase Ziri6n 2005).

Quiero ahora llamar la atenci6n sobre el hecho de que la capacidad para hablar y de prometer depende de recibir la confianza del destinatario de tales actos. Lo que es m1s, advertir que alguien confa en nosotros es sentir la imposici6n una suerte de demanda (véase Steinbock 2014, pp. 212-217). Decirle a alguien “confío en ti en tal o cual asunto” es hacer explícita esta demanda, pero puede y suele tener lugar sin necesidad de que sea expresada. Saber que alguien confa en nosotros implica sentir la imposici6n de una demanda que puede o no ser atendida. Sentimos esta demanda cuando nos damos cuenta de que nuestras parejas, vecinos o compa1eros confaen en nosotros para que los cuidemos o para que apoyemos en sus iniciativas y proyectos, incluso para que tomemos decisiones importantes por ellos. Aquf me gustarfa sugerir que esa demanda es precisamente un llamado a establecer distintas formas de compromisos con las personas que confaen en nosotros: un llamado a establecer con ellos relaciones sociales que comienzan con la mera comunicaci6n y con las promesas que nos damos unos a otros. En ese sentido, responder a la confianza con una expresi6n de cualquier tipo puede considerarse ya una forma de promesa, es decir, ya una forma de obligarse a algo frente a quien confa y concederle el derecho a reclamar el cumplimiento de dicha obligaci6n (véase Reinach 1989, pp. 169-175). En otras palabras, lo que sentimos como una demanda en estas situaciones es la posibilidad de establecer relaciones sociales con quienes confaen en nosotros, una posibilidad que solemos tener razones o motivos para aceptar.

En suma, al confiar en alguien le damos la capacidad de decirnos y de prometernos cosas, y mediante ciertas complicaciones de estos actos sociales, la capacidad tambi6n de aceptar peticiones, de aceptar la autoridad de alguien para ordenarnos cosas o para declarar normas o la existencia de hechos institucionales, etc. (véase Marín 2018). Recibir la confianza de alguien es recibir la capacidad para actuar en acuerdo con ella a trav6s de comunicaciones, promesas, pactos y dem1s actos sociales o actos de habla susceptibles de formar voluntades comunes. Actuar con voluntad com6n quiere decir aquf empe1arse en cuidar o hacer realidad algo que s6lo puede cuidarse o realizarse en la medida en que otras

personas que también se empeñan en ello. En términos coloquiales: organizarse. Por lo demás, si lo pensamos en clave arendtiana podemos decir que confiar en alguien es otorgarle capacidad para actuar en concierto con nosotros; retirarle nuestra confianza equivale por lo tanto a extinguir dicho poder.

Volver ahora nuestra atención al tema de la violencia nos permitirá profundizar en el problema de la racionalidad o irracionalidad de confiar en una situación dada. Es pertinente señalar que la violencia de género y sexual a menudo ocurre en el contexto de relaciones de confianza, ya sea porque el agresor y la víctima mantienen una relación afectiva, de familia, amistad o de pareja, o porque existe entre ellos una relación laboral, pedagógica o académica que para ser funcional presupone confianza, o porque la violencia tiene lugar en un contexto en donde se traiciona la confianza que la víctima tenía en personas o instituciones con las que contaba para que la protegieran de tales riesgos. Sin embargo, es un error querer resolver este problema con el precepto de desconfiar de todas aquellas personas o instituciones que pueden traicionar nuestra confianza. En primer lugar, porque por principio la confianza siempre puede ser traicionada. No es posible confiar en alguien bajo el supuesto de que tal persona es incapaz de traicionar nuestra confianza. Una incapacidad semejante es incompatible con el hecho esencial de que confiar implica hacerse vulnerable frente a quien se confía, esto es, de que confiar implica reconocer al destinatario de la confianza como alguien en libertad para traicionarla. En segundo lugar, porque dejar de confiar en alguien conlleva romper la posibilidad de establecer cualquier vínculo social, empezando por la comunicación sincera y no simulada y pasando después a la posibilidad de establecer acuerdos y pactos con alguna esperanza de que puedan ser respetados por las partes. En ese sentido, hacer frente a la violencia de género y sexual con el propósito de transformar relaciones sociales e instituciones implica adoptar una actitud compleja y crítica hacia la confianza de la que éstas dependen.

Para ahondar en esta idea es necesario que nos detengamos a examinar qué es lo que asumimos al confiar y que abordemos el problema que dio título a esta sesión: ¿Qué tipos de razones podemos aducir para dar cuenta de nuestra confianza o desconfianza en

alguien? ¿Qué creencias, valoraciones y disposiciones prácticas asumimos cuando confiamos?⁴

Empecemos por considerar a la confianza en lo que tiene de actitud específicamente práctica, abstrayendo de las creencias y valoraciones que puedan estar implicadas en ella. Ya había señalado que confiar en alguien es hacerse vulnerable frente a ella y que esto quiere decir renunciar a la agencia y a la inteligencia práctica para delegarle estas facultades. En lo que respecta a su pura forma práctica, la confianza puede ser inconsistente, o en algunos casos simulada. Me refiero a situaciones en las que alguien dice confiar o incluso cree confiar en alguien sin intentar hacerse realmente vulnerable frente a dicha persona. Pongamos, por ejemplo, que le pido a alguien que haga un trabajo de crucial importancia para mí y que para estar a salvo de los contratiempos que pudieran traer malas decisiones o incumplimiento de su parte, yo hago el mismo trabajo que le pedí. ¿Se puede decir que hubo ahí confianza? La respuesta tiene que ser que no, al menos si por “confianza” entendemos la actitud que vengo describiendo desde hace unos minutos. En algunos casos estas actitudes de falsa confianza pueden tener el propósito de explorar la posibilidad de confiar, de poner a prueba a la persona en la que se dice confiar para ver si realmente es posible hacerlo. Aún así, no hay ahí todavía confianza propiamente dicha porque no hay vulnerabilidad. Lo mismo puede ocurrir en casos de presunta confianza en una institución o en funcionarios de ella para atender una situación de discriminación o de abuso sexual. Confiar en tal institución o en tales funcionarios implica aceptar que tomen ciertas decisiones y que implementen ciertas medidas. Uno puede tener motivos para desconfiar en estos casos y podría ser plenamente racional hacerlo. Sin embargo, cuando no se delega efectivamente en términos de agencia y de inteligencia práctica, no hay confianza. Por el contrario, en esos casos muchas veces hay incongruencia entre lo que se quiere o dice hacer

⁴ No pienso que confiar sea siempre una decisión. Cabe incluso preguntarse si es posible decidir confiar. Con todo, a lo que apunto aquí es a una explicitación del sentido del confiar --de la manera en que aprehendemos o “comprendemos” nuestro mundo circundante al confiar-- a partir de lo que esta actitud implica en términos de creencias, apreciaciones de valor y disposiciones prácticas. Lo que pregunto es lo siguiente: ¿Qué es lo que creemos, valoramos y resolvemos en términos prácticos cuando confiamos a sabiendas de todo lo que implica esta actitud en un momento dado? ¿A qué hay que prestar atención para llegar tener conocimiento de lo que significa e implica confiar en alguien o en alguna institución en un momento dado?

--a saber, confiar-- y lo que realmente se hace. Estas incongruencias o contradicciones de la intención práctica inherente al confiar pueden ser formas de autoengaño o de simulación deliberada. En cualquier caso, es importante prestarles atención y hacerlas explícitas, pues engañarse en este punto significa asumir erróneamente que hay un suelo sólido para la colaboración y la magnificación de la capacidad de emprender acciones con sentido. Y vivir en la intención práctica de realizar algo que no somos capaces de realizar, esto es, querer lo que no es factible, es una forma de irracionalidad.⁵

Consideremos ahora los componentes dóxicos de la confianza, las creencias que necesariamente la acompañan: hacerse vulnerable frente alguien sólo puede ser racional, o sólo puede tener sentido, cuando es compatible con la creencia de que tal persona desea ayudarnos y no perjudicarnos. Asumir que una persona nos tiene buena voluntad es motivo para confiar en ella; descubrir que nos tiene mala voluntad es en consecuencia un motivo para desconfiar. Sin embargo, en ocasiones no basta constatar la buena voluntad del otro para dejar que sus resoluciones y acciones determinen el éxito o fracaso de nuestros afanes más queridos: es necesario también contar con que la persona en quien se confía es capaz de hacer aquello que se le confía (véase Baier 1992, pp. 111-112). Denunciar un abuso de una persona con autoridad sobre nosotros puede tener consecuencias fatales si esta denuncia se hace ante alguien que no nos tiene buena voluntad o no es capaz de honrar esa confianza. Tal error de confianza da al abusador la posibilidad de sancionarnos con todas las ventajas que le confiere la conjunción de su autoridad y la vulnerabilidad a la que nos hemos expuesto al confiar. En suma, confiar en alguien sobre la base de la creencia falsa de que nos tiene buena voluntad cuando este no es el caso es una forma de irracionalidad, lo mismo que hacerlo en la creencia falsa de que tal persona es capaz de hacer aquello que le confiamos.

Por último, permítanme decir unas palabras sobre la dimensión de racionalidad específicamente emotiva y axiológica de la confianza. Porque para que la confianza sea racional no basta con que sea consistente en términos prácticos y con que implique además

⁵ A propósito de la factibilidad como uno de los componentes de la racionalidad práctica y de la relación de este tipo de racionalidad con la axiológica y la dóxica, véase Husserl (1988 y 2004) y Marín Ávila (2018).

creencias verdaderas. Como ya apuntaba, la resolución de bajar la guardia y de renunciar a la agencia e inteligencia práctica en algún respecto sólo tiene sentido bajo la asunción de que ello “vale la pena”, o más precisamente, de que al hacer estas cosas uno contribuye o deja que se contribuya a realizar o cuidar algo que valora. Esta asunción se basa en una aprehensión o “comprensión” axiológica-emotiva de la situación en la que se inscribe la confianza, y al igual que las creencias que la acompañan, también es susceptible de estar equivocada.⁶ Puedo asumir que vale la pena hacerme vulnerable frente a una persona en particular porque aprecio la relación que tal confianza hace posible. Y puedo tras una reflexión más atenta descubrir que realmente ya no tengo ningún aprecio por tal relación. Uno puede fácilmente equivocarse al asumir que desea o valora algo que tras cierta reflexión o curso de acontecimientos descubre que ya no desea o valora. Descubrir que la confianza no es participación en la realización o el cuidado de algo que uno valora es por lo tanto un motivo para dejar de confiar. ¿Acaso tiene sentido someterse a la voluntad ajena sólo porque sí, aún cuando esto no nos procure ninguna posible satisfacción por el lado del placer, del poder o del amor?

En última instancia, la decisión de confiar en un contexto social dado tiene que ver con lo que se quiera hacer, con el deseo de entablar nuevas relaciones sociales, de mantener las que ya existen o de recrear las que se han roto o descompuesto. En este sentido la confianza es una complicación de la esperanza. La esperanza es una actitud eminentemente emotiva porque se centra en vivir en el deseo o en la valoración de un futuro que ha sido concebido como incierto y fuera de nuestro control, pero también la intención práctica de contribuir a realizarlo, una intención práctica que en los casos más extremos consiste en meramente aguardar a la realización de dicho futuro deseado. No es posible actuar racionalmente en un mundo en el que no hay esperanza. O dicho con más precisión, no es posible actuar con sentido en este mundo social e histórico en el que vivimos si no tenemos al mismo tiempo una actitud de esperanza, pues el éxito de la gran mayoría de nuestras acciones y empeños,

⁶ Sobre la aprehensión de valor, véase Husserl (2004, pp. 71, 74, 91, 223 y 1952, pp. 8-9).

o al menos de todas las relevantes, depende de que sean apoyados por acciones y empeños de otras personas que están en mayor o menor medida siempre fuera de nuestro control.⁷

¿Qué esperanzas tenemos para confiar en el contexto de la desconfianza que ha creado la violencia de género en nuestra sociedad actual? ¿Qué bienes tenemos la esperanza de realizar, preservar o reformar con ello? En cierto sentido la cuestión de la violencia y de la desconfianza nos sitúa ante una problemática fundamental: la de qué relaciones sociales queremos construir y como queremos definirnos a partir de ellas.

¿Es posible crear las condiciones para que surja confianza y con ello la posibilidad de establecer relaciones sociales donde antes no era posible o de reestablecer las que se han roto? Pienso que al menos en algunos casos no hay razones para pensar lo contrario. Una persona, colectivo o institución puede crear estas condiciones al dar muestras de buena voluntad ante aquellos cuya confianza quiere ganarse, así como muestras de tener sus esperanzas puestas las mismas cosas que ellos. Confiar en alguien también hace más fácil que esta actitud sea reciprocada porque atempera la vulnerabilidad: confiar en alguien es conferirle un poder sobre nosotros, con lo que es más fácil hacer esto mismo con alguien sobre quien nosotros tenemos esta misma forma de poder que sirve de contrapeso en caso de que quiera abusar.

No es racional confiar en quien no tiene interés en establecer con nosotros una relación social que nosotros mismos podamos considerar aceptable, o mejor aún, deseable. En la primera parte de esta presentación retomé la hipótesis de Segato de que hay formas estructurales de violencia sexual hacia las mujeres que obedecen a la lógica del castigo por la desviación del orden patriarcal de la “ley del estatus”. Si tal hipótesis es acertada, creo que se puede decir que en lo que se refiere a la tarea de construir una sociedad igualitaria en lo relativo al género nada puede venir antes que emprender esfuerzos serios por erradicarla. Si se la entiende como violencia absoluta o pura que escapa a la lógica instrumental, esta violencia apunta precisamente a aniquilar a las mujeres y al mundo en el

⁷ Esta concepción de la esperanza la expongo con más detalle en un artículo que pronto se publicará en la revista XXXX con el nombre XXXX.

que ya no se las puede someter por la fuerza. Por lo tanto, representa una amenaza directa a todo intento por establecer nuevas sociedades en las que las mujeres sean reconocidas como iguales a los hombres en lo que respecta a la satisfacción de sus necesidades básicas, al derecho a la igualdad ante la ley, a la participación en la creación de nuevas instituciones y leyes, y al reconocimiento de sus aportes a la sociedad.⁸ Pienso que sólo se puede hacer frente a esta violencia con el poder y la organización colectiva que la confianza hace posible. Pasar por alto la dimensión racional de esta actitud puede llevar a pensar que nos encontramos aquí ante un callejón sin salida donde la violencia inhibe la confianza y con ello la posibilidad misma de revertirla. Lo que he sostenido es que podemos salir de este falso problema si nos preguntamos cómo y en quiénes debemos confiar, en qué asuntos y con miras a establecer qué tipo de relaciones. Espero haber dado elementos suficientes para mostrar que es posible responder estas preguntas tomando en cuenta distintos tipos de razones.

Un entorno donde ha proliferado enormemente la violencia como el México actual limita la confianza de quienes más la han padecido. A partir de lo que he argumentado, creo que se puede decir que esta limitación se puede caracterizar de manera más precisa como una delimitación. Con esto último me refiero a que propicia el trazo de límites entre las personas (o tipos de personas) y los asuntos (o tipos de asuntos) en los que hay motivos para confiar o desconfiar. En lo que respecta a la violencia sexual y de género, es sólo racional que gran parte de las mujeres desconfíen no sólo de las autoridades de gobierno y de distintas instituciones, como las universidades, que han sido incapaces de proteger sus vidas y garantizar sus derechos humanos, sino también de quienes vivimos en la condición de hombres.⁹ Antes de asumir que es necesario recobrar esta confianza es conveniente

⁸ Al destacar estas tres dimensiones de la equidad me baso en Honneth (véase 1995)

⁹ Es interesante observar que en los movimientos feministas que han explotado en los últimos años en distintas partes del mundo esta desconfianza ha venido acompañada de esfuerzos por construir nuevas formas de solidaridad y de relaciones de confianza entre mujeres. En este sentido, uno de los lemas más difundidos de los recientes movimientos feministas en Iberoamérica es una expresión de confianza de mujeres hacia otras mujeres que han denunciado abusos: "Hermana, yo sí te creo", "Yo sí te creo". Algo parecido ocurre con la cada vez más difundida noción de "sororidad". A reserva de lo que puedan mostrar las investigaciones específicas sobre estos fenómenos sociales, en el caso de México al menos parecería que estos esfuerzos y procesos ejemplifican la forma en que la confianza se delimita en contextos violentos. La desconfianza de grupos de mujeres hacia instituciones y tipos personas con actitudes violentas hacia ellas ha

preguntar para qué querríamos hacer tal cosa. Tal confianza sólo podría ser racional si se basara en muestras de buena voluntad y de deseos genuinos de establecer relaciones verdaderamente equitativas. Fingir estas muestras para ganar dicha confianza equivaldría querer a perpetuar los abusos propios del patriarcado sobre la base del abuso de confianza. No se puede decir que tenga buena voluntad hacia las mujeres quien no se oponga sin reservas ni simulaciones a la violencia que padecen a diario; no se puede decir que deseen establecer relaciones equitativas quienes se oponen a todo intento por cambiar los roles tradicionales de género. Sólo con la oposición hacia la violencia y hacia la inequidad de género se puede aspirar a construir o a dejar que renazca una confianza sobre bases distintas a las del engaño y la simulación.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *On Violence*, HBJ, San Diego, 1970.
- Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londres, 1962.
- Baier, Annette C., "Trust", in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, University of Utah Press, Salt Lake City, 1992.
- Baier, Annette. C. "Trust and Antotrust", in *Ethics*, vol. 96, No. 2, The University of Chicago Press, January 1986.
- Fraser, Nancy, "Behind Marx's Hidden Abode", en *New Left Review* 86, Mar-Apr 2014, 55-72.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1995.
- Husserl, Edmund, *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (editado por S. Strasser), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.
- Husserl, Edmund, *Husserliana III- 1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine*

venido acompañada de la construcción de nuevas relaciones de confianza entre mujeres y de la formación de colectivos feministas que para funcionar presuponen relaciones de confianza entre sus miembros.

Phänomenologie 1. Halbband (editado por Karl Schuhmann), Martinus Nijhoff, La Haya, 1977.

- Husserl, Edmund, *Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (editado por M. Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1952.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* (editado por I. Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973a.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* (editado por Iso Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973b.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XVII. Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (editado por Paul Janssen), Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* (editado por Ullrich Melle), Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1988.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, (editado por Henning Peucker), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (traducción de Roberto R. Aramayo), Alianza editorial, Madrid, 2016.
- Kessler, Katharina and Andrea Staiti, "Einstellung" in *Husserl Lexikon*, ed. by Hans Gander, Hans (ed.), 78-80, WBG, Bremeib, 2010.
- Lazarus, Richard S., *Stress and Emotion. A New Synthesis*, Springer, New York, 1999.
- Marín Ávila, Esteban, "On axiological and practical objectivity. Do Husserl's considerations about objectivity on the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue?" in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, volume XVI, Phenomenology of Emotions*, edited by Ignacio Quepons and Rodney Parker, Routledge. 2018

- Marín Ávila, Esteban, “Sobre la racionalidad del deber social. Reflexiones sobre el deber social con base en observaciones de Edmund Husserl y Adolf Reinach”, en *Reason and Normativity. Filosofía trascendental, fenomenología y derecho natural*, editado por Mariano Crespo, Olms, Hildesheim, Alemania 2018.
- Marín Ávila, Esteban, “Social Acts as Intersubjective Willing Actions”, in *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, edited by Maren Wehrle y Marta Ubiali, series *Phaenomenologica*, volume 216 New York: Springer, 2015b.
- Nussbaum, Martha, C., *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Reinach, Adolf, “Die apriorischen Grundlagen des Bürgerliches Rechtes”, en *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke* (edited by Karl Schuhmann and Barry Smith), Philosophia Verlag, Munich, 1989, pp. 141-2178.
- Sánchez Vásquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003.
- Sartre, Jean Paul, *Notebooks for an Ethics* (trad. David Pellauer), University of Chicago Press, 1992.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2014.
- Searle, John, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Segato, Rita Laura, *Las estructuras elementales de la violencia*, Prometeo Libros, 2010.
- Steinbock, Anthony, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014.
- Tomasello, Michael, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2016.
- Venebra, Marcela, “El mal y las técnicas de envilecimiento: fenomenología del cuerpo torturado”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, número 16, 2019.

- Ziri6n, Antonio, "Tolerancia y confianza", en *Acta fenomenol6gica latinoamericana. Volumen II*, C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a / Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, Lima, 2005, pp. 137-149.