

**CONFIANZA REFLEXIVA.  
LA REFLEXIÓN SOBRE LA CONFIANZA ANTE  
CONOCIMIENTOS Y ACCIONES SOCIALES**

**REFLEXIVE TRUST.  
REFLECTING ON TRUST CONCERNING SOCIAL  
KNOWLEDGE AND ACTIONS**

Esteban MARÍN ÁVILA

*Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”*

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

esteban.marin@umich.mx

**RESUMEN:** Este artículo plantea que ciertas situaciones en las que nos vemos obligados a prestar atención a los riesgos que tomamos al confiar, como la amenaza de violencia o la ruptura de la confianza, motivan una forma particular de confianza en la cual nos interesa tomar conciencia de las creencias, valoraciones e intenciones prácticas implicadas al confiar. Tras describir fenomenológicamente, desde una perspectiva husserliana, la estructura de esta forma de confianza, denominada confianza reflexiva o racional, se expone por qué su análisis filosófico puede contruibuir a aclarar problemáticas epistemológicas y éticas que se desprenden del carácter social de nuestra existencia. En la parte final del artículo se sugiere que el concepto de confianza reflexiva o racional puede servir para entender problemáticas relacionadas con la posverdad y para discernir algunas formas básicas de dominación y de complicidad con la dominación.

**PALABRAS CLAVE:** ética, racionalidad práctica, fenomenología social, Husserl, desconfianza, posverdad.

**ABSTRACT:** This paper suggests that situations in which we are confronted with the risks that we take when trusting, such as facing violence or ruptures of trust, can motivate a particular kind of trust in which the trusting person is interested in becoming aware of the beliefs, valuings and practical intentions involved in trusting. This kind of trust, which I call reflexive or rational trust, will be described from a Husserlian phenomenological perspective. It will be argued that rational trust is crucial in order to approach epistemological and ethical problems posed by the social character of our existence. In the final part, I suggest that a conceptual clarification of rational or

reflective trust can be useful to understand problems related to post-truth and to discern different basic forms of domination and complicity with domination.

KEYWORDS: Ethics, practical Rationality, social Phenomenology, Husserl, Distrust, Post-truth.

## 1. Confianza ciega

Somos seres dependientes. Lo que sabemos, valoramos y hacemos depende de los demás. En nuestra vida cotidiana aceptamos este hecho sin mayor problema. Sin embargo, a menudo lo ignoramos cuando tratamos de hacer explícito, en reflexiones filosóficas o conceptuales, lo que significa tener creencias y valoraciones racionales, o llevar a cabo acciones racionales.

En el día a día la forma fundamental en que enfrentamos el hecho de que dependemos de otros consiste en confiar o desconfiar de ellos. Con el término “confianza” me refiero aquí a un tipo de actitud práctica sumamente básica y simple sin la cual nuestra vida social sería impensable. Consiste en tratar de hacer algo que sólo se puede realizar si otros hacen otras cosas.

Al caracterizar a la confianza como una actitud práctica quiero decir que se trata de una vivencia o una serie de vivencias en la cual el interés dominante es práctico (véase Kessler y Staiti 2010, y Rojas 2020). Confiar es algo que hacemos, o, en términos un poco más técnicos, una intención práctica.<sup>1</sup>

Intencionar algo de manera práctica significa estar consciente de un estado de cosas, una obra, que llegará a realizarse a consecuencia de nuestras acciones

---

<sup>1</sup> Traduzco por acción lo que Husserl denomina “Handlung” en la acepción más amplia del término, que incluye el actuar cognoscitivo, “das erkennende Handeln”, al que el fenomenólogo se refiere en *Experiencia y juicio* (Husserl 1939, pp. 235-8) y que es relevante en la conceptualización de los actos sociales, “soziale Akte”, descritos como acciones en este mismo sentido en Hua XIV (pp. 166-169). Entendida en esta acepción amplia, la acción no implica necesariamente movimiento corporal, sino solamente satisfacción de un interés práctico: que algo llegue a ser a consecuencia de ser intencionado. El objeto de la intención práctica puede llegar a existir en la realidad, lo cual requiere movimiento corporal, pero también puede llegar a ser meramente imaginado, recordado, entendido, etc., y con ello puesto [*gesetzt*] con el sentido de ser algo meramente posible, que tiene el modo de ser de lo ideal, etc.

(véase Hua XXVIII, p. 107 y Hua XXXVII, p. 57). Esta consciencia puede ser algo a lo que no prestemos atención, como suele ocurrir con la confianza.

En la vida cotidiana a veces llamamos “confianza” a la emoción que nos motiva a adoptar precisamente las actitudes prácticas y llevar a cabo intenciones prácticas para las cuales reservo aquí el concepto de confianza. En todo caso, cabe denominar a esta actitud emotiva “emoción-confianza” para distinguirla de los comportamientos prácticos a los que remite el concepto que aquí planteo. Pienso que es más adecuado conceptualizar a la confianza como una actitud práctica que como una actitud emotiva, pues es posible actuar de manera confiada sin estar motivado emotivamente a ello, como cuando confiamos por mero hábito práctico. Por el contrario, no es posible describir la emoción-confianza sin hacer alusión a la actitud práctica que es motivada por ella. No tiene sentido decir que confiamos en Fulano o Zutana, pero que no estamos dispuestos a hacer o dejar de hacer cosas con base en esta confianza.<sup>2</sup>

Al confiar, el objeto o el referente de nuestra intención práctica es una obra que sólo puede ser realizada si otras personas hacen ciertas cosas. Por ello, confiar en alguien es hacer algo que sólo tiene sentido hacer si él hace algo más. Y por supuesto, la confianza puede consistir, y a menudo consiste, en dejar de hacer algo cuando esto solo tiene sentido si la persona en quien se confía hace o deja de hacer otra cosa. Cuando confío en una persona para verme con ella en el parque a las cinco de la tarde, llevo a cabo una serie de acciones para estar a tiempo en dicho lugar, pero estas acciones sólo tienen sentido si la otra persona llega a la cita. Cuando confío en un compañero para que entregue por mí un documento importante, digamos, para que haga un trámite importante, me abstengo de hacer algo que de otra manera sería necesario que hiciera yo mismo, pero esta abstención sólo tiene sentido si el compañero lo hace por mí.

Podemos confiar en personas que ni siquiera están conscientes de nuestra confianza. Puedo actuar a partir de la confianza que tengo en que alguien hizo algo en el pasado. Por ejemplo, puedo hacerme opiniones y emprender acciones con base en las noticias, en testimonios, o en general, en lo que otras personas han dicho o escrito. Puedo saltar desde un avión cuando confío en quienes han

---

<sup>2</sup> En *Hope and Trust as Conditions for Rational Interventions in Society* (Marín-Ávila 2011) planteé que la confianza implica, en términos de motivación, esperanza: a saber, esperanza en la capacidad y “buena voluntad” de otras personas. En este sentido, puede decirse que la emoción-confianza puede ser descrita de manera más precisa como dicha forma de esperanza.

preparado un paracaídas o en quienes me lo han entregado. Un caso análogo es el de habitar un edificio en una zona sísmica porque confío en que los constructores han hecho un buen trabajo, o que los gobernantes han supervisado la obra. Sin embargo, para que la confianza sea posible, las personas en quienes confiamos deben hacer cosas que sólo tiene sentido hacer si otras personas dependen o dependerán de ellas: escribir testimonios, construir edificios seguros, preparar paracaídas, etc.

Aunque tendemos a pensar en la confianza en términos diádicos, lo cual simplifica su análisis, hay que considerar que a menudo nuestra confianza y desconfianza en otras personas se extiende también a la confianza y desconfianza que ellas tienen en otras personas, o que otras personas tienen en ellas (Marks 2019; Tilly 2005). Sólo confío en Fulana porque confío en Zutana y sé que Zutana confía en ella. No confío en Mengano porque sé que él confía en Perengano y yo no confío en este último. En este sentido la confianza es transitiva, pues las personas de las que dependemos dependen a su vez de otras personas. El sentido de lo que hacemos o dejamos de hacer al confiar depende en realidad de una red compleja de cosas que se hacen o dejan de hacer por parte de otras personas; una red compleja de dependencias.

La contraparte necesaria de confiar es hacer cosas por los demás. Si los seres humanos no lleváramos a cabo acciones para beneficiar a otros, tampoco seríamos capaces de confiar. Como experimento mental, podríamos imaginar a un animal que no fuera capaz de confiar en sus congéneres porque éstos no tuvieran comportamientos altruistas, pero que sí fuera capaz de confiar en otras especies que a menudo lo favorecieran. Con todo, la simpatía o preocupación por los demás no es poco común entre los animales no humanos. En el caso de los mamíferos, parece haber evolucionado del cuidado de la descendencia con base en la selección de parentesco y es regulada por la hormona oxitocina (Tomasello 2016, pp. 1-8). Obviamente no todas las cosas que hacemos por los demás requieren que confíen en nosotros. El altruismo es perfectamente posible sin confianza.

En cualquier caso, entre nosotros los humanos la contraparte necesaria de la confianza es a menudo una serie de comportamientos cooperativos complejos que implican comunicación y representación simbólica (Tomasello 2016 y Austin 1962), como lo que en distintas tradiciones se ha dado en llamar actos sociales (Hua XIV, p. 165-204 y Reinach 1989, pp. 141-278) o actos de habla (Searle 2010): decir, prometer, ordenar, pedir, declarar, etc. Entre los humanos, ser percibido como alguien confiable es condición para poder relacionarse socialmente

con aquellos que confían (Marín Ávila 2023). En otras palabras, cuando alguien confía en mí, esto abre la posibilidad de establecer con él relaciones sociales. Por ejemplo, la comunicación, que es una forma básica de relación social, presupone confiar en la sinceridad de quien habla o escribe. Cuando alguien confía en mí, me da con ello la posibilidad de decirle cosas. Para ser capaz de prometer, es necesario que aquellos a quienes queremos prometerles cosas confíen en nosotros. Observemos de pasada que el acto social de hacer una promesa puede tener una forma tan básica como la de dar alguna indicación de que cumpliremos con lo que se nos confía. Si me doy cuenta de que alguien confía en mí para que lo ayude en un momento de dificultad y digo algo como “¡No te preocupes!”, o incluso si me limito a asentir con la cabeza, esto puede considerarse ya un acto social en el cual me obligo a hacer algo y le confiero a esta persona el derecho a reclamarme en caso no hacerlo. También actos sociales como ordenar o dictar normas presuponen que se pueda confiar en que sus destinatarios obedezcan, o lo que es lo mismo, que se pueda confiar en su promesa de obediencia. En este sentido, que se confíe en uno es condición para entrar en todo tipo de relaciones sociales, incluyendo las de dominación.

A menudo percibimos cuando los demás confían en nosotros y nos sentimos obligados a actuar de una manera que sea consistente con esta confianza (Steinbock 2014, pp. 213-220). Honrar la confianza de los demás es llevarla a cumplimiento tras percibirla, emprender las acciones que hacen que tenga sentido. Para honrar la confianza no es necesario que quienes confían y quienes son objeto de confianza se conozcan unos a otros. Al preparar comida para que otras personas la entreguen, sé que otras personas que no me conocen habrán confiado en que la he manipulado de manera higiénica. Al hacer esto, actúo de una manera que puede llevar a cumplimiento o a satisfacción la confianza de otras personas, es decir, de una manera que es consistente con que su confianza tenga sentido.

Puesto que ser objeto de confianza es recibir la capacidad de entablar relaciones sociales, es comprensible que nos sintamos obligados a honrar esta confianza en la misma medida en que nos sintamos obligados a establecer estas relaciones. Y puesto que, desde una perspectiva fenomenológica, las proposiciones normativas se basan en consideraciones de valor (véase Hua XVIII, pp. 59-62, Hua XXVIII, pp. 89, 149, Hua XXXVII, pp. y Villoro 1997, 34-51), la proposición normativa de que uno *debe* honrar la confianza de otros sólo es legítima si tenemos razones para valorar positivamente la relación social que quien confía quiere establecer con nosotros.

Todo lo que he expuesto anteriormente gira en torno a la idea de que confiar en alguien significa adoptar una actitud práctica en la que se depende de él. ¿Cabe reflexionar sobre esta actitud práctica y examinarla desde el punto de vista de su racionalidad? Quiero sugerir que hacemos esto constantemente en nuestra vida cotidiana, pero que por lo general no lo conceptualizamos de manera adecuada. En cualquier caso, cuando reflexionamos conceptualmente sobre la confianza tendemos a pensar, erróneamente, que la única alternativa a la confianza ciega es la desconfianza.

En el día a día a menudo reflexionamos sobre nuestra confianza, especialmente cuando enfrentamos la amenaza de violencia o cuando nos sentimos traicionados. Cuando confiamos, nos hacemos vulnerables ante otras personas que pueden ser incapaces de honrar nuestra confianza o ser susceptibles a traicionarla deliberadamente.<sup>3</sup> La amenaza de violencia nos hace conscientes de esto al motivarnos a prestar atención al hecho de que nos exponemos a sufrir daños. Pensemos, por ejemplo, en el caso de quien confía en otras personas para escapar de una situación de sujeción, como una prisión o un hogar donde padece abusos, y sabe que de ser descubierto sufriría un castigo. Cuando la persona en quien confiamos no es capaz de honrar esta confianza, o cuando la traiciona deliberadamente, vivimos directamente este daño. La consciencia de los bienes y males que pueden venir de confiar en alguien es a menudo un motivo para preguntarnos qué estamos haciendo, si es algo que vale la pena hacer, y si lo que hacemos se basa en lo que realmente sabemos sobre las personas en quienes confiamos y sobre la situación en que lo hacemos.

## 2. La confianza reflexiva o racional

En lo que sigue quiero mostrar que la confianza comparte la estructura esencial de cualquier actitud práctica que pueda ser examinada desde el punto de vista de su racionalidad, pero que también tiene características esenciales particulares.

De acuerdo con Husserl, para que una intención práctica sea racional, es necesario que sea factible, que tenga una meta valiosa para el agente y que esté

---

<sup>3</sup> En *Original Forgiveness*, De Warren (2020, pp. 15-42, 95-125) expone algunas de las implicaciones ontológicas del rompimiento de la confianza en otros seres humanos en general a través del descubrimiento de imposturas y de la tortura. De acuerdo con él, estos rompimientos pueden llevar a una situación límite de pérdida de confianza en el mundo mismo.

basada en creencias racionales. Permítaseme hacer notar que dar razones acerca de que una intención práctica es factible difiere de argumentar que su meta es valiosa. Por otro lado, para argumentar que una meta es valiosa uno debe ser capaz de entenderla con claridad y de concebirla a través de creencias racionales que tomen en consideración las circunstancias en las que se la pretende hacer realidad –y esto también es una cosa distinta que argumentar sobre su factibilidad y valor. Uno puede tener una comprensión racional y clara de la meta de una acción, abstrayendo de su valor y factibilidad, pero lo contrario no puede ser el caso: uno no puede determinar el valor y la factibilidad de una meta sin tener una comprensión racional y clara de ella (véase Hua XXVIII, pp. 58-64, 70-74, 102-105, Hua XXXVII, pp. 103-124, De Warren 2017 y Marín Ávila 2018).

Retomemos ahora la idea de que la amenaza de violencia o el rompimiento de la confianza pueden motivarnos a dirigir nuestra atención hacia lo que hacemos al confiar. Esto es lo que llamo confianza reflexiva o racional.

Como cualquier otra intención práctica, podemos examinar la dimensión específicamente práctica o volitiva de la confianza. ¿Qué acciones estoy emprendiendo o dejando de hacer al confiar? ¿Cómo se relacionan, o cómo están aprendidas, en términos de medios y fines, respuestas a otras acciones, partes independientes o no independientes de acciones más amplias, etc.? Estas preguntas tienen que ver con el tipo de intención práctica o de complejo de intenciones prácticas en que consiste nuestra confianza, cuestión distinta de la de si vale la pena confiar, es decir, emprender dicha intención o complejo de intenciones prácticas.

La cuestión de si vale la pena confiar en alguien en una situación dada depende del valor que le otorguemos a lo que sea que busquemos hacer con ello, así como en los riesgos que corremos al hacerlo. Esta valoración, a su vez, depende de qué sea lo que queramos hacer y de las circunstancias en las que lo queramos hacer. Así, preguntarme qué estoy haciendo cuando confío conduce a la cuestión del valor que otorgo a lo que quiero hacer con ello, lo cual a su vez lleva al asunto de la concepción de dicha meta y de las circunstancias en las que busco contribuir a que se haga realidad o al menos dejar que esto suceda.

Para ser racional, la confianza debe basarse en creencias racionales sobre nuestro mundo y sobre la meta perseguida. ¿Qué es exactamente lo que queremos hacer y bajo qué circunstancias? Sin embargo, además de estas creencias, que comparte con todas las actitudes prácticas racionales, la confianza racional

implica creencias sobre otros dos asuntos: ¿La persona en quien confiamos desea hacer lo que sea que deba hacer para honrar o cumplir nuestra confianza? ¿Es capaz de hacerlo? (véase Baier 1986 y 1992)

Pongamos el ejemplo de confiar en el consejo de una compañera de trabajo sobre cómo manejar una situación delicada con alguien que no conocemos bien. Supongamos que al pedir ese consejo buscamos evitar un conflicto. Para que nuestra confianza sea racional, debemos tener razones para pensar que la meta que perseguimos —evitar un conflicto— no es imposible de alcanzar bajo las circunstancias reales del caso. Sin embargo, también debemos tener razones para creer que nuestra compañera es capaz de darnos un buen consejo a propósito de esta situación porque conoce a la persona mejor que nosotros, tiene más experiencia, ha estado en situaciones parecidas en el pasado, o algo por el estilo. Y también debemos tener razones para creer que la compañera nos tiene buena voluntad. Con esto último me refiero a que, o bien desea lo mismo que lo que nos motiva nosotros a buscar su consejo —por ejemplo, que evitemos el conflicto—, o al menos algo que sea compatible con ello —como ayudar a la otra persona de algún modo que sea compatible con que nosotros evitemos el conflicto.

Este último punto nos lleva de vuelta a la cuestión de por qué valga la pena confiar en nuestra compañera. Sólo cabe responder a esta pregunta examinando el valor que otorgamos a la meta de evitar el conflicto y a los riesgos que corremos al confiar en la compañera para tratar de hacer realidad dicha meta. ¿Vale la pena evitar el conflicto? ¿No sería mejor, por cualesquiera razones, dejar que estallara? Y si vale la pena evitarlo, ¿vale la pena intentar hacer esto precisamente al confiar en el consejo de esa compañera en lugar de confiar en los consejos de otras personas o en nuestro juicio sobre la situación? Como tal, estos problemas sólo pueden ser abordados si examinamos las esperanzas que ponemos en confiar en la compañera en esa situación concreta, así como en los miedos que sentimos al hacerlo. Y estas emociones sólo pueden ser racionales si están basadas en creencias racionales sobre lo que es posible y probable que ocurra (véase Marín-Ávila 2021).

Confiar en un consejo es diferente de tomarlo en cuenta y actuar a consecuencia de hallarlo convincente. Cuando confiamos en el consejo de nuestra compañera de trabajo, tratamos de evitar un conflicto al apoyarnos en ella y hacernos dependientes de ella. Podríamos actuar con base en nuestra propia comprensión de la situación, y este sigue siendo el caso cuando nuestra comprensión

se basa en cosas que nuestra compañera nos hizo ver. Cuando confiamos en su consejo, nos apoyamos en su comprensión de la situación, aún si somos incapaces de comprenderla nosotros mismos. Así como al confiar podemos equivocarnos respecto de los objetos a los que se refieren nuestras creencias y respecto de nuestras valoraciones, también podemos equivocarnos en el confiar mismo –esto es, en las acciones en que consiste la confianza– por no hacernos realmente dependientes y vulnerables frente a las personas en quienes queremos confiar. En estas situaciones, creemos estar confiando, pero en realidad hacemos otra cosa.

Finalmente, si tomamos en cuenta el hecho de que la confianza es transitiva, veremos que las cuestiones sobre si es racional confiar en alguien en un contexto dado son mucho más complejas de lo que pudiera parecer a primera vista, pues remiten también a la consideración de si la persona en quien confiamos confía reflexiva o racionalmente en las personas de quien ella a su vez depende. En este sentido, confiar en alguien implica confiar en su confianza en otros.

La transitividad en la confianza reflexiva o racional remite al problema de la responsabilidad de confiar. Cuando el sistema de justicia de Estados Unidos acusó a Genaro García Luna, ex Secretario de Seguridad Pública de México, de dirigir su propia organización criminal para traficar cocaína hacia el país del norte, Felipe Calderón, presidente de México durante el periodo en que García Luna llevo a cabo las actividades de las que se le acusó y posteriormente condenó, publicó lo siguiente en Twitter: “De confirmarse los hechos de los que se le acusa, esta sería una gravísima falta a la confianza depositada en él, sobre todo la de sus propios compañeros y otros agentes del orden, que perdieron o arriesgaron sus vidas por servir a los mexicanos.” (Aristegui Noticias, 11 de diciembre de 2019). De manera similar, cuando el magnate de los medios Rupert Murdoch compareció ante el Parlamento Británico por acusaciones de espionaje telefónico, declaró que él no era responsable de las actividades criminales realizadas por su empresa, News Corp., de la que era además el principal directivo. Cuando se le preguntó quién era responsable, respondió lo siguiente: “Las personas en quienes confíe para que dirigieran la compañía, y por lo tanto quizá también las personas en las que ellos confiaron. [*The people that I trusted to run it, and then maybe the people they trusted.*]” (“Murdoch deflects blame at hacking inquiry” CBC, 19 de julio de 2011). Finalmente, refiriéndose a sus subordinados, Murdoch declaró: “Aquellos que han traicionado nuestra confianza deben comparecer ante la ley.” (El Mundo, 20 de julio de 2011). ¿No es evidente que los autores de estos comentarios eluden *su* responsabilidad al insinuar que no tienen la culpa de que su confianza haya sido traicionada? Más allá de que sea verdad que no supieran

lo que hacían sus subordinados, ¿no es obvio que son responsables de haber confiado lo que confiaron en quienes confiaron? Quizá no seamos responsables de lo que hacen las personas en quienes confiamos, pues estas personas pueden en efecto traicionar nuestra confianza, pero sin duda somos responsables por confiar y cabe exigir en estos casos una explicación sobre por qué se confió precisamente esos asuntos en esas personas. No es aceptable que una persona con responsabilidades públicas confíe ciegamente en sus subordinados o colaboradores (para dejar por el momento de lado la cuestión de los superiores). No lo es precisamente porque la confianza es transitiva y sabemos que cuando las personas en quienes confiamos asuntos importantes confían irreflexivamente en otras personas, con ello ponen en riesgo los bienes o males que buscamos realizar, proteger o evitar, respectivamente, al confiar en ellas.

De acuerdo con lo que hemos visto antes, la confianza puede ser considerada racional o irracional dependiendo de las creencias, valoraciones e intenciones prácticas implicadas en ella. He usado indistintamente los términos “confianza racional” y “confianza reflexiva” porque el examen de las creencias, valoraciones e intenciones prácticas de la confianza implica prestarles atención.

Sin embargo, en este punto es conveniente hacer un breve paréntesis para matizar lo que he planteado hasta ahora sobre la confianza ciega y la reflexiva. Las investigaciones de Husserl sobre la sensación y la pasividad (véase Hua IV, pp. 222-224, 332-339 y Hua XI, pp. 3-222) sugieren que no hay formas de intencionalidad completamente ciegas ni completamente evidentes. Por ello es importante advertir que en lo que he llamado confianza ciega operan distintas formas de asociación que pueden implicar distintos grados de atención. Este tema ya ha sido abordado manera incipiente en relación con el fenómeno de la confianza y de la dependencia y vulnerabilidad implicadas en ella (véase Quepons 2023). Me limito a señalar que para el problema que aquí nos ocupa, que es el de en qué sentido cabe decir que la confianza puede ser reflexiva o racional, la cuestión de la pasividad secundaria es especialmente relevante (Hua IV, pp. 11-13, 18-21). Dicho de manera resumida, se trata de la cuestión de que la confianza reflexiva se convierte en habitualidad. Cuando confiamos o dejamos de confiar reflexivamente en alguien a propósito de algún asunto, ello implica que en adelante seamos personas confiadas o desconfiadas en relación con dicho individuo y con dicho asunto, pues nuestra confianza o desconfianza motiva que en adelante confiemos o desconfiemos por asociación, “ciegamente”, cuando se

repitan circunstancias similares.<sup>4</sup> Esto quiere decir que la confianza sólo puede ser racional en la medida en que se reflexiona constantemente sobre ella.

Al introducir en este escrito el concepto de confianza racional vale la pena advertir que, en contraste con otras acciones racionales, la confianza racional no implica necesariamente querer dominar el mundo en torno para hacerlo encajar con nuestras concepciones sobre cómo debería ser, ni implica imponer nuestra voluntad sobre él. En cierto sentido, la confianza racional es una actitud paradójica, pues se puede decir que consiste en apropiarnos de nuestra dependencia de los demás, sin que ello signifique dejar de depender.

Habiendo dicho lo anterior, es importante llamar la atención sobre el hecho de que al confiar en otras personas les damos un poder que puede ser usado en nuestra contra, y que al honrar la confianza de otras personas también podemos caer en relaciones de servidumbre. Sin embargo, la respuesta práctica más racional que cabe dar a estos problemas no es siempre la desconfianza, pues motivar la desconfianza de los demás puede ser una forma de manipularlos. Examinaré esto en la siguiente y última parte del texto.

### **3. La confianza y la desconfianza como condiciones para la dominación y la manipulación**

Es fácil ver que al confiar en otras personas les damos un poder que puede ser usado en contra nuestra. Las personas en quienes confiamos reciben la capacidad de hacer cosas que no podrían hacer si no fuera por la confianza que hemos depositado en ellas. Cuando confiamos en el consejo de alguien más, le damos la capacidad de decidir las acciones que emprenderemos, o en un sentido más amplio, le damos la capacidad de informar nuestras acciones con su inteligencia. Algo similar se puede decir de las personas o instituciones en quienes se confía para que juzguen o sean árbitros de un conflicto entre terceros. Al mismo tiempo, le damos a aquellos en quienes confiamos la capacidad de traicionarnos y de afectarnos de maneras que no habrían sido posibles si no hubiéramos confiado en ellos. Como mínimo, les damos la capacidad de hacer que las intenciones prácticas con las que confiamos en ellos se frustren y queden sin sentido: les

---

<sup>4</sup> Sobre las habitualidades como determinaciones del yo y su relación con el problema de la asociación, véase Hua I, pp. 99-120 y Hua IV, pp. 220-280.

damos la capacidad de hacernos hacer cosas que no haríamos si no tuviéramos confianza en ellos. Por esta razón, Baier (1986) observa que la confianza es más estable cuando viene acompañada de otros contrapesos al poder que otorga, como ocurre cuando es recíproca.

Es menos obvio que honrar la confianza que los demás depositan en nosotros sea también una condición para que nos puedan dominar. Sin embargo, para poder tomar parte en relaciones de servidumbre es necesario que quien nos domina confíe en nosotros. Por relaciones sociales entiendo aquellas relaciones que se basan en interacciones interpersonales que son reconocidas por los participantes en ellas, lo cual excluye a la manipulación. Estas interacciones interpersonales se dan a través de actos sociales (Reinach 1989) o de habla (Searle 2010) como afirmaciones, promesas, peticiones, órdenes o declaraciones.

Una promesa es un acto social en el cual nos obligamos a hacer algo frente a alguien más, quien recibe con ello el derecho a reclamarnos que cumplamos nuestra palabra (Reinach 1989, pp. 169-188). Sólo podemos hacer promesas a quienes confían en nosotros. En relación con esto último es importante destacar que las relaciones sociales de dominación a menudo implican actos sociales en los cuales se pide o se ordena que alguien preste servicios, o al declarar normas o estados de cosas que ponen a alguien o a un grupo en una posición de inferioridad. Para que las peticiones surtan efectos, deben ser aceptadas, y esta aceptación puede entenderse como la promesa de cumplirlas (Reinach 1989, pp. 172-173). Por otro lado, aunque las órdenes se distinguen de las peticiones en que no es necesario que su destinatario las acepte para que sean válidas, no tiene sentido ordenar algo a alguien si uno no puede confiar en que lo cumplirá. Y lo mismo puede decirse de las declaraciones: para que mis órdenes o declaraciones surtan efectos, debo de poder confiar en que los que deben acatarlas actuarán de la manera que corresponde a ellas. Estos dos actos sociales sólo pueden crear estados de cosas que implican obligaciones y derechos a reclamarlas si sus destinatarios son capaces de prometer obediencia a quienes los dictan, o al menos de llevar a cabo un acto social de subordinación semejante a una promesa (Reinach 1989, pp. 158-175, 247-248), y para ello deben aparecer como confiables ante quienes los dictan.

Ser confiable significa ser capaz de implicarse en relaciones sociales con aquellos que confían, pero esto incluye también a las relaciones sociales de servidumbre. En otras palabras, el que alguien confíe en nosotros no tiene nada que ver con que nos trate horizontalmente o como sus iguales. Por el contrario, es posible

buscar la emancipación al aparecer como no confiable ante el dominador, aún cuando esta estrategia pueda resultar extremadamente costosa. La amenaza de ejercer violencia y castigar a quienes no honren la confianza del opresor puede motivar a un grupo para que se vuelva confiable. Pero cuando las amenazas no funcionan, la violencia puede ser empleada para destruir a quienes se niegan a prometer obediencia o a colaborar en la condición de servidumbre. Simone de Beauvoir (1972, pp. 157-158) escribió que, durante la ocupación nazi de Francia, la resistencia recurrió a actos de violencia que buscaban hacer que a las fuerzas de ocupación les resultara imposible confiar en la población local. Al hacer que los invasores desconfiaran de los locales, se procuraba que la colaboración resultara imposible, aún cuando con ello los últimos se exponían a una violencia exterminadora.

Desconfiar de los demás puede ser una forma de evitar depender de ellos, y aparecer como no confiable puede ser también una manera de evitar la servidumbre. Sin embargo, ninguna de estas alternativas evita la posibilidad de que nos manipulen y usen para sus intereses. Esto resulta especialmente claro cuando reflexionamos sobre cómo se pueda evitar caer en la trampa de noticias engañosas y de perspectivas propagandísticas sobre nuestro mundo circundante.

Si lo que deseamos es actuar de manera racional o reflexiva y evitar caer en manipulaciones, entonces la desconfianza generalizada e indiferenciada no es una respuesta adecuada ante la amenaza de la violencia o la ruptura de la confianza.

Consideremos una situación tan común como tener que decidir entre varias fuentes de información que se contradicen entre sí. Esta es una cuestión de confianza. No podemos llegar a comprender realmente todas las teorías científicas y los conocimientos de distintas índoles que damos por válidos y que juegan un papel crucial en nuestras vidas cotidianas. A veces decidimos confiar en lo que dicen exponentes de la comunidad científica acerca de que fumar causa cáncer u otras enfermedades, de que el reciente calentamiento global es causado por el ser humano, o de que las vacunas previenen enfermedades. Muchas personas a veces deciden confiar en personas que contradicen lo que la mayoría de los científicos dicen sobre estos asuntos. ¿Por qué deberíamos confiar en un grupo o en otro? ¿Por qué sería más racional confiar en la comunidad científica en lo que respecta a estos asuntos? Estas cuestiones son muy relevantes, pero no las podemos responder basándonos en nuestra propia experiencia de las cosas mismas, y esto seguiría siendo verdad si fuéramos científicos especialistas en estos asuntos, pues este tipo de conocimiento es de naturaleza colectiva. Sin

embargo, podemos responderlas prestando atención a las creencias, valoraciones e intenciones prácticas implicadas en la confianza: podemos preguntarnos si la comunidad científica o sus detractores son capaces de conocer el asunto, si han dado pruebas de buena o mala voluntad en lo que respecta al asunto, si basarnos en lo que dicen es preferible a hacerlo en nuestra propia experiencia, y por lo tanto, algo que valga la pena hacer, o si es posible realmente dejar de confiar en ellos por completo. Estas son preguntas difíciles que no cabe responder sin saber cómo funciona la comunidad científica, lo cual implica, entre otras cosas, saber en qué medida se puede o no reconocer consensos entre lo que dicen distintos científicos o grupos de científicos. Un ejemplo comparable es el de decidir en qué confiar de entre lo que diferentes medios de comunicación presentan como noticias; o entre testimonios, análisis e historias que se nos presentan como reales en las redes sociales, pero que difieren y se contradicen entre sí.

Ahora sabemos que en los años 50 del siglo pasado la industria del tabaco, en especial Philips and Morris, impulsó entre la población de varios países un clima de escepticismo en torno al consenso que había en la comunidad científica acerca de que fumar causa cáncer y otras enfermedades. La percepción distorsionada del consenso científico en torno a este tema fue promovida mediante el financiamiento de estudios que argumentaron que era posible que las enfermedades pulmonares que se habían observado en fumadores hubieran sido causadas por otros factores. Los estudios que se publicaron en revistas científicas para apoyar esta hipótesis representaban una fracción minúscula dentro de la literatura científica sobre el tema, pero fueron usados para organizar debates en los medios de comunicación masiva que buscaban fomentar la desconfianza en los resultados de la ciencia (McIntyre 2018, pp. 45-52). Lo que quiero destacar al referirme a este caso es que la industria del tabaco no buscó hacer que el público confiara en el grupo de científicos que decían que los cigarrillos eran inofensivos. Su estrategia para mantener altas sus ventas consistió en motivar una desconfianza generalizada en la ciencia, que es una forma de conocimiento social, y de esa forma hacer que los consumidores basaran su comprensión y sus decisiones sobre ese asunto en su propias experiencias personales e individuales.

Un ejemplo más reciente de una estrategia similar es el de la propaganda de centros de investigación como el instituto *Heart Land*, financiado parcialmente por la industria del petróleo, y en particular Exxon Mobil, para sembrar desconfianza respecto del abrumador consenso científico sobre el hecho de que el calentamiento global es causado por actividades de los seres humanos (McIntyre 2018, pp. 52-61). Por supuesto, la forma en que justificamos nuestras acciones

individuales y colectivas con base en la ciencia puede ser ideológica, incluso en lo concerniente a teorías bien establecidas sobre el impacto del ser humano sobre el medio ambiente (véase Enzensberger 1974). Sin embargo, incluso la crítica de estos discursos ideológicos supone confiar de manera crítica o reflexiva en distintas formas de conocimiento en lugar de entregarse a la desconfianza generalizada.

Examinar la racionalidad de la confianza no es sólo relevante a propósito de problemas de epistemología social, aún cuando estos problemas tienen una importancia ética decisiva. Si tenemos la responsabilidad de pensar sobre lo que hacemos, entonces somos también responsables de la confianza que depositamos en personas, grupos o instituciones. No se puede decir que lleve una vida racional, ni responsable, quien no esté dispuesto a reflexionar constantemente sobre por qué lleva a cabo acciones cuyo sentido y cumplimiento dependen de creencias, valoraciones e intenciones prácticas de otros.

En este artículo he planteado que la confianza es una actitud necesaria para actuar en la medida en que somos seres sociales. Sin embargo, he propuesto que cabe adoptar esta actitud de una forma reflexiva en la cual buscamos ser conscientes de lo que hacemos al confiar y de por qué lo hacemos. Ciertamente no es posible ni sería deseable dejar de confiar irreflexivamente durante la mayoría de los episodios de nuestras vidas. Lo que nos suele motivar a adoptar esta forma reflexiva o racional de confianza son las situaciones en las que nos enfrentamos a la amenaza de la violencia, que abarca toda forma de manipulación, o en las que sufrimos alguna traición. No se trata de exhortar a que adoptemos actitudes reflexivas en torno a nuestra confianza, sino de llamar la atención sobre el hecho de que hacemos esto en nuestra vida cotidiana. Reflexionar filosóficamente sobre este asunto implica replantearnos nuestra concepción misma de lo que significa actuar de manera reflexiva o racional y prestar mayor atención al hecho de que tal racionalidad no puede prescindir del carácter social y dependiente de nuestra existencia.

## Bibliografía

- “Calderón dice estar dispuesto a rendir cuentas por detención de García Luna” / Arisregui Noticias. 11 de diciembre, 2019. Consultada 18 de julio, 2023. <https://arisreguinoticias.com/editorial/1112/mexico/calderon-dice-estar-dispuesto-a-rendir-cuentas-por-detencion-de-garcia-luna/>
- “Murdoch deflects blame at hacking inquiry” / CBC. 19 de julio de 2011. Consultada 18 de julio, 2023. <https://www.cbc.ca/amp/1.1021001>
- “Murdoch exige medidas para clarificar el pasado y pide que no se vuelva a repetir” / El Mundo. 20 de julio, 2011. Consultada 18 de julio, 2023. <https://www.elmundo.es/elmundo/2011/07/20/internacional/1311150713.html>
- BAIER, Annette. (1986). “Trust and Antitrust”. *Ethics*, 96, 2, 231-260.
- (1992). “Trust”. In *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, 107-174. University of Utah Press.
- BEAUVOIR, Simone de. (1972). *Para una moral de la ambigüedad*, trad. Rubén A. N. Laporte. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- DE WARREN, Nicolas. (2017). “Husserl and the Phenomenological Ethics”, in *The Cambridge History of Moral Philosophy*, edited by Sacha Golob. Kings College London, Jens Timmermann, Cambridge University Press, University of Saint Andrews.
- (2020). *Original Forgiveness*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. (1974). “A Critique of Political Ecology”. *New Left Review*, n.º 1/84: 3-31.
- HUSSERL, Edmund. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, editado por Ludwig Landgrebe. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung.
- (1973). *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por S. Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1975). *Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, editado por Elmar Holenstein. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1988). *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, editado por Ullrich Melle. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- (2004). *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, editado por Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- KESSLER, K. y A. STAITI (2010). “Einstellung.” En H. Gander (Ed.), *Husserl Lexikon* (pp. 78-80). WGB.

- MARÍN ÁVILA, E. (2018). "On axiological and practical objectivity. Do Husserl's considerations about objectivity on the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue?" In I. Quepons & R. Parker (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology* (pp. 212-230). Routledge.
- (2023). "Ethics, Empathy, and Vulnerability: Trust as a Way of Making Sense of Our Vulnerability and Dependability". In *Empathy and Ethics*, edited by Magnus Englander and Susi Ferrarello. Rowman & Littlefield: 29-51.
- (2021). "Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society: A Phenomenological Approach". *Husserl Studies* 37, n.o 3: 229-47. <https://doi.org/10.1007/s10743-021-09288-9>.
- MARKS, Jonathan. (2019). *The Perils of Partnership: Industry Influence, Institutional Integrity, and Public Health*. Nueva York: Oxford University Press.
- MCINTYRE, Lee. (2018). *Post-Truth*. MIT Press.
- QUEPONS, Ignacio. (2023). "Daño, miedo, traición: aspectos de la génesis corporal y significación moral del sentido de vulnerabilidad". *En-claves del pensamiento* 33: 1-22.
- REINACH, Adolf. (1989). "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes", in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke*, ed. Karl Schuhmann and Barry Smith. Munich: Philosophia Verlag, pp. 141-278.
- ROJAS GODINA, Luis Ignacio. (2020). *Proximidad y distancia entre la filosofía de E. Husserl y la de M. Heidegger: Prolegómenos para una idea jánica de la fenomenología* [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio de tesis de la UNAM <http://132.248.9.195/ptd2020/octubre/0804621/Index.html>
- SEARLE, John. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press.
- STEINBOCK, Anthony. (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston: Northwestern University Press
- TILLY, Charles. (2005). *Trust and Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VILLORO, Luis. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: El Colegio Nacional/ FCE.

Recibido 19-07-2023

Aceptado 06-11-2023