

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976



**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN**

ANTROPOÉTICA DE LA CONFIANZA

TESIS DOCTORAL PARA OBTENER EL
GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

PRESENTA:

EDUARDO ARIAS CASTAÑEDA

TLAQUEPAQUE, JALISCO A 28 DE FEBRERO DE 2005

ANTROPOÉTICA DE LA CONFIANZA
Un acercamiento al problema de humanización

ÍNDICE

	PAGINA
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO.....	8
Esquema fundamental de operaciones.....	10
Método trascendental.....	11
Las funciones del método trascendental.....	15
Dos aparentes dificultades del método.....	17
CAPITULO II. EXPERIENCIAS EN TORNO A LA CONFIANZA.....	19
1. EL SURGIMIENTO DE LA CONFIANZA.....	20
Dimensión interpersonal.....	20
De la dimensión comunitaria a la dimensión social.....	23
Síntesis y problematización 1: El surgimiento de la confianza.....	25
2. EL DESDOBLAMIENTO DE LA CONFIANZA.....	27
Diálogo entre sentimiento y razón.....	28
Sexualidad y confianza en los jóvenes.....	30
Síntesis y problematización 2: El mundo de las interrelaciones personales.....	35
3. DIMENSIÓN SOCIAL DE LA CONFIANZA.....	37
3.1. Educación y Confianza.....	37
a) Padres de familia y maestros.....	38
b) Maestros y alumnos.....	39
c) La institución.....	42
d) El sindicato de los trabajadores de la educación.....	42
e) El sindicato y la autoridad.....	44
f) El sindicato frente a la persona que ejerce la autoridad.....	45
Síntesis y problematización 3: El mundo social de la confianza en las instituciones educativas.....	46
3.2. Democracia y confianza: El caso del instituto Federal Electoral.....	48
a) Antecedentes.....	48
b) El momento del cambio.....	50
b.1) Las instituciones.....	50
b.2) La normas.....	51
b.3) Los procedimientos.....	52
c) La desconfianza hacia el segundo Consejo del IFE.....	54
Síntesis y problematización 4: El mundo social de la confianza en los procesos democráticos.....	56
3.3. La economía mexicana.....	58
a) El arbitraje.....	58
b) Seguridad y rentabilidad.....	59
c) La especulación.....	61
d) La política.....	61
e) La confianza del capitalista.....	62
f) La confianza del consumidor.....	62
Síntesis y problematización 5: El mundo social de la confianza en el mundo de la economía.....	64
3.4. Los medios de comunicación social.....	67
a) La nota roja.....	68
b) Los deportes.....	68
c) La ideología.....	69
d) El capital.....	70
e) El gobierno.....	71

	PAGINA
f) El financiamiento.....	72
g) Libertad de expresión.....	72
h) Los propietarios de los medios de comunicación frente a sus propios medios.....	74
i) La amistad.....	75
Síntesis y problematización 6: El mundo de la confianza en los medios de comunicación social.....	76
3.5. Religión y confianza: caso de don Samuel Ruiz, Obispo emérito de san Cristóbal de las Casas.....	80
a) La influencia del Concilio.....	82
b) Acciones pastorales postconciliares.....	83
c) La toma de conciencia de los pueblos indígenas.....	85
Síntesis y problematización 7: El mundo social de la confianza en la Iglesia Católica.....	87
4. LA CONFIANZA TRANSFORMADA.....	91
El caso Etty Hillesum.....	91
Síntesis y problematización 8: la Confianza transformada, apertura a la vida del espíritu..	100
5. SINTESIS DE LAS EXPERIENCIAS DE LA CONFIANZA.....	103
Primera etapa: El desarrollo de la confianza.....	103
Segunda etapa: El desdoblamiento comunitario de la confianza.....	104
Tercera etapa: El desdoblamiento social de la confianza.....	105
Cuarta etapa: La confianza transformada.....	106
De lo logrado a lo que se sigue.....	108
CAPITULO III. FILOSOFÍA DE LA CONFIANZA.....	109
1. ¿CÓMO CONOCEMOS LA CONFIANZA?.....	109
EL SURGIMIENTO.....	110
a) La confianza se conoce sintiéndola en nuestra corporalidad.....	110
b) La confianza se conoce al distinguirla.....	111
c) La confianza se conoce en el “querer-poder”.....	112
d) La confianza se conoce con nuestra voluntad.....	112
EL DESENVOLVIMIENTO.....	113
a) La confianza se conoce en las imágenes y conductas.....	113
b) La confianza se conoce en la orientación que nos proporciona.....	114
c) La confianza se conoce en el juicio de valor.....	115
d) La confianza se conoce en el ejercicio responsable de nuestras acciones.....	119
LA TRANSFORMACIÓN.....	122
a) La confianza se conoce en la crisis.....	123
b) La confianza se conoce con las preguntas que nos hacemos.....	124
c) La confianza se conoce en los juicios de valor en los que estamos implicados.....	125
d) La confianza se conoce en la autenticidad.....	126
SINTESIS EN TORNO AL CONOCIMIENTO DE LA CONFIANZA.....	128
2. ¿QUÉ CLASE DE OBJETIVIDAD LOGRAMOS CUANDO CONFIAMOS?.....	131
LA DUALIDAD DEL CONOCIMIENTO.....	131
OBJETIVIDAD COGNITIVA.....	132
Aspecto experiencial.....	132
Aspecto normativo.....	132
Aspecto absoluto.....	133
OBJETIVIDAD MORAL.....	135
Aspecto experiencial.....	135
Aspecto normativo.....	135
Aspecto absoluto.....	136
OBJETIVIDAD DE LA CONFIANZA.....	137
Aspecto experiencial.....	137
Aspecto normativo.....	137
Aspecto absoluto.....	137

	PAGINA
3. ¿QUÉ ES LA CONFIANZA?.....	140
La importancia de pasar de lo latente a lo explícito.....	141
Estructuras Básicas del Conocimiento de la Confianza.....	142
Estructura Genética y Confianza.....	144
a) Estructura genéticas y el desarrollo de la tradición moral.....	146
b) La teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg.....	148
La estructura dialéctica de la confianza.....	150
Dos planteamientos contrarios a la estructura dialéctica de la confianza.....	156
Probabilidad emergente de un nuevo horizonte de la confianza.....	159
4. ¿CÓMO LA CONFIANZA ES UN VALOR QUE NOS AUTOREALIZA?.....	160
La dimensión intelectual.....	160
La dimensión moral.....	161
La dimensión afectiva.....	161
La voluntad de confiar.....	161
REFLEXIONES FINALES.....	164
Fuentes Documentales.....	168

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se fue configurando a partir de agosto de 2000 mediante la recuperación de mi experiencia profesional y comunitaria¹. El recorrido abrió la posibilidad de realizar una reflexión antropológica y ética donde se fueron integrando y enriqueciendo temáticas que anteriormente venía trabajando en torno a la educación, tales como los valores, los deberes, el juicio moral y los actos morales, entre otros. Esto dio lugar a redimensionar el alcance de mi práctica profesional más allá del ámbito institucional, sin que por ello dejara de ser una actividad educativa.

La recuperación de la experiencia² me permitió distinguir un conjunto de tres factores básicos de mi desarrollo personal: convivencia, criticidad y coherencia que se entrelazan y se organizan a partir de un cuarto factor, el de la *confianza*. Esto dio pauta para comparar otras experiencias y descubrir que el tema de la confianza se perfilaba como un sentimiento indispensable de la experiencia humana.

El tema de la confianza fue explorado en el seminario de antropología del programa doctoral³. Entre los elementos sobresalientes de este trabajo están que:

- a) La confianza es aquello que inicialmente nos es dado por otros seres humanos.
- b) La confianza no se reduce a un mero hecho pasado sino que sigue siendo actual, lo que permite el estudio de la confianza desde el presente sin tener rigurosamente que recurrir a su origen.
- c) La confianza se ubica en el campo de la libertad para confiar o no respecto a situaciones concretas.

¹ La recuperación de la experiencia, punto de arranque del programa doctoral, se llevó a cabo por mediación tutorial durante el primer año del programa doctoral (agosto de 2000- agosto de 2001). Este trabajo tenía como referente metodológico la obra de Kenneth R. Melchin: *Living with other people*. Saint Paul University. Ottawa. 1988. Existe también la obra en español titulada: *Aprender a Convivir*. Trillas. México, 1988.

² Entiendo por experiencia, aquella situación vivida, intelectual y afectiva, que, de modo consciente o no, se sigue actualizando y le va dando dirección y sentido a las acciones cotidianas en mi vida.

³ Este es un trabajo teórico en referencia a la obra de Antonio González: *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Trotta. Madrid 1997. El trabajo del seminario de antropología se publicó bajo el título: “*Praxis y confianza*” en la revista *Renglones* No. 50. Año 16. ITESO. Diciembre 2001 – Marzo 2002, pp. 57 – 63.

Este acercamiento permitió visualizar la riqueza y viabilidad del tema evitando anteponer una determinada concepción a priori. Es decir, volví sobre la recuperación de mi experiencia y me acerqué a la experiencia de otros para desde ahí iniciar un proceso de reflexión más sistemático.

En su inicio, el tema de la confianza fue presentando una enorme riqueza por su interrelación con múltiples aspectos intelectuales y afectivos de la vida. Es un tema que se nos presenta día con día en la cotidianidad de nuestra vida y también en sus momentos críticos. Por otra parte, es un tema que se escurre con facilidad y no hace fácil ni el abordarlo ni el reflexionarlo de manera más sistemática como parte de un proceso de humanización. La presencia o ausencia de confianza van apareciendo como algo cotidiano, que se asume en la intimidad libre de cada ser humano y nos abre o cierra posibilidades de experiencias, conocimientos y aprendizajes nuevos y esto muchas veces se da de manera no consciente.

El supuesto básico de este trabajo consistió en aceptar que la confianza es un aprendizaje para toda la vida. La confianza se visualiza como algo que es posible intencionar de manera que nos ayude a saber que aquello que hacemos y producimos avanza por un camino de verdad y de esperanza. Al dejarnos cuestionar a fondo sobre aspectos tan reveladores como a quién y cómo nos estamos confiando, damos lugar a procesos y resultados formativos capaces de romper con una lógica de relación deshumanizante. La reflexión filosófica es tan sólo el inicio de una actividad que va en contra de parecernos más a nosotros mismos, como señala Rubert de Ventós⁴; o mejor dicho, iniciamos un camino de cuestionamiento del papel social que se nos ha dado y que nosotros llegamos a asumir sin más.

Por último, este trabajo no es tan sólo para ser leído; la riqueza que puede proporcionar está en el trabajo personal del lector para referirlo a su propia experiencia. El beneficio que podemos prever es allegarnos elementos que hagan posible una convivencia más humana.

Agradezco de manera muy especial a las personas que se han dado tiempo para leer y comentar este trabajo: Dra. Cristina Cárdenas Castillo y el P. Manuel González Morfín, S.I.

⁴ Rubert de Ventós, Xavier. *Moral y nueva cultura*. Alianza Editorial. Madrid, 1971.

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Esta investigación que pone en cuestión las actuaciones morales relativas a la confianza parte de la recuperación de la experiencia personal y de las micro-historias o mini-relatos de personas entrevistadas, pero no es algo que se queda en lo descriptivo. Partir desde esta perspectiva excluye el proceso deductivo sin que por ello se pretenda afirmar que no hay preceptos válidos universales. El supuesto es que el problema moral de la confianza no está en los enunciados, ni en las proposiciones, sino en la estructura dinámica del ser humano.

La hipótesis de este trabajo es la siguiente: *Ser humano es el resultado de una convivencia cercana con otros seres humanos. Esta convivencia hace posible la **confianza**, que por sí misma no basta en el proceso de humanización. Hace falta desarrollarla pensando con criticidad, acumulando reflexión y trabajo personal, para llegar a ser personas capaces de autorealizarnos.*

Es importante señalar que a lo largo del programa doctoral se abrieron dos posturas filosóficas muy marcadas, ante las cuales fue inevitable optar. La primera, la del filósofo español Xavier Zubiri⁵; la otra, la del filósofo canadiense Bernard Lonergan⁶. Considerando que mi problema de investigación estaba orientado a reflexionar filosóficamente la temática de la confianza, llegué a las siguientes conclusiones: primero, que metodológicamente resultaba imposible el conjugar a ambos autores debido a la orientación y desarrollo de sus planteamientos; Y segundo, que la reflexión ética y antropológica desarrollada presentaba mayor sintonía y viabilidad desde la perspectiva de Lonergan, ya que permitía mayores elementos para la

⁵ Xavier Zubiri. (1898-1983) filósofo español. La gran novedad filosófica de Zubiri se representa en tres libros: la *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*. Su obra es una posibilidad de comprensión sistemática de su pensamiento desde su filosofía más madura.

⁶ Bernard Lonergan, S.I. (1904-1984) filósofo y teólogo canadiense. Lonergan ofrece un camino de integración intelectual y existencial de las distintas ciencias, filosofías, saberes humanísticos y de sentido común. Entre sus obras sobresalientes están *Insight* y *Método en Teología*.

realización de un proceso inductivo y al mismo tiempo la posibilidad de poner a prueba el mismo método.

Acorde a Lonergan, “el método llamado trascendental es un esquema básico de operaciones que se realizan en todo proceso cognoscitivo”⁷. Es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Cabe aclarar que, “los resultados son progresivos si se da una sucesión continuada de descubrimientos; son acumulativos solamente si se efectúa una síntesis de cada nueva intelección con las intelecciones anteriores válidas. Pero ni los descubrimientos, ni las síntesis, dependen infaliblemente de un conjunto de reglas”⁸. Más aún, “las operaciones consideradas no se limitan a operaciones estrictamente lógicas, es decir, a operaciones referentes a proposiciones, términos y relaciones”⁹. Las operaciones lógicas tienden a consolidar lo que se ha alcanzado. En cambio, “las no-lógicas hacen que lo que se ha alcanzado se mantenga abierto a ulteriores progresos. La conjunción de ambas conduce a un proceso abierto, dinámico, progresivo y acumulativo”¹⁰.

El método descrito por Lonergan aborda tres aspectos: El esquema fundamental de las operaciones, el método trascendental y las funciones del método trascendental. Con este método responderemos al final del proceso la siguiente pregunta: ¿Cómo la confianza es un valor que nos autorealiza?

Es importante señalar que en este trabajo se hace referencia a la obra *Insight* de Bernard Lonergan tanto en español como en inglés. Para ello he diferenciado en la bibliografía citada el *Insight* (a) al texto en inglés y el *Insight* (b) al texto en español¹¹.

⁷ Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Sígueme. Salamanca, 1988, p. 12.

⁸ Idem, pp. 13-14.

⁹ Idem, pp.14.

¹⁰ idibem.

¹¹ (a) Lonergan, Bernard. *Insight*. University of Toronto Press. Toronto, 1992 y (b) Lonergan, Bernard. *Insight*. Sígueme. Universidad Iberoamericana. México, 1999.

Esquema fundamental de operaciones¹²

El método implica familiarizarnos con la terminología propuesta por Lonergan y descubrir en nuestra propia experiencia las relaciones dinámicas que conducen de una operación a otra.

En primer lugar, las operaciones que ponemos en práctica son transitivas, ya que tienen objetos¹³. “Son transitivas no solamente en el sentido gramatical en cuanto las denotamos como verbos transitivos, sino también en el sentido psicológico, en cuanto a través de ellas nos hacemos conscientes del objeto. Este sentido psicológico es el que significamos con el verbo tender-a (*intend*), el adjetivo intencional, y el nombre intencionalidad”¹⁴.

En segundo lugar, las operaciones pertenecen a un operador que recibe el nombre de sujeto¹⁵. “El operador es sujeto no solamente en el sentido gramatical... sino que es también sujeto en el sentido psicológico, es decir que opera conscientemente”¹⁶. Lonergan señala que ninguna de las operaciones puede realizarse en un estado de sueño o en un estado de coma. Además, “siempre que realiza una de estas operaciones, el sujeto es consciente de sí mismo operando, está presente a sí mismo operando, se experimenta a sí mismo operando”¹⁷. Por otra parte, “la calidad de la conciencia cambia con las diferentes operaciones que realiza el sujeto”¹⁸.

Por consiguiente, “las operaciones no sólo tienden-a-objetos, sino que tienden también a una ulterior dimensión psicológica. Se dan en forma consciente y por ellas el sujeto que opera se hace consciente. Así como por su intencionalidad las operaciones hacen presentes los objetos al sujeto, así por la conciencia hacen presente a sí mismo al sujeto que opera”¹⁹.

La presencia del objeto es totalmente diferente a la presencia del sujeto. “El objeto está presente como aquello a lo que se mira, se atiende o se tiende. Pero la presencia del sujeto

¹² Este apartado se basa en la obra de Lonergan: *Método en Teología*. Op. Cit, pp. 14-20.

¹³ Las operaciones son amplias: ver, oír, tocar, oler, gustar, inquirir, imaginar, entender, concebir, formular, reflexionar, ordenar y ponderar la evidencia, juzgar, deliberar, evaluar, decidir, hablar, escribir.

¹⁴ Lonergan. *Método en Teología*. Op.Cit, p.15.

¹⁵ Lonergan abunda en este concepto en su libro: *El Sujeto*. ITESO. Guadalajara, 1996.

¹⁶ Lonergan. *Método en Teología*. Op.Cit, p.15.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

consiste en el mirar, el atender, el tender-a. Por esta razón el sujeto puede ser consciente de sí mismo en cuanto atiende y con todo, prestar íntegramente su atención al objeto en cuanto es atendido”²⁰.

Por otra parte está el sujeto que se experimenta a sí mismo operando. Este experimentar no consiste en tender-a sino en ser consciente. “No es otra operación fuera de la operación que se experimenta. Es la misma operación la que, además de ser intrínsecamente intencional, es también intrínsecamente consciente”²¹.

En tercer lugar, interviene la *introspección*, “la *introspección* puede entenderse no como la conciencia misma, sino como el proceso de objetivación de los contenidos de la conciencia. Así como partiendo de los datos de los sentidos podemos llegar a través del inquirir, de la intelección, de la reflexión, del juicio, a afirmaciones acerca de las cosas sensibles, así también a partir de los datos de conciencia podemos llegar, a través del inquirir, del entender, del reflexionar y del juzgar, a afirmaciones acerca de los sujetos conscientes y sus operaciones”²².

En cuarto lugar, los niveles de conciencia y de intencionalidad toman un cariz cualitativamente diferente al expandirse en cuatro niveles sucesivos y relacionados entre sí. “Se da en primer lugar el nivel *empírico*, en el cual tenemos sensaciones, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos. Se da el nivel *intelectual*, en el cual inquirimos, llegamos a entender, expresamos lo que hemos entendido, elaboramos las presuposiciones e implicaciones de nuestra expresión. Se da el nivel *racional*, en el cual reflexionamos, ordenamos nuestras evidencias, hacemos juicios ya sea sobre la verdad o la falsedad de una afirmación, ya sea sobre su certeza o probabilidad. Se da el nivel *responsable*, en el cual nos interesamos por nosotros mismos, por nuestras operaciones, nuestras metas, etc. y deliberamos acerca de las posibles vías de acción, las evaluamos y tomamos nuestras decisiones”²³.

²⁰ Lonergan. Método en Teología. Op. Cit, p.16.

²¹ Idem, p. 16.

²² Ibidem.

²³ Idem, p.17.

Las operaciones en estos cuatro niveles (experiencia, intelección, juicio y decisión) son intencionales y conscientes. La experiencia provoca el cuestionamiento; el cuestionamiento conduce al entender; el entender nos da ocasión de juzgar. Estas operaciones, al ser recurrentes, nos permiten hacernos más conscientes y al mismo tiempo, hacer cualitativamente diferente a nuestra conciencia. En cuanto nos hacemos conscientes de manera refleja y crítica, encarnamos el desprendimiento y el desinterés, para abrirnos más a los criterios de verdad.

En quinto lugar, “así como las diferentes operaciones producen en los sujetos modos cualitativamente diferentes de ser conscientes, así también producen modos cualitativos diferentes de tender-a (*intending*). El tender-a de nuestros sentidos es un atender”²⁴. Lo que se capta de la intelección no es un dato de los sentidos... sino una organización inteligible que puede ser o no pertinente con relación a los datos. El tender-a de la concepción pone juntos el contenido de la intelección y el de la imagen”²⁵. Sin embargo, la diferencia más fundamental entre los modos de tender-a se da entre el categorial y el trascendental. Las categorías son determinaciones, poseen una capacidad limitada de denotar, varían con los cambios culturales y pueden ser productos refinados de logros científicos.

Por el contrario, “los trascendentales son comprensivos en la connotación, irrestrictos en la denotación, invariables en los cambios culturales. Mientras que las categorías se necesitan para poner determinadas cuestiones y dar determinadas respuestas, los trascendentales se hallan contenidos en las cuestiones, previamente a las respuestas. Son el tender-a radical, que nos conduce de la ignorancia al conocimiento... van más allá de lo que conocemos, a buscar lo que aún no sabemos. Son irrestrictos porque las respuestas nunca son completas, de tal manera que sólo hacen surgir nuevas preguntas. Son comprensivos porque tienden a la totalidad desconocida, de la cual nuestras respuestas revelan sólo una parte. Así la inteligencia nos lleva, más allá del experimentar, a preguntar qué y por qué y cómo y para qué. La racionalidad nos lleva más allá de las respuestas de la inteligencia, a preguntarnos si las respuestas de la inteligencia son verdaderas. La responsabilidad va, más allá del hecho y del deseo y de la

²⁴ Lonergan. *Método en Teología*. Op. Cit, p18.

²⁵ Ibidem.

posibilidad, a discernir entre lo que verdaderamente es bueno y lo que sólo es bueno aparentemente”²⁶.

Método trascendental

En cierta forma todo hombre conoce y aplica el método trascendental en la medida en que es atento, inteligente, razonable, responsable. Pero como señala Lonergan, “en otro sentido es muy difícil familiarizarse con el método trascendental, porque no se adquiere leyendo libros, o escuchando conferencias, o analizando el lenguaje. Se trata esencialmente de alcanzar un grado superior de conciencia objetivándola, y esto es algo que en último término tiene que hacer cada uno por sí mismo”²⁷.

La objetivación consiste en aplicar las operaciones en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes. Así pues, podemos hablar de operaciones de experimentar, entender, juzgar y decidir. “Estas operaciones son al mismo tiempo intencionales y conscientes. La aplicación de las operaciones en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes se realiza en cuatro etapas: 1) *experimentar* el propio experimentar, entender, juzgar y decidir; 2) *entender* la unidad y las relaciones entre el experimentar, el entender, el juzgar y el decidir que experimentamos; 3) *afirmar* la realidad del experimentar, del entender, del juzgar y del decidir que experimentamos y entendemos; 4) *decidir* obrar de acuerdo con las normas inmanentes a la relación espontánea que se da entre el propio experimentar, entender, juzgar y decidir que experimentamos, entendemos y afirmamos”²⁸.

Esta cuádruple operación es precisamente la conciencia. La tenemos cada vez que experimentamos, o entendemos, o juzgamos, o decidimos. Pero nuestra atención tiende a concentrarse en el objeto, y nuestro obrar consciente permanece como algo periférico. Debemos, pues, ampliar nuestro interés, recordar que una misma e idéntica operación no solamente tiende-a un objeto sino que también revela un sujeto que está tendiendo-a: debemos descubrir en nuestra propia experiencia la verdad concreta correspondiente a esta

²⁶ Lonergan. Método en Teología. Op. Cit, p 19.

²⁷ Idem, p.21.

²⁸ Idem, p. 22.

afirmación”²⁹. Este descubrimiento no se hace, por supuesto, solamente mirando, examinando, inspeccionando. Se trata de una conciencia, no del objeto al cual se tiende, sino del acto mismo de tender-a. Se trata de constatar en nosotros mismos el acontecer consciente de la acción de confiar.

No ponemos en cuestión estas operaciones; las operaciones señaladas existen y se producen. A pesar de las dudas y negaciones que alguna persona pueda tener, nadie puede afirmar que en su vida nunca tuvo experiencias, intelecciones, juicios y decisiones. En suma, las operaciones concientes e intencionales existen, y cualquiera que trate de negar su existencia lo único que hace es descalificarse a sí mismo. La duda central puede estar en si las operaciones se dan realmente conforme al esquema aquí esbozado. La respuesta que da Lonergan es que sin análisis no podemos discernir ni distinguir las operaciones particulares; y hasta que las operaciones no hayan sido distinguidas, no podemos formular las relaciones que se dan entre ellas. Pero lo esencial está en la afirmación de que el esquema mismo es consciente, lo que da lugar a que: una vez formuladas las relaciones se constata que no revelan novedades sorprendentes, sino que simplemente se manifiestan como objetivaciones de la rutina de nuestra vida y de nuestro actuar conscientes. Antes que la investigación ponga en evidencia el esquema, antes de que el metodólogo enuncie sus preceptos, el esquema ya es consciente y se halla en acción. Pasamos espontáneamente de experimentar al esfuerzo por entender, y esta espontaneidad no es inconsciente o ciega; por el contrario, es un elemento constitutivo de nuestra inteligencia consciente. Pasamos espontáneamente de entender, con sus múltiples expresiones conflictivas, a la reflexión crítica; de una exigencia que hay en nosotros de una razón suficiente; una exigencia que opera antes de cualquier formulación de principio de razón suficiente. Pasamos espontáneamente de los juicios de hecho o de posibilidad a los juicios de valor y a la deliberación que conduce a la decisión y al compromiso, que es lo que nos constituye como personas conscientes y responsables.

Este esquema no es una simple hipótesis que habrá que revisar, una y otra vez, a medida que se va desarrollando el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo en torno a su confianza. Aquí debemos hacer una distinción entre el esquema normativo inmanente a nuestras

²⁹ Lonergan. Metodo en Teología. Op. Cit, p. 22.

operaciones intencionales y conscientes y, por otra parte, las objetivaciones de ese esquema en conceptos, proposiciones y palabras. Obviamente, la revisión no puede afectar sino a las objetivaciones, lo que es variable, lo que vamos descubriendo, ya que lo que no cambia es la estructura dinámica de la conciencia humana, es decir las operaciones que intervienen en nuestro proceso de conocer.

Desde el punto de vista de Lonergan, cualquier teoría, descripción o explicación de nuestras operaciones conscientes e intencionales, necesariamente es incompleta y admite ulteriores clarificaciones y ampliaciones. Pero tales clarificaciones y ampliaciones tendrán que proceder de las mismas operaciones conscientes e intencionales. En cuanto dadas en la conciencia, estas operaciones son las que nos permiten confirmar cada una de las explicaciones correctas y refutan cada una de las explicaciones inexactas o incompletas. La certeza de las afirmaciones está por tanto en el sujeto, que es atento, inteligente, racional, consciente y responsable. El trabajo de objetivar al sujeto y sus operaciones conscientes tiene por finalidad el que comencemos a aprender cuáles son estas operaciones y que realmente existen, al menos en el tema que nos ocupa: la confianza.

Las funciones del método trascendental

En primer lugar, el método trascendental tiene una función normativa que consiste en: ser atento, inteligente, razonable y responsable. “Pero antes de ser formulados en conceptos y expresados en palabras, estos preceptos tienen una existencia y una realidad anterior en el dinamismo espontáneo y estructurado de la conciencia humana. Además, así como los preceptos trascendentales descansan simplemente en el estudio de las operaciones mismas, así también los preceptos categoriales específicos descansan en un estudio de la mente que opera en un campo determinado. El último fundamento, tanto de los preceptos trascendentales como de los categoriales, será el caer en la cuenta de la diferencia entre atención e inatención, inteligencia y estupidez, razonabilidad e irrazonabilidad, responsabilidad e irresponsabilidad”³⁰.

³⁰ Lonergan. Método en Teología. Op. Cit, p 27.

En segundo lugar, “el método trascendental tiene una función crítica. Todavía persiste el problema de que mientras los seres humanos tendemos a estar de acuerdo en cuestiones científicas, tendemos también a estar en desacuerdo sobre asuntos filosóficos básicos”³¹.

En tercer lugar, “el método trascendental tiene una función dialéctica, porque su uso crítico puede aplicarse a cualquier teoría del conocimiento, ya sea que se exprese con universalidad filosófica o que se proponga en un método hermenéutico”³².

En cuarto lugar, “el método trascendental tiene una función sistemática. Porque en la medida en que se objetiva, encontramos un conjunto determinado de términos y relaciones básicas, a saber: los términos que se refieren a las operaciones del proceso cognoscitivo y las relaciones que encadenan estas operaciones entre sí”³³.

En quinto lugar, “la función sistemática anterior asegura la continuidad sin imponer rigidez. Se asegura la continuidad mediante la fuente de donde surgen los términos básicos y las relaciones básicas: porque dicha fuente es el proceso cognoscitivo humano en su realidad concreta”³⁴.

En sexto lugar, “el método trascendental tiene una función heurística. Toda investigación tiene por finalidad transformar lo desconocido en conocido. La investigación es, pues, algo intermedio entre la ignorancia y el conocimiento. Este intermedio entre la ignorancia y el conocimiento es una intencionalidad, y aquello a que se tiende es lo desconocido que queremos conocer”³⁵.

Lonergan señala que, “todo método consiste en el aprovechamiento de dicha intencionalidad, porque el método describe las etapas que hay que seguir, si se quiere ir de la intencionalidad inicial, desencadenada por la pregunta, hasta el conocimiento eventual de aquello a que se tiende durante todo el proceso. Además dentro del método es fundamental el empleo de procedimientos heurísticos. Ellos consisten en designar y nombrar lo desconocido que se

³¹ Lonergan, Método en Teología. Op. Cit, p. 27.

³² Idem, pp. 27-28.

³³ Idem, p. 28.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

pretende conocer, en determinar en principio todo lo que puede afirmarse de él, y en usar ese conocimiento explícito como una guía, como un criterio y/o como una premisa en el esfuerzo por llegar a un conocimiento más pleno”³⁶.

En séptimo lugar, el método trascendental consiste en una elevación de nuestro grado de conciencia que pone en evidencia nuestras operaciones conscientes e intencionales y nos lleva a responder preguntas de carácter epistemológico y metafísico en el sentido trascendental, es decir, nos permite lograr una integración de las estructuras heurísticas y no quedarnos tan sólo con una especulación.

Dos aparentes dificultades del método

El planteamiento de Lonergan nos hace pensar en dos aparentes dificultades con respecto al estudio de la confianza. La primera es la relación de la confianza con los aspectos éticos y morales en los que nos vemos envueltos. De hecho, Lonergan no desarrolló un método ético aunque sí se vio claramente influenciado por Dietrich Von Hildebrand³⁷, como lo señala explícitamente en el Método en Teología. Es Tad Dunne quien desarrolla la perspectiva ética del método que Lonergan presenta en el *Insight*³⁸. Es Dunne el que va guiando la reflexión de este trabajo en torno a la confianza en referencia constante a Lonergan, por ello, el método aquí aplicado lo hemos denominado Lonergan-Dunne.

La segunda tiene que ver con el problema de los sentimientos, ya que el método aplicado al tema de la confianza podría hacer pensar que nos constreñimos a un proceso exclusivamente racional, pero esto no es así. Como bien señala Mark J. Doorley³⁹, uno encuentra en el *Insight* una cierta ambivalencia con respecto al rol de los sentimientos. Por una parte, Lonergan claramente concibe los sentimientos como algo que ocurre en la experiencia, el primer nivel de nuestra conciencia. Ellos son aspectos de los datos de la conciencia, los cuales han de ser entendidos. Los sentimientos pueden interferir con el desenvolvimiento del puro deseo de

³⁶ Lonergan. Método en Teología. Op. Cit, P29.

³⁷ Von Hildebran, Dietrich. *Ética*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1983. Von Hildebran trató de reconciliar la fenomenología y el Tomismo. Lonergan encontró en su propia investigación fenomenológica elementos importantes para el análisis de los sentimientos en la intencionalidad ética.

³⁸ Dunne Tad. “Method in Ethics” <http://www.concentric.net/~Tdunne/writings.html> October 15, 2024.

³⁹ Doorley, Mark J. *The place of the Herat in Lonergan's ethics*. University Press of America, Inc. Maryland, 1996, pp. 14-15.

conocer; pueden bloquear intelecciones no deseadas o apuntalar intelecciones incompletas. Los sentimientos son con frecuencia una fuente de explicaciones equívocas cuando una imagen cargada afectivamente se confunde con el objeto de nuestro conocimiento. En este sentido, los sentimientos presentan en el pensamiento de Lonergan una evaluación negativa. Sin embargo, por otra parte, Lonergan es consciente de los roles determinantes que los sentimientos juegan en las decisiones y reconoce la apertura de los sentimientos para ser desarrollados como condición de posibilidad de la realización del bien conocido mediante los juicios verdaderos.

Esta ambivalencia que aparece en el *Insight* indica la semilla de la última posición de Lonergan con respecto a los sentimientos. No es sino hasta después del *Insight* que él pudo articular un nivel distinto de conciencia cuya principal operación es la deliberación. Es en el proceso de trazar las líneas de operación de un cuarto nivel de conciencia en el que emerge su pensamiento más maduro acerca de los sentimientos. Entre la publicación del *Insight* en 1957 y el Método en Teología en 1972, Lonergan analiza la intencionalidad humana desarrollada de tal manera que su temprana ambivalencia en torno a los sentimientos fue superada.

En síntesis, el método a probar demanda pasar por: a) poner ante nosotros nuestra propia experiencia de la confianza y las experiencias de otros, b) reflexionar filosóficamente la confianza en su aspecto epistemológico, metafísico y ético-antropológico. Desde esta perspectiva su busca explicitar y desarrollar en profundidad un tema cotidiano y vital para el crecimiento de la persona humana y al mismo tiempo, abrir nuevas perspectivas que permitan una convivencia más humanizante en los diversos ámbitos de las relaciones comunitarias y sociales.

El orden que seguiremos es, primero, el aspecto experiencial y su problematización (capítulo II); segundo, la reflexión filosófica que incluye en problema epistemológico, metafísico y ético-antropológico (capítulo III); y por último presentaremos la reflexiones finales.

CAPITULO II

EXPERIENCIAS EN TORNO A LA CONFIANZA

El primer paso que se describe en el *Insight* nos lleva a explicitar lo que experimentamos acerca del fenómeno abordado, en este caso la confianza. Las experiencias que aquí se presentan no son más que el recorrido de los datos principales que nos permiten acercarnos a la comprensión del problema. La pregunta que guía esta parte es: ¿Qué hacemos cuando confiamos?

El modo de responder a la pregunta arriba planteada se da a partir de entrevistas realizadas a diversas personas⁴⁰, donde se expresa la experiencia en torno a esta temática. En este recorrido se incluye también la exposición de mi experiencia personal relativa al tema (notas que aparecen en *cursiva*) y su problematización. Las descripciones que se presentan nos muestran distintas facetas de lo que los seres humanos hacemos cuando confiamos. Hay por tanto coincidencias, convergencias y diferencias que resultan indispensables de considerar para pasar, en el capítulo III de este trabajo, a profundizar en su contenido.

Este capítulo se aborda en tres partes: La primera se centra en el surgimiento de la confianza, la segunda en el desdoblamiento de la confianza. En estas dos primeras partes se implican la dimensión interpersonal y social. La tercera parte se centra en la transformación de la confianza, donde se implican no sólo las dimensiones ya señaladas sino también la dimensión de la trascendencia, que nos permite acercarnos a aquello que no sólo se acrisola en nuestras ideas y nuestras prácticas, sino que también nos abre caminos insospechados de transformación personal.

⁴⁰ Se realizaron un total de diez personas entrevistas con distintos grados de profundidad entre marzo del 2001 y enero de 2004 a personas de diversos ámbitos sociales. Las personas entrevistadas fueron: Cristina Cárdenas Castillo, Cristina Perales Franco, María Martha Francisca Colligon Goribar, Silvia Eugenia Castellero Manzano, Esteban Garaiz Izarra, Luis Ignacio Román Morales, Luis Petersen Farah, Miguel Agustín Limón Macías, Manuel González Morfín, S.I, y Samuel Ruiz García, obispo emérito de san Cristóbal de las Casas.

1. EL SURGIMIENTO DE LA CONFIANZA

Eso que llamo confianza es algo que durante mucho tiempo experimenté como connatural, algo con lo cual había nacido; sólo hasta el momento en el que voy escudriñando mi pasado y mi presente descubro que no es precisamente así. La confianza es algo que me ha sido compartido por muchas personas y de muy diversas maneras a lo largo de mi vida; esto hace que la confianza que hoy experimento sea algo más complejo de lo que imaginé y al mismo tiempo, más indispensable de lo que supuse. Mi confianza no es solamente mi confianza, es también la confianza de los otros. Hablar de mi confianza implica la pluralidad.

La confianza que brota en nuestra vida tiene que ver con lo entrañable, con la relación profunda que experimentamos con las otras personas que nos son cercanas. Esta confianza inicial no es algo con lo que nacemos, sino el resultado de un sin número de sentimientos que los otros nos comparten y al mismo tiempo, de cuidados que nos ofrecen de manera gratuita. Mucho de todo esto que se nos entrega, lo vamos recibiendo y aceptando de manera no consciente y permitiendo con ello dejarnos formar y conformar por los demás.

Dimensión interpersonal

En general, la confianza brota de la relación entrañable que se da entre padres e hijos. La presencia frágil y menesterosa de los hijos en los primeros años de su vida, hace necesario el cuidado y el cariño por parte de los padres para lograr el bienestar de los hijos y dar cauce a su crecimiento; al mismo tiempo, la continuidad de la vida tampoco es posible si no se da la apertura de los hijos.

En esta relación inicial no podemos afirmar en términos de razón que, los padres se confían a sus hijos ni que los hijos se confían a sus padres, puesto que lo que se expresa en el hijo es un abandono no consciente y sin alternativa, y en los padres una entrega consciente más allá de las alternativas; lo que sí es posible afirmar es que en esa relación los padres aceptan una vida que les ha sido confiada por la vida misma y generada por ellos mismos, y esta aceptación la experimentan desde las entrañas, hasta llegar a sentirse indispensables para sus hijos gracias a los sentimientos que entran en juego.

Por otra parte, podría parecer que el niño no tiene capacidad de responsabilidad, es decir, para mantener de manera racional una relación de confianza con sus padres. Ordinariamente por responsabilidad queremos expresar algo que es exclusivo de los adultos y no hay tal. Responsabilidad en último término es la capacidad de dar respuesta a algo y el niño tiene capacidad de dar respuesta a algo, teniendo en cuenta su edad, su circunstancia, su desarrollo su modo de ser y su sentido de la vida. El niño sí puede dar una respuesta y de hecho la da, aunque no la dé con los elementos y la “seriedad” de nuestra responsabilidad de adultos.

Desde la perspectiva de los afectos, la confianza que se va tejiendo entre padres e hijos se manifiesta en una entrega y aceptación mutua a través de sonrisas, caricias y abrazos. Estas expresiones afectuosas se presentan como el fundamento que da lugar a la confianza, a la entrega de lo que somos, al sentirnos aceptados tal y como somos.

Un ejemplo de este surgimiento de confianza es el caso de Pablo Pineda⁴¹, quien al nacer (1974) presentó el síndrome de Down. Los médicos afirmaban que no podría aprender más que las cosas sencillas. Ahora, él es la única persona con síndrome de Down en toda Europa que tiene diplomado en magisterio. Los padres de Pablo no hicieron caso de las afirmaciones de los médicos y asumieron la responsabilidad de educarlo de tal modo que alcanzara su autonomía.

Su paso por la escuela no fue nada fácil especialmente en la adolescencia, cuando para poder ingresar en una institución educativa las autoridades procedieron de manera ilegal, haciendo que los profesores votarán para admitirlo. A pesar de su dolor por tal hecho, Pablo cayó en la cuenta de que era necesario ganarse el afecto de sus compañeros y también el aprecio de sus maestros; lo primero no se le dificultó por su gran capacidad de cariño, lo segundo lo logró gracias a su esfuerzo por atender en sus clases y formular preguntas y comentarios que sorprendían a sus profesores. Su vida no ha sido sencilla, ya que a causa de los prejuicios sociales siempre tiene que estar demostrando que puede hacer esto o lo otro.

⁴¹ Almeda, Sol. “El maestro Pineda”. *EP [S]* 51. No. 1420, diciembre 14 de 2003. Diario El País, Madrid, pp. 46-52. El Mtro. Pablo Pineda nació en 1974 con síndrome de Down. Actualmente está a punto de obtener su licenciatura en psicopedagogía y trabaja en el área de bienestar social del Ayuntamiento de Málaga en España.

La dimensión interpersonal de la confianza presenta en este caso un aspecto fundamental con dos grandes facetas, una se manifiesta cuando experimentamos el afecto por el otro y al comprenderlo nos asumimos como responsables, es ahí cuando se nos revela el hecho de que somos capaces de comunicar confianza; la otra faceta se nos revela al descubrirnos necesitados de apoyo y cariño, cuando experimentamos que no sólo no podemos vivir sin dejar de confiar en los demás, sino también de ganarnos su confianza.

El grupo humano es el que nos enseña a confiar a través de afectos y de acciones concretas. La confianza aprendida se experimenta internamente en los sentimientos, y se manifiesta externamente en las acciones y en las expresiones. En esta comunicación y aceptación de confianza que se da entre los individuos se produce una multiplicidad de formas de confiar dependiendo de los distintos grupos a los que pertenecemos, pero el trabajo personal es siempre una responsabilidad ineludible.

Retomando el caso de Pablo Pineda, desde pequeño él se dio cuenta del hecho de estar marcado por el síndrome de Down, pero gracias primero a la negativa de sus padres de circunscribirse al diagnóstico de los médicos con respecto a las posibilidades de aprendizaje de un niño Down puro⁴², y posteriormente a la no aceptación del mismo Pablo acerca del discurso científico, llegó a mostrar que en su caso la ciencia estaba equivocada y que al restringirse a la explicación científica, las instituciones educativas en cierta manera evadían su responsabilidad.

El surgimiento de la confianza no se reduce a un mero sentirse comprendido y aceptado por los demás; implica el esfuerzo personal para descubrir lo que uno es capaz de lograr, y poner en juego el dinamismo interno de nuestra propia estructura humana para hacer empatar lo que queremos con lo que podemos lograr.

Resulta difícil que recordemos con suficiente claridad los modos y los momentos de nuestra infancia en que nuestros padres nos ayudaron a crecer en confianza; resultan más evidentes los momentos traumáticos en los que nos mostraron su desconfianza. Sin embargo, de pronto

⁴² En términos genéticos se divide a los niños Down en tres categorías: niños mosaicos, por traslocación, o puros. A los Down puros no se le considera capaces de llegar a la universidad a diferencia de los Down mosaico.

saltan a nuestra memoria momentos en que se fue construyendo esa confianza, una confianza muy fincada en la responsabilidad y en la moralidad tanto social como religiosa. Querer rescatar todos esos momentos fundantes de confianza nos resultaría una tarea de carácter psicológico que no se pretende llevar aquí. El hecho de descubrir algunos elementos de nuestro pasado que nos ayudaron a crecer en confianza, nos pone de manifiesto que algunos de ellos siguen operando en nuestra vida y que por lo tanto, lo que sigue siendo actual es lo que demanda más nuestra reflexión.

En nuestra edad adulta nos consideramos personas responsables, personas que responden en su totalidad, con sus sentimientos y con sus razones para hacer plena y efectiva sus respuestas. Esto se va convirtiendo en nuestra vida en un arma de dos filos. La capacidad de dar respuesta nos hace confiables ante los demás, en la familia, con los amigos, en el trabajo. Pero también nos damos cuenta que ese modo de responder nos lleva a echarnos una carga que no necesariamente somos nosotros la que tenemos que llevar y que da lugar a que otros la asuman al menos en parte.

Querer dar respuesta a todo lo que está a nuestro alcance hace que nuestro sentido de responsabilidad se vuelva contra nosotros. Hay así, responsabilidades que deshumanizan. El ser conscientes de esto no nos produce de manera mecánica un cambio en nuestra conducta, muy posiblemente porque ese sentido de responsabilidad que nos ha hecho confiables fue enormemente impregnado del reconocimiento y cariño paterno y materno. Pero el hacerlo consciente en nuestra cotidianidad nos coloca en una nueva situación: la de evitar racionalizar lo que estamos viviendo y entrar más en diálogo con lo que sentimos.

De la dimensión comunitaria a la dimensión social

La confianza entregada a los hijos les permite cultivar su propia confianza y con ello ganar su propia autonomía; al paso de los años, no es extraño ver que los padres se van confiando más al cuidado de sus hijos. Pero el surgimiento de la confianza implica además de la dimensión interpersonal y personal, la dimensión social. La confianza que se cultiva en el mundo familiar nos abre a la posibilidad de confiar en la sociedad a la que nuestro grupo humano pertenece, a

sus formas de expresión y a sus modos de convivencia más amplios, como son sus sistemas de relaciones y sus instituciones.

A Pablo Pineda la literatura acerca del síndrome de Down no le facilitó su desarrollo, pues años atrás no se distinguía entre diferencia mental y enfermedad mental y todavía hasta nuestros días deficiencia mental se llega a asociar con locura. Otro de los principales problemas que experimentan en la sociedad las personas con síndrome de Down es que son tratadas como niños: luchan para crecer inclusive dentro de la misma familia, pues su físico casi no cambia.

Su conocimiento sobre la sexualidad, tema del que no hablaba con su madre, fue dándose gracias a uno de sus profesores⁴³. Pablo se llegó a enamorar varias veces con sus consecuentes decepciones. Sabía que el síndrome de Down lo marcaría de por vida y que por ello sería muy difícil que una mujer se enamorara de él; sabe que las mujeres normales no parecen aceptarlo por sus muchos prejuicios y miedos, pero él se sigue rebelando contra ese pensamiento.

La confianza social, aunque no es absoluta y está filtrada por nuestros afectos, presupuestos y prejuicios propios de nuestro grupo humano, se da a la par de la otra dimensión personal. La confianza comunicada, aceptada y trabajada por cada uno de nosotros está desde el inicio inscrita en una dimensión social: las personas nos vemos afectados y posibilitados por los dinamismos sociales claves, tales como la sexualidad, la comunicación, la educación, la religión, la política y la economía, transmitidos por las generaciones precedentes y al mismo tiempo indispensables para estar en el mundo. En cada uno de estos dinamismos, la confianza adquiere formas y matices distintos ya no exclusivos de los afectos, por lo que será necesario abordarlos con mayor profundidad más adelante.

La confianza que nos fue otorgada por otros y nuestra capacidad de respuesta para consolidarla y hacerla crecer, nos ha jalado más hacia el mundo exterior, el de los otros, que al interior, el propio. Es curioso, pero llegamos a confiar más en lo que podemos hacer por

⁴³ Se trata del profesor Miguel Melero, de la universidad de Málaga y conductor del proyecto Roma, del cual es parte el Mtro. Pablo Pineda.

otros, que en lo que podemos llegar a ser para con nosotros mismos. Quizás es porque en nuestra interioridad muchas veces experimentamos la soledad y en nuestra exterioridad la presencia de los otros y nuestro conocimiento de ellos nos da seguridad.

Síntesis y problematización 1: El surgimiento de la confianza

La situación de necesidad total que experimenta el recién nacido por la ausencia de autosuficiencia, lo hace vulnerable y vitalmente necesitado de los que lo rodean. En el vientre de la comunidad humana, el recién nacido se nutre biológica y emocionalmente gracias al cuidado y al afecto que los demás tienen con él. Esta gestación la vive en unidad con los otros, sin acabar de diferenciarse de ellos y va germinando en él una gama de sentimientos orientadores que le permitirán moverse en la trama de las relaciones comunitarias y sociales.

La toma de conciencia de la confianza se presenta en vinculación con la experiencia de la desconfianza, que se hace patente en el sufrimiento, por el abandono, la incompreensión, el error, la mentira o la traición. Es entonces cuando se quiebra la unidad originaria del individuo con su comunidad. Esta situación pone de manifiesto el malestar de nuestros sentimientos y la necesidad de un cambio que permita recuperar el bienestar perdido. Además, esta toma de conciencia lleva también a reconocer que la confianza es algo que se recibe como don comunitario y se logra como una tarea personal.

Confiar tiene así la doble dimensión de don y tarea; por una parte implica sentirse aceptado por lo que uno es, tal cual es, y por otra, ganarse la confianza de los otros, hacerse confiable. Confiar y hacerse confiable no es lo mismo; confiar sigue siendo un sentimiento personal que se asume en nuestra interioridad; hacerse confiable implica responder a las expectativas que los otros tienen para con uno.

Desde esta perspectiva, la confianza se presenta como un proceso dinámico y complejo en donde se entreteje la trama humana con la urdimbre comunitaria. La confianza que en el ser humano ha depositado el mundo comunitario le abre a la posibilidad de la realización de su propia confianza, asumiendo responsabilidades y compartiendo con los otros las tareas de la

vida. El mundo comunitario ensancha el horizonte de relaciones y le permite asumir más plenamente su mundo social.

En su surgimiento, la confianza no es de manera evidente el paso previo a una mayor toma de conciencia, cosa que sí sucede con la desconfianza. Hay en todo esto un movimiento que partiendo de la confianza nos lleva a encontrarnos con la desconfianza, la cual produce no sólo un toma de conciencia, sino también un mayor nivel de nuestra conciencia, que repercute de manera variable (enriquecimiento o empobrecimiento) en nuestra confianza.

Al mismo tiempo, este movimiento de confianza-desconfianza va sedimentando en el ser humano el surgimiento de su “YO”; el YO es en buena medida el destilado de su confianza / desconfianza que va experimentando a lo largo de la vida. Este destilado le va dando al ser humano su especificidad en su modo de estar en el mundo.

El surgimiento de la confianza nos coloca ante el problema de saber cómo nuestra confianza se estructura con nuestro dinamismo humano de apertura al mundo para lograr su estabilidad y su flexibilidad. Los elementos que hasta aquí se nos presentan nos conducen a pensar en una estructura dialéctica de la confianza que es necesario clarificar y profundizar en el apartado de nuestra reflexión filosófica.

2. EL DESDOBLAMIENTO DE LA CONFIANZA

Conforme vamos creciendo, la confianza se va configurando ya no tan sólo por el sentimiento que se vive, sino también por la conciencia de lo que los otros dicen y hacen. Esta conciencia llega a modificar nuestros sentimientos y nos lleva a elegir con más cuidado aquellos aspectos de las personas ante los cuales nos podemos confiar. Si una persona nos promete una cosa y hace otra, nos sentimos engañados y la podemos juzgar como mentirosa; tenemos que hacer un esfuerzo sobre nuestros sentimientos para tratar de entender lo que pasó y descubrir lo que ha dado lugar a tal acción. Cuando el motivo ha sido el descuido, esto no invalida el que podamos seguir confiando; cuando el motivo ha sido el que la persona es muy distraída, esto posiblemente nos lleve a tomar precauciones, pero no invalida el que podamos seguir confiando en otros aspectos de la persona; pero cuando todo nos lleva a pensar que ha sido un engaño deliberado, por búsqueda de intereses o valores que van en contra de los nuestros, entonces muy probablemente terminaremos por desconfiar o por tomar distancia hasta un punto en el que no tengamos que enfrentarnos al dilema de confiar o desconfiar.

En lo hasta ahora observado, la confianza, proyecta una sombra, la desconfianza, y presenta al mismo tiempo, la penumbra de la indecisión o del no querer o no poder decidir. Este desdoblamiento se manifiesta cuando nuestros sentimientos entran en juego con nuestra razón y se entabla el diálogo consciente entre el corazón y la cabeza.

La desconfianza acerca de las otras personas brota cuando mi confianza depositada en ellos no sólo no se ve correspondida, sino defraudada y hasta traicionada. Entonces el mundo ya no resulta tan amigable. Sin embargo, dependiendo del mundo en el que me mueva, familiar, de amistad o de trabajo, tiene matices distintos. Cuando está implicado un sentimiento de cariño por la otra persona y no meramente una relación contractual, la experiencia de desconfianza sufrida se vuelve más dolorosa y más difícil de clarificar. Cuando la desconfianza se da en una situación donde se pone en riesgo mi trabajo, con el que respondo a las necesidades de mi familia, tiendo a poner a raya mis sentimientos, a ejercer más control sobre ellos y en dado caso hasta a ignorarlos. Con ambas experiencias descubro lo frágil que soy: me hacen consciente no sólo de la desconfianza que puedo sentir hacia el otro, sino también de la desconfianza que experimento hacia mí mismo y de la necesidad de crecer interiormente.

Diálogo entre sentimiento y razón

La confianza nos lleva a mostrar más en profundidad los que somos y a depositar nuestro ser en los otros. Esto no lo logramos hacer con cualquier persona sino con aquellas personas con las que nos sentimos aceptados, y llegamos a una relación profunda. En la medida en que se nos acepta como somos nos vamos abriendo al otro y esto se da cuando notamos que agrada lo que decimos, hacemos y vivimos, al mismo tiempo en que somos escuchados, observados y aceptados sin poner mayor reparo en nuestras limitaciones o defectos. Se da así una aceptación total de lo que somos, y aunque no podemos llegar a revelar todo lo que somos, esto no impide que nos demos en totalidad y que nos hagamos frágiles ante quienes nos confiamos.

Confiar en alguien se torna cada vez más complejo cuando queremos hacer compatibles nuestros sentimientos con nuestras razones y sobre todo cuando esto no resulta posible. Así como podemos aferrarnos exclusivamente a nuestros sentimientos, tampoco resulta raro que en una determinada situación de conflicto nuestros sentimientos se diluyan e impere más la cabeza que el corazón, algo que comúnmente se da en una cultura que le ha dado la primacía a la razón. Cuando esto sucede nos encontramos ante una aparente encrucijada: ¿Dónde reside ahora la confianza, en el sentimiento o en la razón? Decir que reside en la razón es hacer a un lado el sentimiento para caer en una racionalización; esto da lugar a una nueva desconfianza que ya no va dirigida al otro, sino hacia a algo que es constitutivo del ser humano, a su sensibilidad. Lo que ha comenzado por ser una desconfianza hacia el otro, fácilmente puede derivar hacia la desconfianza de uno mismo a través del malabarismo exclusivo de las razones.

Aunque la razón no siempre es una contraposición al sentimiento y puede ayudar a madurar nuestras decisiones, esto no es suficiente como para afirmar que la confianza deja de ser básicamente un sentimiento que nos orienta.

En contraposición, podemos pensar que apegarnos más al sentimiento que a la razón, nos conduce a un mero sentimentalismo y puede ser así, si nuestros sentimientos no se dejan afectar por las razones. Esto no quita que en un caso extremo las razones lleguen a ser muy contundentes, pero no por ello suficientemente convincentes. En este tipo de circunstancias en que sentimientos y razones no concuerdan o no es posible conciliarlas podemos experimentar

primero hacia donde nos inclinamos y segundo qué sentimientos brotan en nuestra interioridad. Es cuando se nos manifiesta que la confianza sigue teniendo su fundamento en los sentimientos, que podemos confiar en las razones cuando hay concordancia con nuestros sentimientos, que las razones no pueden dar confianza a nuestros sentimientos, pero los pueden ayudar en determinado momento a modificarse, y que haciendo dialogar a nuestros sentimientos y a nuestra razón, caemos en cuenta que la confianza no es la razón pero tiene su racionalidad.

Este desdoblamiento de la confianza que se da gracias a la razón nos conduce a asumir la realidad que nos rodea con mayor cautela: es necesario un diálogo siempre abierto entre nuestra razón y nuestros sentimientos. La desconfianza tiene una función importante, la de forzarnos a clarificar lo que es mejor para nosotros tanto en nuestra dimensión interpersonal, como personal y social.

Hay muchas situaciones con las que se podría ejemplificar cómo se manifiesta el desdoblamiento de la confianza-desconfianza, pero partiendo del supuesto de que este desdoblamiento es especialmente notorio en la adolescencia y en la juventud debido en gran parte a los cambios experimentados en nuestra psico-organicidad, el tema de la sexualidad en los jóvenes se vuelve relevante para profundizar en este problema. Es importante señalar que el tema de la sexualidad juvenil tiene su subrayado en la dimensión personal e interpersonal.

No podemos del todo afirmar que nuestra desconfianza se manifiesta cuando nos aferramos a nuestras razones y hacemos a un lado nuestros sentimientos y esto porque reconocemos que no todos los sentimientos que afloran en nuestro ser resultan constructivos de nuestra persona. Hay sentimientos que reconocemos que tienen que ser encauzados y otros modificados, pero nunca reprimidos. El trabajo del crecimiento de nuestra confianza interior tiene que ver más con nuestros sentimientos que con nuestras razones, y esto no resulta ajeno a la situación cultural, social y religiosa en la que hemos crecido.

Nos lleva mucho tiempo reconocer que los sentimientos no se reprimen, a costa de que después no sepamos que hacer con ellos y sean ellos los que terminen por poseernos. Reconocer los

sentimientos es tan sólo una parte del proceso; la otra es el trabajo de darles cauce o comenzar a modificarlos, un trabajo que estará presente a lo largo de nuestra vida y que da lugar a aceptar lo que somos, a comenzar a querernos a nosotros, tal como somos.

Sexualidad y confianza en los jóvenes⁴⁴

Uno de los principales temas en el que se centra el interés de los adolescentes y los jóvenes es el de la sexualidad, debido en gran parte al despertar interno de este dinamismo humano y de su toma de conciencia. En su conversación hay una constante respecto de la poca confianza que ellos sienten para hablar de este tema, especialmente con sus padres, pero también, en términos generales, esa desconfianza se da para el mundo adulto, aunque hay sus excepciones. Cuando uno trata de profundizar un poco más para tratar de descubrir qué significa confiar para los jóvenes, se presentan inicialmente tres aspectos.

El primero tiene que ver con la confianza respecto de lo que el otro dice, es decir, respecto del contenido, lo que lo lleva a confiar o no en el discurso que escucha del otro. Lo segundo tiene que ver con la confianza que inspira la persona y podríamos decir que casi al margen de lo que digan; al confiar en la persona se abre la posibilidad de preguntar, dialogar, discutir, etc. Y el tercer aspecto tiene que ver con la confianza que inspira el ambiente o el contexto en el cual está inserta la persona; es decir, las instituciones sociales a la que pertenece.

Cuando los jóvenes exploran el asunto de la sexualidad, surge una desconfianza automática ante aquellos sujetos de los cuales prevén una sanción, un juicio, una respuesta autoritaria. No es fácil hablar con los adultos porque inmediatamente vienen juicios de valor, reprimendas y también las preguntas incómodas. Todo esto se presenta como una actitud de desconfianza del mundo adulto para con los jóvenes. Por otra parte, cuando los jóvenes preguntan acerca de lo que los adultos vivieron sexualmente en su juventud, por lo general no están dispuestos a platicar de eso, lo cual vuelve a afirmar una desconfianza hacia los jóvenes al no haber una situación igualitaria de diálogo; esto hace que los jóvenes se alejen. La mayoría de las familias

⁴⁴ Con base en la entrevista realizada a María Martha Francisca Colligon Goribar, profesora emérita del ITESO. Noviembre 11 de 2003.

en el contexto mexicano tienden a manejar el tema de la sexualidad hasta después del matrimonio.

En México hablar de sexualidad no es una práctica que se da de manera abierta a diferencia, por ejemplo de Colombia, donde los padres e hijos pueden hablar más fácilmente de sexo que de drogas debido a la problemática social que ahí se vive. En cambio, en México la sexualidad sigue siendo un asunto privado.

Aunque los pares, los amigos de la escuela, del barrio, de la colonia, son las personas idóneas para hablar del tema en una situación más igualitaria. Los jóvenes, en términos generales, pueden llegar a reconocer que su interlocutor no sabe más de lo que ellos ya saben e incluso, puede saber menos, pero existe la confianza para abordar el tema aunque no se confíe en el contenido. La confianza se da en la ausencia de complejidad para abordar el tema. Los jóvenes construyen redes de confianza pero no necesariamente son ciegos a las limitaciones de ese otro en quien confían. Con los amigos, los jóvenes pueden hablar de ese tema aunque no aprendan nada, pero esto no quita la posibilidad de reafirmar y clarificar cosas de su interés. Lo hablan en un ambiente propicio y ahí está su valor, hay transparencia, hay horizontalidad, hay libertad más allá del contenido para seguir platicando de ello, y finalmente hay una necesidad de hablar.

Por otra parte, los jóvenes le otorgan mucho más confianza a la escuela como institución que a la institución familiar en cuanto al abordaje del tema de la sexualidad, aunque para otras cosas es distinto. En la encuesta nacional de la juventud⁴⁵, cuando se pregunta a los jóvenes acerca de la confianza que tienen en los personajes que representan las instituciones, hay por ejemplo, mucha más confianza en la institución religiosa en general, en la iglesia, que en el gobierno; los personajes que representan la iglesia son calificados de una u otra manera como personajes que buscan el bien común, personajes que hacen el bien a otros. En este imaginario, aunque haya individuos que pueden poner en entredicho esa confiabilidad, en términos generales es una institución con un quehacer claro de sus personajes. En el caso del gobierno es semejante,

⁴⁵ *Jóvenes mexicanos del Siglo XXI. Encuesta Nacional de Juventud 2000.* Instituto Mexicano de la Juventud, México. Consultable en <http://www.imjuventud.gob.mx/investigacion/encuesta.htm>

los personajes son corruptos, los personajes roban, los personajes hacen mal, a los personajes les interesa el poder, aunque por supuesto hay sujetos que se salen de esa norma. Los jóvenes juegan en ese imaginario tanto de la institución como de los personajes mientras no se experimenten rupturas personales. Cuando los jóvenes quieren saber y preguntar cosas sobre la sexualidad, acuden a los maestros, con quienes pueden obtener por lo menos información general acerca del tema. La escuela se presenta como una institución neutra y el personaje de referencia es el maestro, el que sabe. En la escuela, la confianza se construye tanto por la institución como por los personajes que la representan.

En la familia se llega hasta impedir el tratamiento del tema, es cuando se impone el silencio como barrera. Actualmente la institución escolar es mucho más propicia, o es mucho más flexible para abordar el asunto de la sexualidad que la familia, porque la sexualidad en la escuela es un objeto de estudio. Después de muchas reformas y movimientos educativos, el sexo y la sexualidad están en los libros de texto, se estudian, y al poder ser estudiados dan entrada a la posibilidad de hablar más abiertamente del tema. Aunque las familias mexicanas han cambiado, de todos modos las estructuras familiares no tienen todavía una puerta de entrada a este tema: sigue siendo en la familia un tema de alcoba, no es un tema de conversación que se aborde directamente y con facilidad en la sobremesa.

El asunto de la sexualidad es paradójico. Uno puede ver, por ejemplo, en la producción bibliográfica, de revistas y en los buscadores de internet que el tema de la sexualidad es uno de los temas sociales que ha generado más escritos, reflexiones, discusiones y también altos rendimientos económicos. En los medios de comunicación, especialmente en el internet uno encuentra de todo, sin que nadie le pregunte porqué anda en eso. El internet es quizá la mejor manera de manifestar la desconfianza pues hace posible el acceso al tema de maneras muy variadas manteniendo el anonimato, lo que para los jóvenes tiene su valor ya que evita ser juzgados o interrogados. Los jóvenes saben que en internet no todo lo que está ahí es bueno, por lo que pueden o no confiar en el contenido, pero en lo que sí parecen confiar es en el medio y lo que les proporciona, algo que les puede servir o ser útil o por lo menos quitarles la curiosidad.

A los jóvenes no les pasa desapercibido que cuando se van enamorando se comunican más, se conocen más y al mismo tiempo se vuelven más vulnerables. Hay en la relación amorosa una especie de umbral que no deja de producir miedo y que es decisivo para depositar o no en el otro su confianza.

También el mundo que están viviendo los jóvenes no deja de producir miedo ya que es un mundo altamente acelerado y de profundos cambios con enorme inestabilidad. Los jóvenes se preparan para una profesión en la que con dificultad encontrarán trabajo, los conocimientos adquiridos pasan pronto a ser obsoletos debido a los avances científicos y tecnológicos; la familia es un ámbito cada vez más fragmentado y que da menos seguridad; la religión es algo cada vez más alejado de sus vidas y no les ayuda a tomar decisiones importantes, aunque la consideración de la sexualidad en términos de pecado es algo todavía muy arraigado en la familia mexicana, y en lo político no hay mayor interés por quien votar. Pero por otra parte se van abriendo nuevas perspectivas sociales de confianza, es decir, las nuevas modalidades de creencias tales como derechos humanos, educación para la paz, movimientos ecológicos o étnicos, en donde distintos actores sociales, y no precisamente actores que militan bajo una bandera política o religiosa, han logrado traducir nuevos mensajes en esta nueva perspectiva social. Todo esto hace pensar que hay también una fuerte búsqueda de confianza externa que convive con una desconfianza interna.

En esta época de cambio, van apareciendo grupos de jóvenes que proponen no sexo, no contacto, no erotismo. Un nuevo discurso acerca de la pureza, no enfocado a la pureza moral sino al no desperdicio de energía. Para estos grupos el mundo es energía y la única manera de lograr salvar al mundo de un caos físico y espiritual es movilizar energía positiva⁴⁶. El discurso es semejante al de la rehabilitación de las drogas, consiste en no desperdiciar la vida y con ello la energía. La energía es indispensable para salir adelante, la energía solamente la da “dios” con minúscula. No ese Dios que está allá, alejado, sino el “dios” terrenal, cercano. Estos jóvenes se consideran responsables de nuestro mundo, del agua que nos hemos ido acabando

⁴⁶ Lo que se señala es ya un pensamiento postmoderno que se da en Guadalajara, México y que no parece depender de una sola clase socioeconómica, acorde a estudios exploratorios de María Martha Francisca Collignon Goribar.

así como de otras fuentes de energía y el conjunto de acciones que realizan son intencionalmente asumidas como grupo, no como individuos aislados.

Este discurso postmoderno del cuidado de la energía da lugar a un modelo de sexualidad en donde se propicia la abstinencia, no por miedo al sida o el miedo a algún otro tipo de contagio o posibilidad de muerte; es abstinencia acompañada por la creencia de que al no desperdiciar energía, por no ser utilizada, se acumulará en un acerbo energético que logrará producir equilibrio en las fuerzas naturales.

Hay en todas estas visiones de la sexualidad juvenil, tanto conservadoras como postmodernas, nuevos y antiguos miedos y creencias. El miedo no deja de ser un factor importante que lleva a los jóvenes al deseo y la tarea de construir certezas, construir algo en lo cual se pueda confiar.

Nos confiamos de manera distinta ante un hombre que ante una mujer. La mujer nos invita a confiarnos en ella por una belleza ausente de fractura entre su corporalidad y su interioridad. En el hombre, el movimiento es, en general, inverso; nuestra mirada escudriña más su honestidad ante sí mismo, su reconocimiento de lo que es y su solidaridad para con los otros.

La sexualidad nos ha llevado a experimentar no sólo esa confianza que somos capaces de expresar a los otros, también nos ha llevado a experimentar una confianza interior que brota del ejercicio de nuestra sexualidad. Poco a poco vamos recuperando la posesión de nuestra propia sexualidad de la que a lo largo de la vida fuimos, no pocas veces, culturalmente despojados, cuando la familia y la religión nos remitían a normas de conductas independientes o ajenas a nuestras circunstancias, dejando con ello no solamente una tensión imposible de resolver mediante la imposición de criterios externos de lo que se “debería hacer”. El juicio sobre la sexualidad personal lejos estaba de ser autónomo y con ello se generaba una ausencia de confianza en nuestra propia sexualidad. Pero así como la familia y los religiosos fueron dando lugar en nosotros a una desconfianza personal, es también gracias a ellos que se generaron en nosotros horizontes más amplios para avanzar en nuestra propia autonomía.

Síntesis y problematización 2: El mundo de las interrelaciones personales

En el mundo de las relaciones interpersonales, la confianza se consolida en la congruencia que constatamos entre las personas dicen y hacen. La congruencia entre el decir y el hacer se vuelve el indicador para distinguir la verdad de la falsedad. El conocimiento de la verdad y falsedad le permite al ser humano ampliar su modo de confiar y pasar de un sentimiento a un sentimiento que tiene su racionalidad.

Conocer la verdad y la falsedad de las actuaciones se vuelve un elemento constitutivo de la confianza, pero no determinante en todos los casos, ya que podemos volver a dar una segunda oportunidad a aquellas personas que nos han dado motivo de desconfianza.

Sin embargo, la confianza, se ve en la necesidad de entablar un diálogo, interior (con uno mismo) y exterior (con los otros), para conocer la verdad y así poder confiar mejor. Una vez que este diálogo se ha iniciado en nuestra vida se puede interrumpir, pero nunca clausurar. Confiar es un sentimiento que va acompañado del conocimiento de la verdad.

La confianza, va logrando flexibilidad y estabilidad en su estructura mediante el diálogo, interior y exterior, que pone en juego sentimientos y conocimiento de la verdad. La persona que se abre al diálogo se coloca en situación de acrecentar el conocimiento de su propia confianza y al mismo tiempo permite que la verdad se revele. La desconfianza, en cambio, se presenta como cerrazón que limita su propio conocimiento. Esta cerrazón, que puede ser por motivos justificados, generalmente es resultado del miedo y del temor que las personas experimentan con o sin reconocimiento de lo que es verdad.

La noción de verdad con la que dialoga la persona es una verdad que podemos llamar factual, pues está en relación a hechos perceptibles: la correspondencia entre lo que se dice y se hace. Confianza y verdad factual entran en una relación en donde lo que no es verdadero tiende a no resultar confiable; pero por otra parte, la desconfianza, con o sin relación con la verdad factual, no hace posible el conocimiento de los otros, y tampoco permite descubrir lo erróneo o lo limitada que puede ser la confianza personal.

La relación confianza y verdad factual es una de las formas en las que la confianza se vincula con la verdad y al mismo tiempo la supera. Pero, precisamente, intuimos que no es la única y esto nos remite a la tarea de indagar cuáles son los otros elementos y las otras formas con las que se relaciona la confianza.

3. DIMENSIÓN SOCIAL DE LA CONFIANZA

La desconfianza no es algo que apareció en nuestra edad adulta. Se dio en las agresiones verbales y físicas, producidas por nosotros y también sufridas en nuestra propia vida, en relación a nuestros compañeros de escuela y de barrio. En estas situaciones hay dolor por no poder confiar en los otros o por no haberme podido ganar su confianza; en el fondo por no poder hacer de ellos nuestros amigos; pero al mismo tiempo, esa desconfianza desplegada por el desencuentro ha sido un movimiento interno de protección ante una amenaza que se manifiesta inicialmente más de modo contundente que posible. Después, la desconfianza ha tendido a alargar su sombra, a exagerarse, a querer abarcar una realidad que todavía no es: a desconfiar de lo imaginado.

El problema de la confianza y desconfianza en el ámbito social no es un problema menor. Se presenta cada vez más como uno de los principales problemas de México. Podemos llegar a ser una sociedad de la desconfianza en donde la solución de los problemas sociales que vivimos sea imposible de plantearse al distanciarnos más en la desconfianza. En este apartado trataremos los temas educativo, político, económico, comunicativo y religioso. Se abordan estos ámbitos, como se verá en cada uno de ellos, por diferentes motivos y significados. Todos ellos presentan diversos modos de confiar, pero son ámbitos que nos son comunes y aunque no agotan la multiplicidad de escenarios en que se desarrolla la actividad humana de la confianza, resulta imposible dejarlos a un lado.

3.1. Educación y Confianza⁴⁷

En los primeros años de mi vida escolar fue donde llegué a experimentar de manera más consciente la confianza y la desconfianza que me generaban mis compañeros y también mis maestros. Surgió ahí la necesidad de irme clarificando en quién apoyarme.

⁴⁷ Con base en la entrevista del 12 de enero de 2004 al Lic. Miguel Agustín Limón Macías, quien fue Secretario de educación en Jalisco del 17 de diciembre de 1998 al 29 de agosto de 2001. Se incluyen también aspectos de la entrevista realizada a Cristina Perales Franco, alumna de la licenciatura en educación en el Iteso, realizada el 21 de enero de 2004.

En el sistema educativo mexicano, a nivel nacional, hay una confianza fundamental por parte de los actores que ahí intervienen, principalmente porque la educación se considera un bien social al que constitucionalmente se tiene derecho⁴⁸ y también por esa correlación que socialmente establecemos *a priori* entre escolaridad y nivel de vida⁴⁹. Abordaremos aquí algunas interrelaciones y ámbitos donde se manifiesta la confianza en la educación y más en el contexto de la educación pública en Jalisco.

a) Padres de familia y maestros

En el nivel de educación básica, cuando el niño va por primera vez con un maestro es llevado por lo padres, ahí la confianza es inicialmente entre padres y maestros. Los padres depositan simbólicamente a sus hijos en manos del maestro para que éste los informe y los forme. Los padres entregan al maestro algo que es muy valioso para ellos y esperan que el maestro responda a ese acto de confianza.

En términos generales, los padres reconocen que la educación de sus hijos requiere de la ayuda de los otros, reconocen que ellos no tienen la habilidad, la información, la formación, y tampoco el tiempo para realizarlo. El proceso educativo de los hijos termina por confiarse a un tercero, al maestro. Puede ser el maestro que enseña a nadar al niño o la maestra del preescolar que enseña a los niños a pintar y a dibujar: en cualquiera de los casos, los padres depositan su confianza en el maestro. Aunque hay de parte de los padres una necesidad de que otros enseñen a sus hijos, siempre hay una decisión acerca del lugar al que los llevan. En las situaciones en las que no hay opción, como en las poblaciones muy aisladas, el maestro tiene que ganarse una imagen, una posición social de credibilidad por parte de los padres. Las preferencias por una u otra escuela, por uno u otro maestro, tienen que ver con la confianza que generan.

⁴⁸ El artículo 3º constitucional señala que en la República Mexicana la educación básica, que comprende preescolar, primaria y secundaria, es obligatoria y gratuita.

⁴⁹ Esta idea se reafirma en el *Programa Nacional de Educación (PNE) 2001-2006*. Secretaría de Educación Pública. México, 2001, p. 54, en donde se señala que la educación es el eje fundamental del desarrollo del país ya que en toda sociedad moderna, la educación es considerada en forma unánime como un factor de primera importancia. Este supuesto se presenta como algo compartido en la sociedad mexicana, ya que “el valor que el pueblo otorga a la educación de las nuevas generaciones, según los estudios sobre los valores de los mexicanos, resaltan reiteradamente la confianza depositada en la institución educativa, junto a la disposición de hacer sacrificios para asegurar que los hijos asistan a la escuela. La educación es vista por la población como el canal por excelencia para mejorar la calidad de vida. El PNE llega a afirmar que en la medida en que esa confianza se mantenga podrá esperarse el apoyo social necesario para perseguir por parte del Estado una mejor educación para todos.

Nuestros padres buscaron darnos la mejor educación al alcance de sus posibilidades económicas y acorde sus valores. Nuestro esfuerzo por aprender, por ser más, no hubiera sido podido de lograr sino es gracias a las redes de cariño y amistad que se fueron generando con maestros y autoridades.

Al paso de los años podemos reconocer que nuestra formación académica comparada con otros profesionistas presenta matices distintos que no nos hacen mejores ni peores. Lo que sí nos ha hecho distintos es, para bien o para mal, esa visión valoral del mundo. Si el conocimiento nos lleva a descubrir lo que somos y a reconocer lo que no sabemos, la visión valoral del mundo nos lleva a poner ese conocimiento en tensión con lo que creemos. Por otra parte, lo que hemos ido conociendo no deja de poner en cuestión lo que creemos, y se da siempre en nosotros esa tensión que no es posible evadir. Es en ese ir y venir entre lo que creemos y conocemos es donde avanza y retrocede nuestra confianza interior.

b) Maestros y alumnos

El acto de confiar va pasando de ser ejercido en la relación padres y maestros, a la relación maestros y alumnos conforme avanza el tiempo. El alumno cree en el maestro, confía en que lo que le está enseñando o lo que está aprendiendo es lo correcto, lo bueno, lo útil. El maestro tiene una autoridad moral, intelectual y jurídica ante el alumno. La autoridad jurídica consiste en que el maestro es la autoridad formal del salón de clase, como el director es a su vez la cabeza de la escuela. Pero es la autoridad moral del maestro la que hace posible un mayor logro de confianza, más que las otras dos.

La autoridad jurídica, intelectual y la moral no son algo separado, aunque el maestro y el alumno no sean muy conscientes de esto. Esto se hace evidente cuando, por algún suceso, el alumno percibe alguna disminución de estas tres facetas de autoridad del maestro, y da lugar a que se desquebraje la confianza. Si el maestro comete faltas a la moral o no sabe lo que dice enseñar o miente o no logra tener en el salón de clase un ambiente de armonía y de disciplina, el maestro pierde autoridad. Si un maestro tiene un buen comportamiento, adquiere un liderazgo, hace que los alumnos le crean más y le obedezcan más; su autoridad jurídica se

convierte en una autoridad aceptada por los alumnos. Cada faceta de su autoridad alimenta a la otra; si el maestro muestra que no sabe o llega a decir mentiras, empieza a perder autoridad moral, aunque en otros aspectos no sea reprobable. El maestro tiene que cuidar esos tres modos de ser autoridad. De lo contrario tiende a perderla.

Hay un reconocimiento social: el maestro está mejor informado y tiene mayor conocimiento que los papás. Un maestro médico o psicólogo tiene más autoridad para que orientar en problemas de sexualidad que el papá o la mamá con cierto grado de formación o con una profesión distinta. El maestro establece la cercanía con sus alumnos en estos temas, con más facilidad que los papás con sus hijos.

Los niveles escolares que presentan al maestro mayor dificultad para ejercer su autoridad son la secundaria y la preparatoria, en el trato con estudiantes adolescentes. Ahí se dan diversas situaciones. Una es la autoridad moral del maestro que puede ser mayor que la autoridad de los padres. En la adolescencia, los padres pierden con cierta frecuencia esa confianza por parte de sus hijos y entonces el maestro llega a ser un punto fuerte de referencia para el alumno. Pero por otra parte los maestros pueden sufrir los mismos conflictos de autoridad que sus alumnos enfrentan con sus padres. Pero en general, a esa edad, la escuela tiende a ser un ámbito de confianza en relación a temas que no se tratan con facilidad en la familia, como el de la sexualidad. Esto es porque el maestro llega a tratar ese tema como parte de los contenidos académicos, es más abierto, está más acostumbrado a dar este tipo de información y también por la experiencia que va adquiriendo; el maestro trata con muchos jóvenes, el padre de familia con dos o tres, excepcionalmente más, pero el maestro cotidianamente trata con muchos y eso le da experiencia. También los padres con frecuencia apoyan al hijo para que pregunte al maestro o deposite en él su confianza, sobre todo cuando el padre o la madre no se sienten lo suficientemente informados. Independientemente del nivel de confianza, la escuela presenta mayor apertura en determinadas temáticas.

Los estudiantes desde la secundaria y hasta la universidad tienden a ser más críticos, a cuestionar lo que se les presenta. Los maestros influyen en el modo de conocer del alumno; los maestros comunican sus opciones, aunque eso no significa que los alumnos se apropien de

ellas de manera mecánica. Saber cómo enfrentarse a las cosas da seguridad intelectual a los alumnos, pero esa seguridad es algo más externo; en cambio, la confianza se presenta como algo más personal. El camino que el maestro presenta desde una faceta intelectual, da seguridad al alumno al saber donde pone el pie, pero el caminar es de la persona, es del alumno: ahí va creciendo su confianza.

La actitud crítica de los estudiantes tiende a surgir cuando las cosas que le enseñan sus maestros no concuerdan con lo que ellos ya saben o van conociendo; esta situación los lleva a conocer más. La criticidad de los alumnos puede generar la desconfianza de los maestros. Pero cuando el maestro capta que la actitud crítica del alumno no es por molestar, no se genera la desconfianza. El cuestionamiento de los alumnos hacia los maestros puede llegar a ser un espacio de divertimento; los alumnos ya no ven a sus maestros como personas que todo lo saben, se reconocen como personas que también saben; lo que favorece una confianza en ellos mismos.

A partir de la adolescencia, la confianza que se puede establecer entre maestro y alumno, implica que el maestro reconozca sus limitaciones; se le cree más a una persona que reconoce sus limitaciones que a aquél que se cree perfecto y que dice conocer el universo.

Inicialmente, la confianza en los maestros no parece surgir tanto de su técnica pedagógica, sino más en lo que saben y en la pasión que transmiten por lo que hacen. Esto va produciendo en los alumnos admiración y afecto, independientemente de la manera en que los maestros lo comuniquen. La relación de confianza entre maestros y alumnos además de los aspectos intelectuales que entran en juego, se ve enriquecida por otros factores, como la simpatía o el cariño.

El cariño y la simpatía parecen ser más fuertes hacia los compañeros y amigos que hacia los maestros. Ante el mundo que los jóvenes enfrentan, mundo de desempleo y de falta de creencias diversas, en donde los estudios realizados ya no aseguran un buen trabajo, ellos no pierden la confianza en sí mismos, ni la capacidad de relacionar y proponer cosas nuevas, gracias a las relaciones que entre ellos han ido construyendo. Con los amigos, la confianza está

más en el cariño; más allá del reconocimiento de las capacidades y limitaciones, el cariño sigue.

c) La institución

El posicionamiento que logra la escuela también genera confianza. Aunque la autoridad jurídica, moral e intelectual es individual, también se puede hacer colectiva y puede una persona vulnerar la autoridad de la escuela, como puede ser el caso de un maestro que haya hecho acoso sexual, lo que daña a la institución y a los maestros de esa escuela. Los maestros cuidan que en la escuela estas situaciones no se den para guardar así un nivel de profesionalismo, que es una de las formas de la confianza. Si un maestro quiere entrar en una comunidad educativa y tiene antecedentes de mal maestro por no saber su tema o por problemas que le minan su autoridad moral, jurídica o psicológica, los maestros del plantel tienen a rechazarlo. Las instituciones educativas, públicas y privadas, buscan su excelencia académica, cuidan su imagen, con un conjunto de reglas explícitas e implícitas. La imagen institucional es un factor importante para que padres y estudiantes elijan una determinada escuela o universidad.

d)) El sindicato de los trabajadores de la educación

El Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación en México (SNTE) es el más grande en América Latina. Su crecimiento y consolidación no ha estado ajeno a la relación de negociación que se da entre los líderes sindicales y los gobernantes. El SNTE ha sido un interlocutor clave para el logro de los derechos de los maestros, especialmente en los niveles educativos que van desde preescolar hasta preparatoria, y también ha sido un fuerte medio de control por parte del gobierno sobre el gremio magisterial.

En el SNTE se desarrolla una lógica de poder que se hace posible gracias a la negociación o a la subordinación. La negociación implica ciertas reglas, entre las que están la claridad, el beneficio mutuo y la conservación del poder mutuo. Para el gobierno, el mundo magisterial es muy amplio y complejo, por lo que el sindicato como único interlocutor le resuelve muchos problemas. El gobierno apoya y les da poder a aquellos líderes sindicales que resultan acordes a su ideología mediante el otorgamiento de puestos tanto al interior de la misma secretaría

como en la actividad del gobierno. Por su parte el gobierno recibe apoyo a sus iniciativas y propuestas.

El sindicato en educación juega un papel de control que disminuye mucho la relación de confianza pero no por ello la nulifica. Sin embargo las relaciones no se fundamentan en la confianza sino en la coacción y el poder. No es un ámbito de confianza sino de lucha por el poder.

El sindicato interviene en la escuela con una delegación sindical y presiona para que todos los maestros estén afiliados. Esa es una realidad, pero si la institución se contamina por la lógica y dinámica de poder, se pervierte. La confianza en la autoridad del director o del trabajo en equipo entre maestros, puede verse minada por el factor sindical. Los maestros de una escuela, siendo parte del sindicato asumen roles distintos en su actividad docente, pero hay escuelas en donde la intervención del sindicato es muy fuerte y el juego de la lucha por el poder se refleja internamente. Por ejemplo, se dan casos donde los directores han sido líderes sindicales o ha ocupado puestos importantes en las secciones sindicales; estas personas llevan consigo un mensaje sindical y no es raro que se sigan manejando en la lógica del poder sindical. En cambio, hay escuelas donde la influencia del sindicato no va más allá de los votos en los momentos de elección sindical, o bien de la participación de los maestros en alguna delegación para una asamblea, marcha o manifestación.

La lógica del poder sindical implica elementos como la lucha por posiciones políticas y por el escalafón magisterial, ambas fuertemente ligadas; muchas veces por haber ascendido en el sindicato es fácil ascender en el escalafón magisterial, o tener méritos sindicales permite, aunque esto no sea parte de un reglamento oficial, el reconocimiento dentro del gremio. Esto no quita que el sindicato ha desarrollado una fuerte defensa de los maestros y ha logrado para ellos prestaciones importantes.

Un caso paralelo es el de la religión: maneja diversos tipos de coacción. Si una persona quiere ascender dentro de la jerarquía eclesiástica, tiene que subordinarse, tiene que favorecer lo que quiere la autoridad, prácticamente sus integrantes no se pueden oponer o ser una voz disidente.

En el sindicato hay es una lucha por el poder que no se puede plantear como algo en blanco y negro. La defensa de los trabajadores y los logros obtenidos no es algo circunstancial; hay logros que indirectamente han repercutido en las instituciones educativas privadas como son los días de vacaciones y los ingresos de los maestros. Otro aspecto positivo tiene que ver con los auténticos liderazgos sindicales, verdaderamente preocupados por la defensa de las necesidades y aspiraciones de los maestros. Hay liderazgos que tienen preocupaciones importantes de carácter pedagógico, de superación y capacitación del personal docente. Y en estos avances no sólo interviene el trabajo del líder sindical, sino también la estructura del sindicato, su institucionalidad.

El poder fácilmente puede contaminar a los intelectuales, y los intelectuales al poder. Entre los maestros se da un buen grupo de gente más capaz que para lograr sus propósitos tiene que acercarse al poder, y el poder se alimenta de la ideas que le dan aquellos. Es un maridaje entre los intelectuales y el poder, así como en la iglesia se da el maridaje entre el poder y algunos teólogos.

La confianza sindical se da entre los amigos, aunque también hay una especie de confianza más social, una confianza en el rol que han de desempeñar los funcionarios. Con las autoridades hay negocio, un trato semejante a la que se tiene a la autoridad civil, hay reglas de actuación, aunque esto no quita la posibilidad de la traición o la utilización de las personas, y este juego se asume internamente.

e) El sindicato y la autoridad

El sindicato surge por una necesidad de liderazgo y defensa colectiva, pero también el Estado necesita un interlocutor global y ejercer un control. El sindicato de maestros tiene respeto por la autoridad instituida y eso en parte explica la subordinación de los agremiados a la figura del Presidente. Para ser maestro se necesita que su autoridad sea reconocida, y para que ésta sea reconocida, el maestro a su vez tiene que reconocer a la autoridad del Estado.

El respeto por la autoridad legalmente constituida fue evidente por parte del sindicato cuando en México se dio la alternancia en el poder. Las autoridades sindicales lejos de poner una barricada se abrieron a la negociación: hicieron prevalecer su carácter institucional. El sindicato de trabajadores de la educación, en la medida en que se consolida institucionalmente, asume su compromiso de servicio educativo y desde ahí negocia con las distintas fracciones políticas.

f) El sindicato frente a la persona que ejerce la autoridad

Cuando en el año de 1994 se dio la alternancia del poder en el estado de Jalisco, fue nombrado Secretario de educación el Lic. Efraín González Morfín. Con él, el manejo del poder tomó un rumbo diferente, ya que su labor no se centro en hacer del puesto un medio de promoción política o de beneficio personal, como no en pocas ocasiones se llegó a practicar. El mundo magisterial, en términos generales, le reconocía al Lic. Efraín una trayectoria honesta, de respeto a las leyes, con una personalidad coherente, íntegra y con principios de actuación claros en los que se daba prioridad al servicio educativo por encima de todo. Ante los ojos del cuerpo magisterial el Lic. Efraín fue una persona confiable por su integridad y el respeto a lo acordado. La confianza que se construye entre el gremio magisterial y el entonces secretario de educación surge de una apuesta mutua a la confianza, y ésta se va consolidando en hechos concretos. Es de notar que durante su gestión sólo se dio una suspensión de labores por parte de los maestros de la sección 16 en 1997, y se logró la integración de un solo sistema magisterial⁵⁰.

La SEP y el SNTE son dos instituciones que en México determinan el desarrollo educativo del país. Ambas instituciones están envueltas en intereses políticos y luchas de poder que hacen que su propósito educativo se desvirtúe y en determinados momentos se llegue a pervertir. Tal como están organizadas ambas instituciones no resultan suficientemente creíbles en el logro de su prioridad educativa. Hay mucho camino por recorrer todavía para que la educación en México deje de ser un objeto de intereses ajenos.

⁵⁰ El sistema magisterial estaba dividido entre maestros que dependían de la federación y otros del estado de Jalisco.

Resulta cada vez más pertinente la imagen de un ombudsman como secretario de educación que no tenga más pretensión que reconocer efectivamente a los mexicanos un derecho que constitucionalmente nos pertenece. Y resulta también cada vez más necesaria una sociedad más consciente de esta problemática, que valora este derecho y que le da a la actividad magisterial mayores espacios de aceptación, importancia y reconocimiento. A fin de cuentas y como lo muestra la historia, estas instituciones, a pesar de su pesadez y de su inercia, se hacen creíbles gracias a las convicciones y capacidades de algunas personas en el ejercicio honesto del poder. Pero hasta que la sociedad civil asuma un rol más protagónico, estas instituciones difícilmente van a cambiar.

Síntesis y problematización 3: El mundo social de la confianza en las instituciones educativas

El sistema educativo mexicano se ha visto condicionado a lo largo de su historia por el sistema político y económico. Por otra parte, las instituciones educativas, especialmente en su relación con el poder sindical del magisterio han dado lugar a una dinámica de control y negociación en búsqueda de beneficios políticos y sindicales; esta dinámica hace de los directores, personal administrativo y maestros de escuela, sujetos vulnerables en una estructura de relaciones sociales que deja en segundo término los fines educativos.

La confianza en las instituciones educativas no se puede desvincular del conjunto de las personas concretas que ahí laboran y de los resultados que producen. Al mismo tiempo, la autoridad, cabeza visible de la institución, para ser confiable necesita ser reconocida por el ejercicio honesto del poder, a la par de su trayectoria, convicciones y capacidades.

A una escala menor, la confianza se nutre del trabajo profesional de los maestros que la integran. Para ello es necesario cuidar colectivamente su trabajo y lograr una imagen institucional aceptable por alumnos y padres de familia. La confianza que el maestro ofrece a través de su autoridad es un apoyo importante para el crecimiento de sus alumnos. Para los niños, la autoridad del maestro abarca un ámbito que va más allá de la escuela. Para los

jóvenes, la autoridad del maestro llega a ser mayor que la de los padres, debido a que la escuela es un espacio más amigable y libre para tratar temas de su interés que no fácilmente se abordan en el ámbito familiar. La confianza del alumno hacia el maestro va englobando aspectos que no sólo tienen que ver con la preparación del maestro, su honestidad intelectual y su conducta, sino también con la pasión con que trasmite sus conocimientos y con una cercanía que genera simpatía, cariño y apertura.

El mundo de las instituciones educativas pone de manifiesto la necesidad de construir una confianza colectiva que no es sólo la suma de confianzas individuales. Los que confían, o desconfían, son siempre las personas, no las instituciones. La confiabilidad tiene que ver con una imagen, personal o institucional que se va logrando y que está acorde a las expectativas de los que observan o se ven afectados. Las instituciones se hacen confiables por las características que presentan, entre ellas, por tener personas confiables. La confiabilidad se vuelve necesaria en el mundo social y comunitario; su importancia reside en la estabilidad que puede ofrecer para hacer posible la relación de confianza a un mayor número de personas. La confiabilidad puede dar no sólo estabilidad, sino también continuidad a las relaciones interpersonales, mientras que las condiciones que la hacen posible sigan siendo válidas para la mayoría de la gente; pero la confiabilidad puede también repercutir negativamente en las personas, al diluir en la opinión equívoca de la mayoría, la responsabilidad personal de clarificarse si conviene o no confiar.

A nivel micro, las instituciones educativas mexicanas para ser confiables, presentan en general la imagen de un cuerpo de maestros, preparados legal e intelectualmente; lo que no resulta fácil de presentar es la imagen moral del maestro en concreto, ya que ésta reside en su actuación interpersonal, frente a padres de familia, alumnos y compañeros de trabajo. A nivel macro, la confiabilidad en el sistema educativo tiende a residir más enfáticamente en el respeto a normas, explícitas o implícitas, y en la capacidad política de negociación y control por parte de sus dirigentes. Se manejan por tanto dos lógicas que son contradictorias: la de la enseñanza de la educación y la del control de la educación. Esta situación lleva al ciudadano común, a poder confiar en una determinada institución, pero no necesariamente a confiar en el sistema educativo mexicano en su conjunto, ni en otros organismos que ahí intervienen.

La confianza en el sector educativo lejos se encuentra aún de ser una confianza institucional con base en la claridad y respeto a los procedimientos legalmente establecidos. La confianza se vive básicamente en el logro de intereses comunes centrados en grupos o personas que no necesariamente representan el bien de la mayoría de los mexicanos. Con ello, la confianza se parcializa a unos cuantos en un nivel que demanda una confianza de parte de todos, o al menos de la mayoría de los afectados. La educación en México se presenta como un problema: para pasar de una confianza individual a una confianza social, es necesario establecer nuevas condiciones que hagan posible asumir la responsabilidad como un derecho y un bien común⁵¹.

Las instituciones educativas nos plantean el problema de desarrollar una confianza social que haga posible instituciones confiables. Pero hemos visto que esta confianza no se puede reducir a una confianza ingenua o meramente individualista, que implica la actividad crítica de nuestro pensamiento. Esto nos pone de cara ante el problema de cómo conocemos la confianza, para así poder confiar mejor tanto en lo personal como en lo social.

3.2. Democracia y confianza: El caso del instituto Federal Electoral⁵²

Son muchas las instituciones oficiales y gubernamentales de la vida política mexicana que pueden ser estudiadas, pero son pocas las que resultan tener un alto índice de confiabilidad por parte de la ciudadanía, como es el caso del Instituto Federal Electoral (IFE)⁵³.

a) Antecedentes

La desconfianza histórica de los procesos electorales en México tiene su punto culminante con la traumática experiencia de las elecciones federales del 6 de julio de 1988; la falta de

⁵¹ Entre los movimientos sociales que van tomando conciencia de la corresponsabilidad social es el llamado *Movimiento Contra la Corrupción* (MCC). Este movimiento hace notar que la efectividad de las acciones del gobierno dependen también de la participación y exigencia ciudadana. La marcha masiva a la que se convocó en la ciudad de México el 27 de junio de 2004, y en la cual el MCC participó, presenta un cambio histórico y cultural importante de la ciudadanía.

⁵² La información básica de este apartado fue proporcionada por el Lic. Esteban Garaiz Izarra quien entró al servicio profesional electoral el 1 de junio de 1993.

⁵³ Según datos proporcionados por el entrevistado, se puede decir que la credibilidad de la ciudadanía ante un IFE recién creado era de un 47% de la población, el otro 53 % restante dudaba y tendía a creer que era más de lo mismo. La credibilidad del IFE alcanzó un 90% para el año 2003.

credibilidad alcanzó niveles muy elevados en la mayoría de la población. Los partidos políticos más fuertes de entonces⁵⁴ presionaron al gobierno para una reforma de Estado de carácter integral, normativa, institucional y de procedimientos electorales. La operación del cambio político se dio sobre una gran cantidad de herramientas cuya característica esencial y común fue la de tratar de inyectar confianza en la población.

En el período de 1991 a 1996 el Instituto Electoral no era aún un órgano autónomo, y aunque en la ley se decía que sí, en la práctica todavía continuaba presidido por un consejo general cuyo presidente era el secretario de gobernación. La verdadera independencia del IFE arranca en 1996.

Los primeros consejeros magistrados, entre quienes estaba José Wooldemberg, realizaron un papel sobresaliente, siempre apegados a la ley, y fueron los que llevaron las cosas hasta sus últimas consecuencias. Todos ellos eran considerados personas confiables. Cuando el Instituto se constituyó realmente en un órgano independiente del gobierno, continuó ahí, Wooldemberg como consejero presidente. A partir de entonces el órgano superior de dirección ya no fue el secretario de gobernación sino el consejo general.

Lo que fue haciendo posible el consenso para elegir a los primeros nueve consejeros del IFE fue el problema de la gobernabilidad. Gobernabilidad entendida como aquello por lo que los ciudadanos de este país aceptan que el gobierno es gobierno: cuando los ciudadanos aceptan al gobierno, le reconocen el derecho a ser gobernados y en consecuencia el deber de acatar al gobierno.

En el consenso que en ese entonces se logró, pasó algo muy importante. En 1994 fue electo Ernesto Zedillo, quien aceptó que había que dar el siguiente paso hacia la democracia y no estancarse sólo en una apariencia de órgano electoral independiente. Aunque existían las presiones políticas, también se dio por parte de Zedillo, la convicción de aceptar el cambio al afirmar que él había ganado legalmente pero no equitativamente. La convicción del cambio no sólo se dio de parte del entonces Presidente de la república, sino del pueblo en general y de las

⁵⁴ El Partido Acción Nacional (PAN), el naciente Partido de la Revolución Democrática (PRD), llamado entonces Frente Democrático Nacional) y el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

fuerzas políticas. Era suficientemente claro que la mayoría de los mexicanos queríamos hacer de este país un país verdaderamente democrático, y el paso decisivo fue la reforma de 1996.

b) El momento del cambio

Si bien las personas propuestas para ser consejeros en 1996 vinieron de los partidos políticos, las candidaturas que presentaban a sus contendientes y adversarios políticos, eran las de ciudadanos creíbles y aceptados como imparciales por todos. Era prácticamente un requisito implícito en todos los partidos.

Por otra parte, el desarrollo de los procedimientos electorales implicó exigencias muy complejas, no solamente por su magnitud sino también por las seguridades que cada paso exigía. Las elecciones se convirtieron en la llave del cambio político, y éstas requerían no sólo de libertad de expresión, de asociación, y de participación ciudadana, sino también de cambios en cuanto a instituciones, normas y procedimientos.

b.1) Las instituciones

La reforma al artículo 41 constitucional se orientó no sólo a proclamar y ratificar a los partidos políticos, sino a crear mediante la ley, el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (Cofipe)⁵⁵ y las nuevas instituciones: el IFE y el Tribunal Federal Electoral.

En 1990 el IFE se constituyó como un órgano federal del Estado, público y completamente autónomo; para 1992 el gobierno abandonó su posición en el órgano de dirección de presidente del consejo y responsable de las elecciones. Nueve en total, que son designados por consenso de todos los partidos en la Cámara de Diputados, por ser gente que conocía de la problemática, respetaba las condiciones establecidas, y manifestaba apego a los principios del IFE: certeza, legalidad, imparcialidad y objetividad. Esto permitió que el IFE fuera ganando en credibilidad y se constituyera prácticamente como un cuarto poder republicano y al mismo tiempo, el que daría viabilidad y consistencias a los otros poderes.

⁵⁵ El Código lo constituyen alrededor de 300 artículos. No es solamente una ley, sino que es un manual de procedimientos muy completo, que explica paso a paso la organización electoral. Pocas ramas del derecho han tenido tanta expansión y sofisticación de manera tan amplia y acelerada.

El Tribunal Federal Electoral, por su parte, se orientó a garantizar la legalidad del proceso, al constituirse como la última instancia de apelación de los partidos políticos. Es de notar que ni el IFE ni el Tribunal Electoral tienen una relación con el ejecutivo, pero sí con el legislativo y el judicial.

b.2) La normas

Muchas normas fueron establecidas por ley. Entre éstas sobresalen el financiamiento público de los partidos, la equidad en los medios de comunicación, la de los observadores nacionales y extranjeros y las encuestas políticas. Veamos con más detalle cada una de ellas.

En 1996 en la Constitución de la República se reguló el financiamiento de los partidos políticos: el dinero público debía prevalecer sobre el dinero privado; por eso se incrementó en casi seis veces el monto del financiamiento público; se limitaron las cantidades que pueden aportar los ciudadanos en lo individual; los topes de gastos de campaña deberían ser decididos ahora centralizadamente, y se redujeron los gastos en un 60%; al mismo tiempo se incrementaron las capacidades fiscalizadoras de los partidos⁵⁶.

En cuanto a los medios de comunicación la ley también fue ampliada. La manera como se distribuye el tiempo oficial está cuidadosamente reglamentada para garantizar la equidad. El IFE hace programas especiales, otorga *spots* de propaganda con criterios equitativos, es intermediario para la compra de tiempo en los medios electrónicos privados, y realiza monitoreos al desempeño de los noticiarios de radio y televisión en todo el territorio nacional⁵⁷.

La ley también regula el trabajo de los grupos de observadores nacionales y extranjeros; existe una fiscalía especializada en delitos electorales, en donde todas y cada una de las resoluciones que adopta la autoridad electoral están sujetas al control y a la revisión del Tribunal Federal.

Las encuestas políticas tuvieron también un fuerte impacto en el escenario político y en el cambio político en México. Después de la experiencia de 1988, diversas medidas se

⁵⁶ Woldenberg, José. *La construcción de la democracia*. Plaza y Janés. México, 2000, pp. 36-39.

⁵⁷ Idem, p. 251.

incorporaron a la ley para garantizar cifras ciertas, transparencia en la manera de contar los votos y rapidez en su presentación. En 1994 los resultados electorales ganaron la confianza necesaria y se convirtieron en un instrumento de certeza y tranquilidad y ya no en un elemento de inconformidad y de impugnación, ya que la mayoría de las encuestas, tanto oficiales como independientes, coincidieron en sus datos, lo que generó una atmósfera de certidumbre muy distinta a la de 1988. Así, las elecciones presidenciales de 1994, en contraste con las de 1988, habían logrado ser razonablemente confiables. Desde la presidencia del Consejo General del IFE se impulsó la realización de encuestas serias y profesionales, previas a la elección y también a la realización de conteos rápidos.

Las encuestas se convirtieron en un tema crucial para el desarrollo electoral de México. Se tuvieron que hacer dos operaciones simultáneas: primera, evitar y castigar falsedades, y segunda, incorporar a los profesionales de la demoscopia a la creación de un contexto de confianza, de certeza y de previsibilidad⁵⁸. Así las encuestas electorales quedaron incorporadas a la compleja trama de la legalidad electoral⁵⁹. Actualmente el IFE está en condiciones técnicas y políticas de ofrecer tendencias ciertas y resultados oficiales el mismo día de la elección.

b.3) Los procedimientos

El fraude electoral se colaba en muchos aspectos: Credenciales y listados nominales, selección de funcionarios de casillas, boletas. Todo esto, pervertido de origen y de facto, hacía que las elecciones no fueran confiables, pues ni siquiera garantizaba el voto secreto.

A inicios de la década de los noventa, el padrón electoral fue reconstruido en su totalidad; de 1991 a 1994 se invirtieron en su elaboración mil millones de dólares e incorporó en su momento al 94% de los mexicanos en edad de votar (53 millones de personas), pero además se creó una estructura de vigilancia y verificación llamada Comisión Nacional de Vigilancia, formada por 32 comisiones locales, una por cada entidad y 300 comisiones distritales en igual número de distritos⁶⁰. Se calcula que para 1994 ya se habían elaborado alrededor de 48

⁵⁸ Woldenberg. Op. Cit, p. 254.

⁵⁹ Todo esto se plasmó en los artículos 190 y 191 del Cofipe.

⁶⁰ Woldenberg. Op. Cit, p. 250.

millones de credenciales con fotografía y en 1995 se tenía el listado nominal también con fotografía.

La selección de los funcionarios de casilla fue otro factor importante. Para ello se comenzó a recurrir a dos sorteos de los cuales emergen casi cinco millones de mexicanos a quienes hubo que ofrecerles cursos de entrenamiento. Fue una labor cuyo objetivo era evitar el sesgo político para que el azar y la capacitación determinara, de esos casi cinco millones, a los 700 mil ciudadanos encargados de la jornada electoral.⁶¹

El diseño de boletas impresas quedó bajo resguardo militar, en los talleres gráficos de la Nación. Todas las boletas se comenzaron a imprimir foliadas para tener control y seguimiento de cada una de ellas.

Además se tomaron también medidas para garantizar la credibilidad de las elecciones, el secreto del voto, los tiempos de instalación y cierre de casillas y la tinta indeleble. Con todas estas medidas, el IFE logró sustentar con hechos la confianza del electorado.

Por otra parte, los trabajadores del IFE realizan su trabajo mediante una compleja red de evaluación y vigilancia: deben aprobar exámenes sistemáticos; el Consejo General, el secretario ejecutivo y los directores ejecutivos califican anualmente su desempeño; en periodos electorales se crean Consejos de ciudadanos que deciden y vigilan la actuación de los cuerpos ejecutivos durante todo el proceso; los partidos políticos tienen también un peso en la evaluación. Es difícil pensar que alguna otra administración pública trabaje con un sistema de monitoreo y vigilancia tan estricto.

Por último, un dato muy importante para que el IFE haya alcanzado la credibilidad fue el triunfo de la campaña de Fox, primer vencedor del PRI. Si esto no hubiera sido así, la credibilidad del IFE ante al ciudadanía no hubiera sido la misma, a pesar de que hubiese sido una elección limpia.

⁶¹ Idem, p. 250.

c) La desconfianza hacia el segundo Consejo del IFE

Con la nueva elección de los consejeros en diciembre de 2003, se gestó un nuevo tipo de crisis. En ese momento, no era la crisis del órgano electoral lo que estaba en entre dicho, sino los contendientes electorales. Más de la mitad de los ciudadanos de este país, el 59%, consideró que no valía la pena ir a votar en la elecciones últimas, es decir, para la mayoría de la población ninguno de los once partidos contendientes valió la pena. Esta ausencia de la ciudadanía en las votaciones manifiesta una falta de credibilidad.

Los ciudadanos parecen no confiar en los partidos políticos. Y por otra parte, los partidos políticos hicieron de la elección de los nuevos consejeros del IFE una lucha partidista. En esta segunda ocasión en que se nombraron nuevos consejeros, faltó por parte de los partidos talento político. Siete años después los partidos políticos no fueron capaces de hacer lo que hicieron en 1996.

Los consejeros elegidos en el 2003 fueron propuestos por su simpatía y su cercanía con los cuadros partidarios. No podemos decir que en la democracia el principio que rige es el de la mayoría, porque en este caso y con el antecedente de 1996, estaba claro que lo que regía era el consenso en base a valores éticos y políticos, entendiendo por estos últimos aquellos valores que benefician y convienen a la colectividad. Reducir la elección de consejeros al principio de la mayoría no es aceptable como conveniente para la colectividad nacional.

La credibilidad y la confiabilidad para con el IFE por parte de los ciudadanos sigue siendo válida, porque se basa en el conteo limpio de los votos y eso se sigue manteniendo gracias al cuerpo profesional que actúa de acuerdo con las normas y procedimientos establecidos. Pero cuando entramos al ámbito de la equidad, es decir a las multas que pone el IFE a los partidos políticos por transgredir topes de campaña o normas en cuanto al origen del dinero, ahí el IFE es menos creíble.

El gran reto de los actuales consejeros es ganarse la confianza de todos los partidos políticos. De los seis partidos políticos existentes, tres estuvieron de acuerdo con los actuales consejeros⁶² y tres no⁶³. En la contienda electoral, la cantidad de diputados que cada partido

⁶² PAN, PRI y PVE.

tiene queda en segundo término; el punto es que los contendientes electorales son los partidos, en donde tenemos que la mitad de esos competidores de entrada no están de acuerdo con el árbitro.

La mayoría ya adultos, nacimos y crecimos en el tiempo y bajo la égida de un partido de estado llamado PRI, con matices dictatoriales y paternalistas, de tendencia de izquierda o derecha de acuerdo a los vientos de los intereses y las conveniencias, y que finalmente se desvinculó de los deseos y necesidades de las mayorías. También, nos ha tocado en suerte vivir el primer acercamiento de México hacia la democracia. Decir que ya en México se ha dado un primer paso hacia la democracia me parece una expresión muy frágil mientras los cambios claves no presenten las condiciones para su consolidación.

La democracia como sistema político se presenta como un modelo político que mejor puede responder en estos momentos de la historia a la realidad mexicana, pero no por ello hace que la democracia sea “la” alternativa para todos los grupos humanos que integran esta nación ni para cualquier tipo de nación. Una democracia impuesta no es una auténtica democracia, y desde esta perspectiva hace falta todavía un largo recorrido para dar a luz una democracia más enriquecida y asumida en libertad.

Las instituciones que avanzan en la línea de construcción de la democracia generan en nosotros esperanza, al mismo tiempo que producen en la comunidad política un intercambio de confianza. Ante este tipo de instituciones no podemos ser simples espectadores, es necesario reconocernos como participante, con deberes y responsabilidades que nos llevan a estar atentos al quehacer de las instituciones para que éstas tengan un desempeño honesto, eficaz y eficiente, con respeto a normas claras y razonables.

Esta confianza que se va dando hacia algunas instituciones, como es el caso del IFE, no la podemos desvincular de la confianza a las personas que ahí trabajan. Difícilmente nuestra confianza a una institución se mantiene por un conjunto de normas y de procedimientos, que a fin de cuentas siempre dejan espacios manipulables. El profesionalismo de las personas, pero

⁶³ Convergencia, PRD y PT.

también su honestidad, autenticidad y credibilidad, resultan indispensables para fiarnos en una institución.

Síntesis y problematización 4: El mundo social de la confianza en los procesos democráticos

La creación del Instituto Federal Electoral (IFE) se originó ante la crisis de gobernabilidad que vivía el gobierno y de la cual los partidos políticos eran conscientes. Esta situación condujo a una reforma integral de Estado, que no hubiera sido posible sin la convicción del cambio hacia la auténtica democracia por parte de todos los actores sociales.

Los principales factores que hicieron y siguen haciendo viable este cambio son: a) La independencia del IFE con respecto al Estado, b) la elección de consejeros confiables y aceptados como imparciales por parte de todas las fuerzas políticas, y c) la creación de instituciones, normas y procedimientos confiables.

Los mecanismos institucionales dan seguridad mediante la reglamentación, el control y la transparencia, pero siguen siendo las personas, tanto del cuerpo profesional como el de los consejeros, la clave de la credibilidad. El cuerpo profesional hace creíble al IFE ante la ciudadanía y la aceptación de los consejeros como personas respetuosas de la legalidad, imparciales y objetivas, los hace confiables ante los partidos políticos.

Los ciudadanos pueden confiar en el IFE por el grado de profesionalización de su personal, pero también por el modo en que han sido elegidos los ciudadanos consejeros. La credibilidad del IFE, como un valor que conviene a la colectividad nacional, se ve afectada cuando los ciudadanos consejeros son elegidos por su cercanía y simpatía a los cuadros partidarios más que por su credibilidad ante todos los partidos políticos. La desconfianza hacia los partidos políticos surge del distanciamiento de éstos para dar respuesta efectiva a las necesidades de la mayoría ciudadana; lo que hace, a la larga, poco creíbles a las instituciones políticas y electorales como medios sociales que aseguran el desarrollo democrático y el bien colectivo. Esto se llega a manifestar no sólo con la baja participación ciudadana en los procesos

electorales, sino también con las movilizaciones de grupos ciudadanos y el surgimiento de nuevas organizaciones sociales.

Las instituciones orientadas a los procesos democráticos, como es el caso del IFE, y a diferencia de las instituciones educativas, plantean el problema de la credibilidad. La persona puede confiar en una institución o en una persona como punto de partida de una relación sin conocimiento mayor de la misma, esto abre la posibilidad de que la institución o la persona se hagan confiables al ir cumpliendo las expectativas que de ellas tienen.

Tanto la credibilidad como la confiabilidad demandan ponen en juego nuestra confianza; la primera implica más riesgo, la segunda presenta mayor seguridad. En la política como en los procesos democráticos de México, la credibilidad resulta más importante por ser procesos que apuntan más hacia el futuro y al mismo tiempo, pretenden romper con una trayectoria de tiempo atrás que no resultó confiable.

La credibilidad en los procesos democráticos demanda de las personas un mayor riesgo que el que puede demandar la confiabilidad. La confianza que surge del mundo de los procesos orientados a la democracia, nos descubre la seguridad social (confiabilidad) que se relaciona con el pasado y el riesgo social (credibilidad) que se relaciona con el futuro, pero que paradójicamente la confianza social se presenta anclada en el presente, en una tensión entre el riesgo (futuro) y la seguridad (pasada).

La confianza referida a la credibilidad y la confiabilidad nos plantea problemas de riesgo y seguridad de distinto nivel y trascendencia. En esto la sociedad se juega un futuro colectivo que no se puede reducir a una mera relación intersubjetiva donde se enfatizan intereses o necesidades particulares de grupos o personas. Crear un proceso democrático implica la aplicación práctica de nuestra inteligencia que en tensión con nuestra subjetividad haga posible una mayor consolidación de nuestras instituciones. Esto nos plantea el problema y la necesidad de profundizar posteriormente en el tema de la confianza comunitaria.

3.3. La economía mexicana⁶⁴

La economía es un aspecto determinante tanto en la vida de las naciones como en la vida de las personas. La economía es por un lado una ciencia social y al mismo tiempo una disciplina que en sus interpretaciones pretende ser exacta y que maneja un lenguaje que se presta a una mezcla de conceptos muy precisos y también muy ambiguos.

Uno de los conceptos fundamentales en la jerga económica es el de confianza. En términos generales este concepto no es sencillo de aterrizar como indicador económico porque la confianza depende de criterios subjetivos no fácilmente generalizables y condicionados a múltiples factores⁶⁵. Sin embargo, este concepto traducido a indicador es algo que tiene ya una enorme importancia a nivel internacional y que está empezando a adquirir mayor fuerza en México⁶⁶.

La confianza en economía o en la lógica de los mercados tiene que ver con la seguridad de que el dinero que se coloca en una institución no se vaya a perder y al mismo tiempo, con la ganancia que se puede lograr al producir la mayor tasa de rentabilidad posible. La relación que se da entre la seguridad y la ganancia implica un arbitraje.

a) El arbitraje

El arbitraje consiste en tomar decisiones en torno a la curva que se produce entre los niveles de seguridad y los niveles de rentabilidad. Una economía mientras más segura puede ofrecer menores niveles de rentabilidad; en cambio, una economía insegura puede ofrecer mayores niveles de rentabilidad. Por ejemplo, en Estados Unidos la tasa de interés bancaria que se paga al ahorrador es entre el 1 y 2% anual por parte de la reserva federal norteamericana, interés

⁶⁴ Datos obtenidos a través de una entrevista al Dr. Ignacio Román, profesor e investigador del ITESO.

⁶⁵ Robert H. Frank en su obra titulada *Microeconomía y conducta*. Mc. Graw Hill. Madrid, 2001, pp. 203-207, aborda el problema de la confianza en la economía en relación al compromiso y al engaño.

⁶⁶ El “índice nacional de confianza del consumidor” es el indicador que elabora el Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática (INEGI). Este indicador se elabora mediante una encuesta que se aplica con técnicas estadísticas e incluye cuatro preguntas. La primera y la tercera preguntas son de carácter retrospectivo en referencia al hogar; la segunda y la cuarta preguntas son prospectivas en referencia a la visión del país; estas últimas tienen respuestas subjetivas. Con este conjunto de preguntas se establece el índice. La frecuencia de este indicador se da a conocer regularmente y permite observar el avance o disminución de la confianza que la población tiene en la economía nacional.

muy bajo comparativamente con otros países; pero el ahorrador sabe que no va a perder su dinero y finalmente ese 1 o 2 % se le va a pagar. En el caso de los países latinoamericanos éstos se ven mucho más afectados por la inflación que los países desarrollados y si a esta situación se agrega la inestabilidad en los precios y en la moneda, hay lugar para una falta de confianza por parte de los inversionistas. Este tipo de problema genera un incremento enorme en las tasas de interés a nivel nacional, tanto para atraer capital internacional, como para evitar que se fugue el capital nacional. Por ello, los diversos países al tratar de atraer capital tienen que ofrecer niveles de ganancia muy elevados o bien, dar seguridad; en cualquier caso el arbitraje es difícil, ya que rentabilidad y seguridad se encuentran en relación inversa: a mayor seguridad habrá menor rentabilidad y a mayor rentabilidad menor seguridad. Alta rentabilidad es ofrecer tasas de interés muy elevadas con varios puntos por encima de la tasa de interés internacional. Dar seguridad es dar garantía de que la inversión, sea en dinero o empresa, no será expropiada. Confiar en el mercado no es por tanto confiar en un sujeto, sino en una relación social donde están implicados multiplicidad de individuos e instituciones.

b) Seguridad y rentabilidad

En cuanto a la seguridad internacional, el Banco Mundial maneja un fondo llamado de “garantía de inversiones”, que es una especie de aseguradora contra las expropiaciones. Si una empresa privada invierte en un país, el Banco Mundial asegura parte del valor de la empresa en caso de ser expropiada, de manera semejante que si le robaran a una persona su coche. Al mismo tiempo, el Banco Mundial confrontará al país que llevó a cabo la expropiación, le condicionará los créditos y terminará por poner la economía nacional del estado expropiador en una situación muy delicada. Esto es una forma de seguridad para el inversionista miembro de una organización así, y hace muy difícil que un país pueda expropiar los bienes del inversionista.

Existe también una calificación internacional que se llama riesgo/país que establecen los consultores internacionales privados. Estos analizan las expectativas en términos de inflación, déficit fiscal, salarios, crecimiento de la producción, distribución del ingreso, etc. Obtienen de ahí un conjunto de indicadores a partir de los cuales se establece un puntaje que determina el nivel de riesgo/país. Esta calificación de riesgo/país está substituyendo a las tasas

interbancarias que se usaban hace aproximadamente 10 años, como mecanismo de margen de castigo o de premio sobre el endeudamiento internacional.

Otra forma de medir la seguridad es mediante la perspectiva técnica o contable. Los puntos riesgo/país equivalen a una centésima de punto porcentual sobre la tasa de interés que ofrece el tesoro norteamericano. Por ejemplo, cuando el puntaje riesgo/país es de 300 puntos y la tasa de interés que ofrecen los bonos del tesoro norteamericano es del 1%, entonces a ese país no se le presta por menos del 4% en dólares. El trabajo de las consultoras consiste en aplicar una encuesta que incluye aspectos subjetivos, opiniones de la gente y aspectos objetivos, con indicadores económicos concretos. Esto determina el riesgo a asumir por los inversionistas y la confianza o desconfianza para colocar su dinero a tal o cual país o a tal o a cual empresa.

El mismo indicador de riesgo/país se llega a utilizar en las operaciones de la bolsa de valores para el uso de las empresas en particular. Cada día se esperan en la bolsa de valores los distintos resultados o reportes que provienen de las grandes empresas como Microsoft, General Motor, o el de alguna empresa fuerte en alimentos; son datos constantes que aparecen todos los días. Algunas empresas reportan resultados mensuales, trimestrales o expectativas de inversión, pero todo el tiempo es información que fluye. Los reportes de la relación riesgo-país dependen del calendario de cada consultora, las cuales determinan también si un país tiene o no el llamado grado de inversión. Cuando un país obtiene el grado de inversión entonces puede bajar sus tasas de interés, disminuir el costo de su deuda externa y tener mayor facilidad para captar inversión extranjera⁶⁷.

Otros factores también influyen para que haya confianza en los mercados internacionales: ver que la producción está creciendo, que la tasa de inflación es reducida, que se pueden contratar trabajadores con un salario bajo⁶⁸. La confianza también puede estar en relación a la estabilidad

⁶⁷ En octubre y noviembre de 1994 México estaba buscando obtener el grado de inversión: si lo obtenía, podía bajar la tasa de interés, y se pensaba que con eso pudiera evitar la crisis. No se dio el grado de inversión e inmediatamente eso fue uno de los factores que condicionaron la fuerte fuga de divisas. México está considerado dentro del grado de inversión en un nivel relativamente positivo. En septiembre 18 de 2003 (acorde al periódico Público) México pasó de la posición nueve al tercer lugar dentro del índice mundial de confianza de la inversión extranjera directa (IED) que elabora la empresa estadounidense A.T.

⁶⁸ También la fuerte tasa de desempleo puede reducir la confianza en la bolsa de valores, como se ha llegado a manifestar en los Estados Unidos. El desempleo es un mal indicador para los inversionistas, ya que si se reduce la

de la moneda, que es también una forma de relacionarse entre los seres humanos. Las personas pueden tener confianza en la moneda porque saben lo que con su dinero pueden comprar; cuando la inflación es excesiva la población puede tener dinero, pero no sabe qué tanto puede comprar porque los precios aumentan rápida y brutalmente⁶⁹. La estabilidad de la moneda nos refuerza también ese criterio de seguridad. Todo esto se maneja como indicadores de seguridad.

c) La especulación

Un factor importante que no es parte de la seguridad del capital pero sí de su rendimiento es la especulación, ésta es contraria a la certeza y determina en buena parte el funcionamiento de la economía. La especulación es comprar algo no por la utilidad que lo adquirido tenga en sí mismo, sino por la expectativa de que eso va a subir de precio y proporcionará una mayor ganancia, aunque no tengamos seguridad. El hecho es que la confianza no deja de estar relacionada con la seguridad y con la ganancia de aquello que se pone en juego (capital, salario, bienes, etc.), pero la ganancia no siempre está dentro de los márgenes de seguridad, sino también en una apuesta ausente de certeza.

d) La política

La confianza económica está entrelazada también con los ámbitos de la política. Que la gente piense que el Presidente no es una persona corrupta, genera confianza; esto permite mayor estabilidad económica. Influyen también el discurso y las acciones políticas en relación al ámbito económico⁷⁰. En los países donde hay muchos problemas sindicales o donde se prevé inestabilidad política, golpe de estado o levantamiento armado la desconfianza de los inversionistas aparece.

tasa de desempleo, entonces quiere decir que hay menos trabajadores y por lo tanto es necesario competir más por los salarios; por lo tanto habrá mayores salarios, y esto reduce la rentabilidad y en consecuencia los precios de las acciones en la bolsa.

⁶⁹ En 1987 en México se dio esta situación cuando la inflación llegó al 160%.

⁷⁰ Durante el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976) en México, muchos decían que el entonces presidente era comunista, cuando en realidad su gobierno en muchísimos aspectos era de derecha. Su política monetaria era claramente monetarista, muy lejos de lo que se decía: que echaba a andar la maquinilla del dinero. Sin embargo, sí había desconfianza hacia el gobierno por el tipo de discurso y acciones políticas que tomó, como quitarle el anonimato a las acciones en la bolsa de valores para que se pudiera conocer a ciencia cierta quien estaba especulando. Esto evidentemente al especulador no le dio confianza.

e) La confianza del capitalista

Si nos ubicamos en la lógica del capital, de los poseedores del dinero, tener confianza es lograr que el estado intervenga lo menos posible en la afectación negativa de su inversión; o bien, que el estado favorezca más la privatización. Cuando un empresario quiere invertir en un país con un gobierno demasiado débil que no tiene dinero para el desarrollo de infraestructura de carreteras, electricidad o agua, pierde mucho la confianza. Por un lado el empresario necesita que el estado le cobre lo menos posible, y por otro, necesita que el estado obtenga recursos para evitar la inestabilidad para llegar a un terreno en donde su inversión no se vaya a caer; esto da lugar al problema fiscal⁷¹.

f) La confianza del consumidor

En todas estas interacciones económicas aparece no sólo la confianza que puede ofrecer el estado o la confianza que puede tener el inversor, sea especulativo o productivo, sino también la confianza del consumidor. En la actual sociedad mexicana, lo consumidores activos de productos industriales equiparables a los consumidores de los países ricos no excede el 40% de la población, lo que significa que aproximadamente el 60% de la población no consume los productos tecnológicamente adecuados al tiempo que se esta viviendo. Sin embargo, los factores macroeconómicos no siempre concuerdan con una realidad más acotada.

Durante la liberalización económica de los años ochenta en México⁷² se constató que ese sector de la población con recursos económicamente bajos estaba mejor que hace 20 años, cuando todos los indicadores económico macros indicaban lo contrario. Esto se debía a que tiempo atrás las familias eran de 8 o 10 personas y sólo una de ellas trabajaba. Entre 1980 y 2000 el número de los miembros de la familia se redujo a 3 y 4 personas por familia, y se dio además la incorporación de la mujer y de niños al trabajo económicamente remunerado; al mismo tiempo, se produjo el mantenimiento de personas de mayor edad en actividades productivas y de

⁷¹ En el caso de México, si la propuesta empresarial es reducir el impuesto sobre la renta (ISR) y aumentar el impuesto al consumo (IVA) en el fondo se está optando más por la rentabilidad del capital que por la redistribución del mismo hacia el conjunto de la población.

⁷² Investigación de Luis Ignacio Román Morales titulada: *¿Qué es el ajuste estructural?: racionalidad e irracionalidad de las políticas económicas de libre mercado*. ITESO. Guadalajara, México, 1999. En esta investigación se comparó, según la edad de la gente, la situación económica del momento en que se aplicó la encuesta con la situación existente cuando inició la liberalización económica en los años ochenta (1982) o bien, con el momento en que las personas entrevistada comenzaron a trabajar dentro de esa misma etapa, aunque fuera posterior al inicio de la liberación económica.

obtención de ingreso. Esta nueva situación hace finalmente que aunque se caiga el nivel de ingreso o el poder de compra individual, eso no se traduzca necesariamente en una caída económica a nivel familiar. Por otra parte durante este mismo tiempo se pone de manifiesto que aunque a nivel macro sí se reduce el crecimiento de construcción de escuelas, clínicas y hospitales, no por ello se reduce el conjunto de servicios en número absoluto. Es decir, la gente que tenía escuela sigue teniendo ese acceso a ella, situación que no da una imagen de deterioro, en todo caso da una imagen de que la mejoría está siendo más lenta. Esto da lugar a que aparezca una idea de confianza en el futuro aún en la gente que vive en una situación económicamente precaria. Aquí la connotación de la confianza tiene un sentido comunitario, pero que se traduce también a nivel individual.

Si ganancia es, en un sentido estrictamente monetario, lo que se obtiene de una inversión, se circunscribe a la lógica del capital. Pero ganancia también se puede entender no en términos de dinero, sino en términos del producto que directamente se obtiene con un ingreso, independientemente de que sea menor. Las personas pueden tener un ingreso decreciente, pero si con ese ingreso pueden comprar algún producto que no podían comprar antes, eso les parece beneficioso. Esto no quita que, por ejemplo, la inflación en servicios de salud pueda ser más alta que en aparatos electrodomésticos; esto hace más fácil para la población comprar una televisión que comprar medicinas.

El dinero ha sido en nuestras vidas una fuente constante de tensiones y disgustos; hasta la fecha no hemos podido llegar a relacionarnos con tranquilidad con este medio de intercambio. De pequeños nos hicieron pensar que el dinero era algo sucio, capaz de corromper el corazón del hombre. En parte seguimos creyendo eso, aunque ya no en términos generales, sino al observar la insensibilidad ante las carencias de otros seres humanos que se manifiesta en aquél que está excedido en riqueza.

Por otra parte, la ausencia de dinero puede con mayor facilidad llegar a destruir la vida del pobre, sobre todo en una sociedad urbana como la que vivimos, donde las redes de apoyo y de solidaridad no se dan tan fácilmente como en otro tipo de comunidades y sociedades llamadas culturalmente “menos avanzadas”.

Los extremos como tal no resultan sanos, distorsionan enormemente la realidad. Las reglas del dinero las establecen los que tienen el dinero, en una lógica de crecimiento muchas veces deshumanizante, y las reglas de la pobreza, los que la sufren, en una lógica de sobrevivencia. Ambas situaciones no están muy alejadas de la violencia.

Esa lucha no nos es ajena, la experimentamos en nuestros excesos y en nuestras carencias económicas, aunque no sean muchas. Sabemos que nuestra confianza no puede estar en el dinero; a fin de cuentas es tan solo un medio que da tranquilidad para vivir, La confianza que da el dinero resulta un engaño, nuestra verdadera confianza recae en las personas que nos ayudan y nos aconsejan para hacer frente a las situaciones económicas que inevitablemente tenemos que enfrentar.

Síntesis y problematización 5: El mundo social de la confianza en el mundo de la economía

En la economía, la confianza es un indicador que tiene por objeto asegurar el capital y disminuir el riesgo, sin hacer a un lado su rentabilidad. Este indicador no es puramente matemático, incluye aspectos subjetivos y aspectos objetivos. Esto da lugar a que la confianza en el mercado sea suprapersonal, ya que no gravita en un sujeto, sino en una relación social donde se implican multiplicidad de individuos e instituciones.

La confianza en el mundo de la economía tiene que ver con la seguridad del capital, pero esa seguridad no es ajena al riesgo que implica su rentabilidad. Seguridad y rentabilidad tienen una relación inversa: a mayor seguridad menor riesgo, a mayor riesgo menor seguridad. Esta relación de riesgo y seguridad se experimenta desde el nivel particular, en la persona que invierte sus ahorros en el banco, hasta el nivel macro, en el inversionista que coloca su dinero en otro país. Lo que varía en cada nivel es el grado de complejidad para calcular la relación riesgo/seguridad.

La especulación es el extremo opuesto a la seguridad. Si bien ambas buscan el rendimiento lo hacen con una diferencia notoria en relación al riesgo. La ganancia especulativa es básicamente una apuesta ausente de seguridad.

Por otra parte, la confianza del consumidor no se reduce a los indicadores macroeconómicos. La gente puede vivir con un bajo nivel de ingreso que no se traduce necesariamente en una caída económica a nivel familiar, a causa de que son más los integrantes de la familia quienes trabajan⁷³. La confianza en la economía adquiere para los consumidores con escasos recursos individuales una base comunitaria. Esta situación abre la posibilidad de que las familias con escasos recursos puedan adquirir lo que antes no podían comprar y genera en ellos una confianza en el futuro.

Aunque la confianza del consumidor no es totalmente independiente de los factores de riesgo, seguridad y especulación que afectan la macroeconomía, la confianza interpersonal sigue estando presente, lo que hace posible el apoyo comunitario. En cambio, la confianza que se le atribuye a la lógica del mercado y que no es más que búsqueda de seguridad y crecimiento del capital, antepone sus intereses productivos a los intereses de la mayoría de las personas.

La confianza se devalúa cuando la lógica del mercado habla de una confianza que se vuelve distante de las personas. La economía presenta un conjunto de reglas de juego que no acaban de convencer a una gran mayoría de la población mundial en general y de México en lo particular, pues las naciones se han visto obligadas a seguir un juego del que no han salido beneficiadas⁷⁴.

El problema está en si se puede confiar en un sistema que está más en función del crecimiento del capital que del crecimiento de las personas en su conjunto, con el agravante de que no hay en la actualidad otra alternativa que el sistema económico neoliberal vigente. Al no poderse

⁷³ Si antes trabajaba sólo el jefe de familia y hasta una determinada edad, en la actualidad se ve en la necesidad de prolongar sus años de actividad laboral. También, los otros miembros de la familia se ven en la necesidad de integrarse al mundo del trabajo, debido a la insuficiencia del salario del jefe de familia. Esto genera en el ámbito familiar un mayor ingreso, aunque los sueldos en términos macroeconómicos hayan caído.

⁷⁴ En junio del 2004, la ONU puso el caso de México como un claro ejemplo de fracaso de las políticas neoliberales.

salir de este juego, el problema se centra en cómo las personas se pueden confiar a esa realidad económica. No parece que el camino sea el apegarse indiscriminadamente a las reglas del juego, sino en asumir las reglas del juego con nuevas actitudes que eventualmente los lleven a encontrar otras alternativas o bien a modificar el sistema.

La confianza en el actual sistema económico fácilmente cae en parcialidades, donde se hace necesario el acallar ciertos sentimientos y razones dando cauce a otros que terminan por generar miopía o bien, pervertir la confianza. La confianza en el actual sistema económico se presenta como una confianza que fácilmente desarraiga a la persona de aspectos valiosos de su interioridad y lo conduce a una insensibilidad de la que no fácilmente llega a reconocer. Esto da lugar a que las personas que se vean afectadas negativamente por este juego sean visualizadas, por los que se han logrado beneficiar, como parte de una masa anónima y distante. El sistema económico actual tiene con grave descaro a condicionar y controlar más todos los ámbitos de la vida social, y crea una fuerte deshumanización⁷⁵.

En el juego del sistema económico vuelve a aparecer la relación de la confianza con el riesgo y la seguridad, pero francamente desplazada de las personas. La seguridad no es en ningún caso la confianza, sino aquello a lo que se orienta; el riesgo no es tampoco la confianza, sino situación propia del punto de partida de todo acto de confiar. En el riesgo y la seguridad se inserta nuestra confianza. Hasta aquí existe un paralelismo entre la confianza en el capital y en las personas, en tanto hacer crecer el capital implica asumir riesgos, y donde el acrecentamiento del capital produce una seguridad económica.

La lógica que presenta la confianza en el capital nos plantea el problema de la disminución de la dimensión personal de la confianza por un sistema suprapersonal. En dicho sistema la persona concreta parece no tener nada que decir y sólo le queda la tarea de plegarse “confiadamente” a su funcionamiento. Pero ¿podemos acaso confiarnos a un sistema suprapersonal disminuyendo e ignorando el bien de las mayorías? La confianza en economía plantea una nueva tarea, la de clarificar los riesgos y las seguridades que tienen que ver con

⁷⁵ Durante la cumbre de Davos el tema central fue la confianza, pero una confianza entendida como el aseguramiento del capital por eso se consideraba el problema de cómo disminuir el poder de los Estados sobre los movimientos del capital internacional, lo que haría posible el crecimiento de confianza de los inversionistas.

una confianza auténtica y humanizadora, y, por otra parte, la de analizar si es posible reducir esa confianza a un determinado sistema tal y como lo plantean Francis Fukuyama⁷⁶ o Niklas Luhmann⁷⁷.

3.4. Los medios de comunicación social

Los medios de comunicación se presentan para una gran parte de las personas una fuente creíble y confiable, como algo inherente a nuestra cultura. Hay, en general, una enorme necesidad de creer en los medios de comunicación y aunque las personas que se acercan a los medios lo hacen con distinto grado de criticidad, en última instancia esa proclividad a creer se mantiene.

Hay un género en el periodismo que está a medio camino entre la realidad y la ficción. Incluso, hay relatos que son estrictamente ficción: los escritores los inventan y los periódicos los presentan como si fueran reales, y, aunque no lo son, tienen mucha aceptación. Tienen que ver con historias de brujas, de panteones, de ánimas en pena. Hay también otras secciones en los periódicos que son para no ser creídas, por ejemplo, los horóscopos. Uno pensaría que la gente que lee esos diarios o esas páginas termina por creer lo que los diarios dicen, pero resulta que no es así. Los lectores parecen tener suficientemente claro en su cabeza que son secciones para no ser creídas o para ser creídas de otra forma: una lectura que nos hace pensar en oráculos que hay que descifrar y darles sentido. Aquí lo interesante es cómo se relaciona un lector con ese tipo de páginas o secciones. La mayoría de la veces el lector se ríe de eso y aborda dichas secciones con una intención lúdica.

Pero donde no se puede equivocar el periodista que escribe en los diarios es en poner exactamente los datos reales: el número de víctimas, el lugar donde fue el accidente, el momento en que aconteció. En todo eso no se puede equivocar, porque es una información necesaria y la gente se acerca a este tipo de notas con ganas de informarse y de pensar que es

⁷⁶ Fukuyama, Francis. *La Confianza*. Liberdúplex. Barcelona, 1988.

⁷⁷ Luhmann, Niklas. *Teoría de los Sistemas Sociales*. Universidad Iberoamericana. México, 1998.

cierto lo que se le está diciendo. Hay, por tanto, acercamientos diferentes a las distintas secciones de un mismo periódico; esto hace de la credibilidad algo muy complejo.

a) La nota roja

El interés por la nota roja y su aceptación en gran parte se da porque se parece a lo que nos puede pasar: la gente en las ciudades tiene miedo a los asaltos, asesinatos, accidentes, y ese miedo la lleva a querer informarse, a saber qué cosa se vive en la ciudad, cómo pasa, por qué sucede. Hay toda una cultura del accidente que no necesariamente es una cultura de prevención, como la quisieran unos; es una cultura del accidente, y es mucho mayor que la cultura de la salud o que la cultura de la alimentación.

En este tipo de notas, como muchas otras, muy pocas veces el lector se da cuenta cuando hay un error en el periódico, a menos de que disponga de otro tipo de información, por ejemplo la televisión o el radio. Entonces tiene la posibilidad de confrontar la información.

b) Los deportes

En el ámbito del periodismo deportivo entra otro tipo de ingredientes, que ya no son los más simples. Casi todas las personas que leen una crónica deportiva ya vieron el partido en la televisión. El lector busca en el periódico algo diferente de lo que se narró en la televisión. El narrador de la televisión podrá o no ser del agrado del lector, ahí se da la posibilidad de una ruptura de la confianza. Entonces las cosas se complican, porque la confianza que se le tiene al narrador tiene que ver con sus preferencias, con sus filias y sus fobias y muy probablemente con ciertas necesidades empresariales de creación de estrellas.

En el periódico, a diferencia de la televisión, el lector busca otra narración desde otro punto de vista; ahí la confianza se torna más volátil. La confianza tiene mucho que ver con una especie de pacto, de acuerdo inicial entre las expectativas del lector y las intenciones de los reporteros que escriben. Hay narradores que nos caen bien aun cuando en principio están a favor de otro equipo; nos dicen cosas inteligentes o cosas que nos hacen pensar. Ahí la confianza tiene mucho más que ver con la capacidad de hacernos ver, con la capacidad de comunicarse con nosotros. Tiene que ver con un acuerdo en el que no necesariamente le vamos al mismo

equipo, sino con la manera de tratar a los equipos. Aquí el interlocutor no es el espectador, que está en medio de la pasión del partido. Es la ventaja que el periodismo escrito tiene sobre el periodismo momentáneo de la televisión o el radio.

c) La ideología

En otras secciones se añade la ideología, donde se implica no sólo la creencia básica y la simpatía, sino también una parte mucho más racionalizada. Por ejemplo, el caso del subcomandante Marcos en Chiapas desde la lupa de la Jornada, en el pleito que se dio entre Marcos y Garzón, el juez español. Al principio, La Jornada recibió una carta de Marcos; en ella se tipificaba a España, a toda ella, por lo que estaba fuera de lugar. La Jornada puso la noticia en primera plana y en páginas interiores el comunicado íntegro, como acostumbraba. Ahí Marcos hacía comentarios en todas direcciones: a los españoles, a la monarquía y se ponía del lado del ETA. Es entonces cuando el juez Garzón respondió. Los que dirigen la Jornada, comienzan a ver la cantidad de respuestas y críticas a Marcos: aparecen comentarios de Carlos Monsiváis, críticas de los lectores acerca de porqué dar tanta importancia a todo lo que diga Marcos, de igual manera, sin discernimiento. Esos momentos ponen en evidencia la necesidad de ajustar continuamente el acuerdo con los lectores. Pero el acuerdo tiene que ver no sólo con la ideología, sino también con aspectos morales o estéticos, con el buen o mal gusto de publicar una cosa.

Hay personas que se molestan mucho con lo que se publica en un determinado periódico y llegan a decir que ya no quieren volver a leer ese periódico, pero lo siguen leyendo. Cuando preguntamos porqué lo siguen leyendo, las respuestas tienen que ver con el rechazo dirigido a algunos periodistas o secciones del periódico, pero no al conjunto, donde encuentran artículos de su interés o periodistas más acordes a lo que los lectores creen o piensan.

Los lectores que están metidos en preferencias ideológicas, políticas o partidistas, tienden a leer el periódico como si fueran jefes de comunicación social. Este tipo de lector, embebido en un compromiso social, cambia su forma de análisis: es un militante que basado en una ideología explícita ya no hace un análisis espontáneo.

Hace veinte años, los periódicos de Guadalajara tenían una postura claramente ideológica. Ahora, de esos quedan muy pocos. Los lectores han cambiado: el lector común no es militante de los partidos, ni tiene porqué optar por una visión ideológica o partidista. La creencia, la confianza en el periódico, depende menos de la ideología que antes, pero esto no quiere decir que la confianza en el periódico deje de depender de alguna forma de pensar.

d) El capital

Los periódicos tienen una relación muy fuerte con el capital, pero la confianza del lector normalmente no toma en cuenta esta relación. Hay muchísimos periódicos que mueven sus notas y sus editoriales a partir de intereses empresariales, y casi nadie se da cuenta. Los héroes del momento en México son Emilio Azcárraga Jean y Carlos Slim, los grandes empresarios. Inclusive cuando los grandes empresarios venden un banco, como es el caso de Banamex y es una venta muy cuestionada, los periódicos prácticamente no publican nada al respecto; se dio una serie de juegos muy sucios en los que nadie dijo nada, así se evitó que se afectara la confianza de los lectores en los periódicos, y también en los bancos. Esto es parte de un acuerdo social en el que los periódicos muchas veces firman como garantes de las actuaciones empresariales. Hay gente que es incuestionable y pasa, y cuando eventualmente llega un mejor momento, entonces dicen lo que anteriormente callaron y porqué los medios de comunicación no lo publicaron, aunque esto ya sea un hecho pasado.

Un periódico más crítico sería más rentable en muchos sentidos. Siempre y cuando no llegue a extremos, la publicidad oficial fluye mucho mejor que si es un periódico comprado, porque se compra una sola vez, y después se desecha. Desde el punto de vista de la publicidad oficial, resulta más conveniente ser un periódico crítico que un periódico comprado. Se vende más y le solicitan mayor publicidad oficial.

En la revista Proceso se publicó un número en el que la portada arremetía contra Carlos Slim con respecto a la privatización del centro de la ciudad y en la contraportada aparecía la publicidad de su empresa: Telmex. Esta situación es muy rara, porque se trata de una empresa privada. Telmex se anuncia porque su objetivo publicitario está en todas partes, igual entre los lectores de Proceso que entre otros.

e) El gobierno

En cambio las instituciones oficiales como Pemex y la SEP se anuncian porque se tienen que anunciar, y si lo hacen en esos medios, es con la esperanza de que los mismos medios no los critiquen tanto. El problema es estrictamente publicitario y así se justifica desde el punto de vista de la lógica del poder y desde el punto de vista de los servicios que el mismo poder ofrece. Se justifica que esté en distintos medios, pero no por ello tiene que estar en todos.

Por el lado de los acuerdos, la política es un juego más sofisticado, que ya no es como era hace algunos años. Aquí la confianza muestra más su fragilidad, porque es muy difícil que alguien que no está de acuerdo con el medio, en sus supuestos políticos o sociales, acepte que alguien es “bueno” a pesar de todo. En el ámbito del deporte esto sí es más viable, uno puede decir: éste le va a tal equipo, con el que uno no está de acuerdo y sin embargo el punto de vista del otro resulta aceptable. En el ámbito de lo político no hemos llegado a eso.

No hay todavía la apertura de parte del público, en términos generales, para que ante los artículos de opinión el lector reflexione más allá de sus filias y fobias, que pueda pensar más allá de sus molestias o desacuerdos. Si leyéramos así los artículos de opinión, sería diferente, pero todavía falta en la sociedad mexicana un buen recorrido para llegar a ese punto.

La persona que escribe un artículo de opinión tiene el derecho de decir lo que sea sin ninguna restricción; con la única condición de que haga las cosas bien hechas, en el sentido de que diga porqué piensa lo que piensa, para que el lector pueda pensar lo que quiera pensar. En el fondo es mucho más interesante leer a alguien que piensa en contra que leer alguien que piensa como uno piensa. Pero esto parece todavía muy lejano.

Cuando se da esa discrepancia se pierde la confianza en un periódico, por lo que dice uno de sus articulistas, o se pierde la confianza en un articulista porque pensó diferente de lo que uno piensa. La confianza en los medios en el ámbito político es algo muy complicado y es el tema más frágil de todas las secciones del periódico. Por otra parte, nuestra realidad política todavía no supera en muchos sentidos la dicotomía de los “buenos” y los “malos”.

Los periódicos actuales son más abiertos de lo que eran hace quince años. Ahora se puede ver con mayor claridad esto: uno puede diferir de alguna parte o contenido del periódico, pero lo seguimos comprando porque nos genera una confianza básica. La misma idea de la discrepancia nos lanza, nos invita a leer aun aquél con el que no estamos de acuerdo. Pero en este último punto todavía tenemos mucho camino por recorrer. Esto no impide que ahora los periódicos ya no sean monolíticos, como se pretendía que fueran. En la actualidad es más fácil confiar en un periódico abierto que en un periódico monolítico.

f) El financiamiento

En la actualidad, el capitalista que financia el periódico tiene que aceptar espacios de crítica, de contraposición, para lograr un beneficio económico. Es decir, el capitalista tiende a no pagar el periódico sino a que le paguen por el periódico. El objetivo de quienes son propietarios de un medio de comunicación es sacarle dinero al medio y no sólo utilizar el medio para tener un cierto poder, que también es real. Podemos todavía hoy hablar de dos tipos de periódicos, los que son fundados con la intención de negocio y de poder al mismo tiempo, y los que son fundados con la intención de hacer un contrapeso político o de poder directo, aunque no sea negocio. En México existen todavía los dos, pero la tendencia es que el primero sea el que quede.

Un periódico vive de la publicidad, no vive directamente de las ventas de ejemplares; aunque para poder vender publicidad, la condición de posibilidad es que circule bien. Si el anunciante sabe que un periódico circula bastante bien y puede llegar al público al que él quiere llegar, entonces compra espacios de publicidad.

g) Libertad de expresión

Se puede hablar de tres momentos últimos de la libertad de expresión en México entre los medios de comunicación y el gobierno. Uno es el que se da en los años setenta, y que aún no está superado por completo. Hay lugares en donde el Estado mantiene los periódicos y todavía marca línea. Por el año 86 comienza otra forma de relación entre el medio y el Estado, como son los casos del *Excelsior*, *Proceso*, *La Jornada* o *El Norte de Monterrey*. Este modo de

relación depende mucho del contexto sociocultural. En el caso de Guadalajara, el periódico *Siglo XXI* que nació en 1991 contrastaba con la prensa local, la cual estaba muy controlada por el gobierno. Con ese periódico comienza en Guadalajara un movimiento que hace que los otros periódicos también abran los ojos ante una realidad a la cual no estaban acostumbrados. *Siglo XXI* se ganó un premio nacional de periodismo a los 5 o 6 meses de haber nacido, por el simple hecho de tomar en cuenta a los ciudadanos, cuando ocurrieron las explosiones del 22 de abril de 1992. El día mismo de la explosión, *Siglo XXI* tenía en su portada una nota secundaria en donde señalaba la alarma que existía entre los vecinos de la zona donde se habían dado las explosiones. A partir de ese momento la confianza en el periódico se disparó. Mucha gente de Guadalajara empezó a ver que había una postura fundamental y diferente en *Siglo XXI*, y que esta postura era mucho más digna de confianza que las otras. Esta postura consistía en que *Siglo XXI*, se proponía ver hacia la sociedad, ver hacia los intereses del lector más que a los intereses del poder.

Desde entonces en Guadalajara, la nota periodística comenzó más claramente a depender de a cuánta gente afecta la información y de a quién le importa dicha información. Esas son las preguntas que un periodista ahora se hace con mucho más frecuencia que esas otras preguntas de a quién toco con este asunto, a quién lastimo en el poder. Ese fue un gran cambio en la confianza del lector.

Poner los intereses de la sociedad por encima de los intereses de los poderosos no fue un invento del periódico *Siglo XXI*, ni siquiera un invento que se origina en la ciudad de México. *El Norte de Monterrey* lo había hecho desde mucho tiempo antes, y fue la clave del éxito en esta capital de noroeste. Pero luego la mayoría de los periódicos lo comenzaron a hacer. A *Siglo XXI*, la sociedad de Guadalajara le perdonó muchísimos errores, porque logró instaurar la convicción de que el periódico estaría ante todo a la defensa, y no sólo a la defensa, sino al servicio de la sociedad. No del periódico frente al gobierno, o frente a Pemex, inclusive no frente al gran capital, sino de la sociedad civil frente al gobierno. Los otros grandes periódicos de la ciudad estaban pasmados, luego despertaron y cambiaron las cosas. Ahora el periódico, en términos generales, tiene que estar al servicio de la sociedad, dirigido a sus lectores, escrito para lectores. Tiene que ser un periódico claro, que da contextos, que toma en cuenta al lector

común y corriente que no es experto en nada. Eso en aquellos tiempos significó un gran cambio de la confianza en los medios escritos. Ahora es una exigencia básica para cualquier periódico que quiera estar en competencia. Se trata de apoyar a la sociedad, de no darle la espalda, de no apoyar a ningún otro poder. Y también de tomar en cuenta a la sociedad, a sus lectores, en términos de un periodismo riguroso, de un periodismo cómplice del lector en el sentido de que ese lector no tiene que ser experto en nada; hay una cierta complicidad en eso. El hecho de que se haga una edición cuidada para que los lectores la entiendan y les resulte atractiva, es un generador de confianza.

Cuando un periódico tiene una clara postura ideológica o está siempre del lado de los empresarios, la gente comienza a pensar que dicho periódico no es capaz de cumplir con su compromiso o, al menos, falta a su compromiso básico de servicio a la sociedad. Se da ahí un gran obstáculo en la libertad de expresión: la relación del periódico con sus propios anunciantes, como es el caso de los periódicos que tienen un enorme compromiso con el empresariado.

h) Los propietarios de los medios de comunicación frente a sus propios medios.

Los propietarios de los medios de comunicación son muy poderosos, y no es extraño que la mayoría de la gente piense que los medios de comunicación se ponen al servicio de sus propietarios y manipulen la opinión pública, pero muchas veces esto se llega a hacer sin que se lastime la confianza de los lectores, tal es el caso de Berlusconi en Italia.

También es cierto que un ingrediente de la confianza en un periódico es la imagen de los propietarios. Aquél que aunque sea muy poderoso, no alardea de su poder, ayuda a mucha gente, es un mecenas artístico y es muy fiel a sus amigos, es una personalidad que genera confianza en el lector en una ciudad chica o medianamente grande. En las ciudades grandes, donde es más posible el anonimato, la generación de confianza hacia un medio está en relación con las acciones altruistas que se realizan en beneficio de sectores de la población con fuertes carencias materiales o físicas.

i) La amistad

Además de la línea de la confianza del lector con el medio, está la línea de la que el periodista le tiene a su fuente, y que es fundamental. Ésta tiene que ver mucho con los amigos y es también la forma en la que los propietarios presentan su punto de vista en los medios de comunicación, por la vía de la amistad, de la fidelidad, de la lealtad, o al menos por la vía de la semejanza o de la apariencia de la amistad y del compromiso que puede resultar de esta forma de relación.

El periodista tiene que confiar, porque no le queda de otra, y tiene que confiar en una u otra persona. El problema no es confiar o no confiar, sino en quien confiar. De cualquier manera termina confiando en alguien. Los juegos de generación de confianza en el periodismo son muy variados: a veces por una comida y otras por una llamada telefónica. Inclusive la sobreexplotación del término “amigo” llega al grado de lo exagerado cuando le dicen amigo a quien acaba de conocer. La vía de la amistad es la vía de la confianza, ya que la amistad establece relaciones inquebrantables.

La noción de amistad tiene como elemento fundamental el interés mutuo. Es una relación de confianza que tiene una finalidad: el interés por el beneficio, que no puede ser unilateral, sino mutuo entre el periodista y la fuente. Pero también entre las instituciones dedicadas a la comunicación se da un apoyo que pasa por la vía de la amistad. Un periodista que se ve agredido y que tiene amigos en otro medio de comunicación puede dar lugar a una relación institucional en torno a ese conflicto⁷⁸. Este tipo de relaciones amistosas da lugar a una buena dosis de apoyo acrítico entre los medios y conduce a distorsionar los datos favoreciendo una determinada postura. Es una verdad basada en la pura confianza: la verdad jurídica y legal se diluyen y quedan en segundo término.

En México muchas de las cosas que se llevan a cabo en el periodismo implican la amistad y la confianza. Para el periodista es importante lograr la amistad del director, ya que también de eso depende el puesto de trabajo al que se puede acceder. La capacidad profesional no es lo

⁷⁸ Por ejemplo, el caso de la toma del canal 40 en México, D.F. en diciembre de 2002, donde Ciro Gómez Leyva quien trabaja en canal 40 y en Milenio, da lugar a que el periódico apoye a Javier Moreno Valle, propietario del canal 40.

prioritario. La amistad es una manera de estar en un mundo muy inseguro, y en donde el estar juntos facilita la ayuda y la sobrevivencia.

Los medios de comunicación nos resultan de entrada poco confiables y, al mismo tiempo, indispensables para estar ubicados en la sociedad y el mundo en el que vivimos. Nos informan de lo que necesitamos saber, de lo que a veces no queremos saber y hasta de lo que no necesitamos saber. Esto nos permite actuar en torno a lo que nos afecta y a opinar en torno a lo que no tenemos poder de decisión. Pero esto implica poner en juego nuestro esfuerzo crítico, analizar los datos, profundizar en la información, triangularla para poder formarnos un juicio. Este proceso se ha vuelto una actividad cotidiana ante la mayoría de la información que nos ofrece especialmente la televisión y el periódico. De estos dos medios, la palabra impresa nos resulta más accesible y práctica para realizar nuestra reflexión crítica, para volver sobre ella y para relacionarla con más calma, con lo que ya sabemos y con lo que hemos experimentado.

La verdad de los datos se torna en condición indispensable para confiar en la información. El periódico en su conjunto o el programa noticioso no lo podemos asumir como confiable, sino como un medio más o menos serio que se apega a la verdad a partir de los segmentos que presenta. La verdad a la que nos referimos no es aquella que se confunde con decir las verdades a medias, en lo que fácilmente cae cualquier medio de comunicación por su preferencia ideológica, o condicionado por su sistema de financiamiento. Resulta importante de reconocer, asumir y lidiar los intereses que pueden estar de por medio en nuestra fuente de información y en nosotros mismos.

Síntesis y problematización 6: El mundo de la confianza en los medios de comunicación social

Nuestra sociedad tiene necesidad de estar informada. De ahí la necesidad de creer de manera suficiente en algún medio de comunicación. Lo que aparece en los periódicos, como en otros muchos medios de comunicación, es un conjunto de secciones que no necesariamente se refieren a datos que tienen que ser creídos por el público, pero invariablemente en su conjunto

los medios de comunicación tienen que presentar información apegada a la realidad. Ahí es donde los medios se juegan su credibilidad.

La credibilidad se vincula a los acontecimientos que son de especial importancia para el lector, no sólo para informarse sino también para profundizar en lo acontecido, para reflexionar o prepararse ante lo que pueda acontecer. El lector puede comparar, y de hecho lo hace cotidianamente, los datos de distintas fuentes de información, como el radio o la televisión, y así se forma un juicio con respecto a la credibilidad de un determinado medio.

El periódico nunca llega a satisfacer en todas sus secciones a todos sus lectores, sino que va presentando partes a la que los distintos lectores se vinculan y en las que llegan a confiar. La credibilidad del medio de comunicación surge de los valores, creencias e ideologías del lector. Son las preferencias y la posición ideológica personal del lector lo que llega a cambiar la manera de leer el periódico y de hacer su análisis.

La credibilidad de un medio de comunicación tiene que ver no sólo con la moral y la estética, sino principalmente con la ideología que presenta en sus publicaciones. Ligado a la ideología está el capital que lo hace posible y estos dos factores juegan un papel determinante, aunque no tan evidente para el lector. Esto se da en el modo de seleccionar las noticias y de intencionar su contenido, informaciones y editoriales, hacia ciertos intereses empresariales al no proporcionar información que contravenga esos intereses, evitando dar motivo de desconfianza.

En la actualidad son cada vez menos los medios de comunicación monolíticos en sus opiniones y orientaciones, sin que por ello se desvanezca su orientación ideológica. El modo de presentar la información es ahora más cuidadoso, más abierto y más crítico, para ser también más rentable.

Negocio y poder son los dos aspectos que hacen posible el periódico y que en el fondo constituyen su ideología. Ambos aspectos influyen en su crecimiento: se vende publicidad si el periódico tiene buena circulación; si tiene buena circulación influye más en la población, lo que le da más poder.

La credibilidad tiene que ver también con la capacidad de los medios para comunicarse con el lector y hacerle ver nuevos puntos de vista. A un lector con una ideología muy fuerte o militancia política le resulta muy difícil aceptar que el periódico es bueno en su conjunto y al darse la discrepancia se pierde la confianza.

La postura de los periódicos ante su público es también fundamental para la credibilidad; ahora tienden a ser más cuidadosos y a no lastimar la confianza de sus lectores. Logran confianza cuando se proponen ver hacia los intereses del lector más que a los del poder, cuando se sitúan no sólo a la defensa sino al servicio de la sociedad, y hacen fuerte a la sociedad civil frente a cualquier otro poder.

La credibilidad del trabajo de un periodista está vinculada no solamente al lector sino también a sus fuentes. Para que el periodista confíe en su fuente y viceversa, es necesario crear confianza mediante la amistad; los juegos de generación de amistad son muy variados, pero en su conjunto tienden a establecer la amistad como una relación inquebrantable en la que no se puede dañar al otro.

La amistad no sólo se procura y abarca la fuente; también incluye a los periodistas entre sí, con sus jefes, o con los representantes de otros poderes. Esta amistad fácilmente puede derivar en “amiguismo”, cuando tiene como elemento exclusivo el interés y beneficio mutuo fuera de actitudes solidarias. El amiguismo genera un apoyo que no siempre va acompañado de una actitud sanamente crítica, lo que llega a provocar que la verdad, especialmente la jurídica y la legal, se diluya o quede en segundo término. Esto no quita que la amistad dé confianza ante un mundo muy inseguro donde el estar juntos facilita la tarea.

La confianza en los medios de comunicación, a diferencia de la confianza en economía, requiere cada vez más el considerar al conjunto de personas con las que se vincula. Esta consideración tiene que ver con el modo en como los medios de comunicación presentan lo que producen ante un público, siempre enmarcado en unas formas de pensar y de ver la vida. Los

medios de comunicación intentan “actuar” de un modo flexible y funcional para ganar la confianza del público.

La confianza funcional de los medios de comunicación pone en relación dos elementos básicos: la credibilidad y la ideología. La credibilidad se funda en elementos que al público en general le parecen verdaderos, de acuerdo a sus modos de entender la vida, pero cuya verdad está por venir. La credibilidad no se puede dar el lujo de presentar datos que no estén apegados a la realidad, cuando esto sucede es considerado un error por los mismos medios de comunicación. La verdad que presentan los medios, sin pretender dejar a un lado los datos, encierra otros contenidos que no son tan evidentes, como son el orden y el sentido que se le dan a los mismos datos. Este orden y orientación es lo que los nos vincula con la ideología del medio.

La ideología se presenta como un instrumento por el cual la voluntad política de quien la ejerce, conscientemente intenta moldear la tradición social para sus propios fines. Con ello, la confianza funcional de los medios no es algo que meramente se acopla a un público, sino que también se orienta a ciertos intereses ajenos al público. La finalidad para con el público es presentar datos creíbles que hagan confiable el medio. Para el medio de comunicación en sí mismo, la finalidad se presenta doble: la obvia, hacer del medio un negocio; la no tan obvia, acrecentar un poder que consiste en dar poder ante la sociedad, a quienes ellos consideren conveniente.

La verdad en los medios de comunicación no deja de ser manipulada por una ideología, ni parece que en el corto plazo pueda dejar de serlo. Por otra parte, el estar informado es una necesidad social en donde la credibilidad es algo básico para que las personas se puedan mover en la trama de las interrelaciones sociales.

La confianza personal ante los medios de comunicación social pone en juego nuestros sentimientos, los cuales no son ajenos a las deformaciones de nuestros modos de pensar. Esta situación plantea dos cuestionamientos que serán tratados posteriormente y que es preciso dejar señalados: el primero tiene que ver con cómo reconocer las trampas que nuestra propia

inteligencia nos presenta y nos impiden saber confiar o confiar mejor. Y el segundo con qué es lo que puede corregir nuestros modos de pensar para hacer posible una sana confianza.

3.5. Religión y confianza: caso de don Samuel Ruiz, Obispo emérito de san Cristóbal de las Casas⁷⁹

Un dominico llamado Jean Marie Rene Tillard, que fue miembro del Secretariado de la Unión de los Cristianos, en una de sus obras titulada: la Iglesia de Iglesias, hace un análisis de la fundación de la iglesia sobre la roca de los apóstoles. “Tu eres Pedro, *Petrus*, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia”. ¿Pedro es verdaderamente Pedro, Piedra sobre la que el llamado Jesús de Nazareth edifica la iglesia cuando queda totalmente caído y traicionado? Ese Pedro y esos apóstoles caídos y vueltos a levantar son la roca, porque manifiestan una debilidad y un surgimiento que merece confianza; en ellos se funda la iglesia. Para la iglesia viva en su orígenes, lo significativo de la presencia de Dios es que un sujeto que estaba caído vuelve a estar de pie, y unos sujetos que confiaban en él y estaban caídos, vuelven a estar de pie, y el que estaba caído vuelve a estar de pie porque en medio de las más espantosa oscuridad tuvo confianza en su Padre, y el resucitado caído y los resucitados caídos se pudieron levantar porque la confianza los puso en pie.

Los actuales obispos, los seguidores de los apóstoles, tanto en México como en el mundo entero, presentan una multiplicidad de facetas, no todas ellas concordantes. Es al aliento de vida de la iglesia lo que los puede mover, pero también los efectos corrosivos del racionalismo occidental que a lo largo de la historia, con base en los planteamientos de Aristóteles y después de santo Tomás, fue dejando a un lado el conocimiento a base de imágenes y de símbolos. La inmensa mayoría del pueblo mexicano no se basa propiamente en una racionalidad para creer en Dios o ser devoto de María de Guadalupe. Pero el pueblo siente, y aunque la gran mayoría

⁷⁹ Los datos que aquí aparecen están basados en entrevistas realizadas a don Samuel Ruiz entre marzo del 2001 y febrero de 2002. Otras obras que pueden ayuda a comprender la problemática de la iglesia en Chiapas son: Acuerdos del III Sínodo Diocesano. Diócesis de san Cristóbal de las Casas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Enero, 2002; Ruiz García, Samuel. *Mi trabajo pastoral*. Paulinas. México, 2000; Torner, Carlos. *Cómo me convirtieron los indígenas*. Sal Térrea. Bilbao, 2002.

no sabe argumentar teológicamente sus creencias, sí sabe lo que va y no va con ellos. Eso es, esa es la fe y la confianza religiosa de un pueblo.

Durante mucho tiempo, la fe en la iglesia se presentó como un conjunto de verdades proposicionales, que había que aprenderse y creer en ellas. Tener fe era entonces estar en lo correcto, era decir lo propio, no equivocarse. Estar en lo correcto, decir lo propio, no equivocarse, usar las palabras adecuadas conviviendo en sociedad, en acontecimientos próximos o lejanos, eso era tener confianza. Pero ¿confianza en quién? ¿En una serie de verdades proposicionales? ¿En personas concretas? ¿En ambos?

La experiencia nos dice que hay en nuestra vida un anhelo, una necesidad de seguridad y que no se satisface cabalmente en el momento en que cumplimos la ley. Las respuestas dadas por la autoridad eclesial ante las dudas del católico, en general, no parecen generar en él la seguridad necesaria, su autoconfianza. La confianza, necesariamente por ser lo que es, nos coloca en un proceso donde el trabajo personal hace posible el llegar a la plenitud de lo humano.

Don Samuel Ruiz García, Obispo emérito de la diócesis de san Cristóbal de las Casas, ha sido desde 1994 y sin pretenderlo, una figura importante para la vida de la iglesia y la vida nacional. Don Samuel fue interlocutor en las negociaciones que se realizaron entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno. Con todo y los conflictos que giran a su alrededor, don Samuel es una persona que se hizo confiable al mundo indígena chiapaneco que la autoridad eclesial le encomendó. Pero también su trabajo pastoral lo llevó a ser considerado como un personaje no confiable o no suficientemente confiable ante los poseedores de intereses económicos, el gobierno y la iglesia misma. Me interesa revisar en este apartado algunos aspectos de su vida eclesial, en los que don Samuel fue fincando su confianza, personal y comunitaria, y con los cuales fue generando también desconfianza entre grupos, sectores de la iglesia y de la sociedad.

Don Samuel recibió el encargo de estar al frente de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, llamada todavía en ese momento diócesis de Chiapas el 25 de enero de 1960. Su nombramiento como obispo le generó sorpresa y preocupación, porque no había estado jamás en una situación

densa de actividad pastoral, además de que no tenía claridad sobre lo que podía haber allá, y ni siquiera dónde se ubicaba Chiapas. Don Samuel asumió con obediencia un encargo que no sabía si sobrepasaba sus fuerzas y capacidades.

A su llegada a Chiapas, don Samuel se encuentra con una diócesis predominantemente indígena: 78% de una población de millón y medio de personas, en una zona muy aislada y con una extensión territorial mucho más grande que la actual, unos 72,000 kilómetros, sin vías de comunicación, con comunidades muy remotas y algunas de ellas sólo visitables por vía aérea, a caballo o a pie. Estos factores influyeron en don Samuel como una llamada de atención para mirar esta realidad concreta, para sentirse parte de una Iglesia que es enviada con un trabajo pastoral qué realizar, pero que no se limita al anuncio del evangelio y del reino, sino que también tiene que incidir en la transformación de la sociedad con un enfoque al servicio de la humanidad.

Poco antes del Concilio Vaticano II, don Samuel participa en una reunión con antropólogos en Barbados. En las reflexiones que ahí tienen lugar, se pone de manifiesto cómo la acción pastoral ha sido una depredación o un aplastamiento de las culturas.

a) La influencia del Concilio

Su trabajo pastoral se vio iluminado gracias al Concilio Vaticano II. Para don Samuel, uno de los puntos que el Papa Juan XXIII señaló antes de abrir el Concilio fue determinante. En él se señalaba que la Iglesia frente a los pueblos en vías de desarrollo descubre lo que es y lo que debe ser, es decir, la iglesia de los pobres, la Iglesia de todos. Don Samuel profundiza en esta breve sentencia y comprende, con otros obispos, que el eje constitutivo de la Iglesia está en la relación con el pobre, no con el pobre individual solamente sino con el pobre dentro de la estructura social. Esta nueva ubicación de la Iglesia es la que lo lleva a comprender lo que la iglesia debe ser y en lo que ha fallado. La Iglesia se entiende como universal y católica porque se encuentra en el mundo de la pobreza; la iglesia, para don Samuel, o es de los pobres o no es la Iglesia de Jesucristo.

La intervención de los obispos africanos en el Concilio también fue determinante, porque se vio claramente que la evangelización del Continente latinoamericano presentaba una situación similar a la del Continente que ellos representaban. En ambos no solamente se había anunciado el evangelio, sino que se había impuesto la cultura occidental como único mecanismo y medio para que los indígenas manifestaran su propia fe. Lejos de haber una inculturación, impensable todavía dentro de la teología de aquella época, hubo una imposición invasora de los evangelizadores. En el Concilio se llega a reconocer no solamente la existencia y el respeto de otras culturas, sino también la presencia salvífica de Dios en los diferentes pueblos como algo previo al encuentro del evangelio.

Las situaciones que Don Samuel vive durante el Concilio van generando en él nuevos y valiosos aprendizajes. Asistió a todas las reuniones y asistió también con la ingenuidad con que varios obispos asistieron al principio. En un principio los obispos del episcopado mexicano no se llegaban a sentir parte del Concilio, más bien se consideraban a sí mismos como invitados a ver lo que otros obispos decían y se limitaban a dejar que el Concilio se desarrollara con su presencia. Pero el mirar que ellos eran parte del Concilio produjo un impacto que los llevó a ser más participativos. Sin embargo no se llegó a dar por parte del episcopado latinoamericano una posición clara sobre los temas que se trataron, como sí sucedió con otros episcopados.

Don Samuel hizo un balance junto con otros obispos respecto del Concilio: los requerimientos mínimos de la acción pastoral que se estaban pidiendo no eran posibles de llevarse a cabo. Preocupados ante tal situación, los obispos se reunieron en una organización llamada Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAЕ). Este equipo conformado también por otros religiosos y seglares, realizó un seguimiento de los episodios del Concilio junto con los obispos y estudiaban los documentos conciliares; también recibieron ayuda de monseñor Boulard, fundador de la sociología religiosa, para elaborar nuevos criterios de la práctica religiosa distintos de los europeos. Este equipo fue clave para transmitir el pensamiento del Concilio.

b) Acciones pastorales postconciliares

Después del Concilio se empezó a mirar la situación indígena considerando dos cosas: la necesidad de ayudar a las misiones y la necesidad de entrar en una pastoral indígena. En la

Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) de Medellín y Puebla se abordó el tema de la pastoral indígena al tratar el punto de la opción por los pobres, que no pudo ser atendido eficazmente en el Concilio, porque en Europa prácticamente no existían los pobres; no habiendo esta experiencia pastoral, no había reflexión teológica sobre la actividad de la Iglesia en el mundo de la pobreza.

La Iglesia que vive don Samuel va descubriendo que no hay yuxtaposición entre pobres y ricos sino una subordinación: que hay riqueza porque hay pobreza y viceversa. Ante esta situación, la iglesia se vio en la necesidad de optar por los pobres, porque si no sería cómplice de lo que estaba sucediendo. Esta realidad que impacta mucho en América Latina fue punto de reflexión en diversos momentos pero también despertó fuerte dudas. Algunos veían peligro en esta posición y en la radicalidad de las consecuencias, lo que generó desconfianza. Pero el hecho fue que la opción por los pobres fue una vertiente que marcó la experiencia de la diócesis de Chiapas.

Don Samuel y también otros obispos consultaron a los antropólogos de izquierda existentes en el país. Los obispos querían saber si valía la pena hacer un trabajo pastoral de encarnación en las culturas o si el trabajo dentro de esas culturas era inviable. Los antropólogos invitados se rehusaron en un primer momento, pero luego aceptaron con la condición de que los religiosos se sentaran en el banquillo de los acusados para ser juzgados. Don Samuel y su equipo aceptaron, y acordaron hablar con la verdad; señalaron que en un tiempo ellos, como iglesia, tenían una posición completamente adversa a la noción de cultura que manejaban los antropólogos, pero que el Concilio los había colocado en una posición diferente, en la que veían necesario proclamar el evangelio y cambiar esos modos culturales. La reacción de los antropólogos en general fue abierta y de coincidencia en algunos planteamientos, sin que por ello fuera fácil el diálogo, pero se logró conocer lo que pensaban acerca de las culturas y de su importancia actual. Después, los antropólogos que participaron produjeron un libro titulado, “De eso que llaman Antropología Mexicana”⁸⁰, que es una reflexión y autocrítica de las posiciones antropológicas contemporáneas.

⁸⁰ Warman, Arturo. *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo. México, 1970.

c) La toma de conciencia de los pueblos indígenas

Después de la reunión con los antropólogos don Samuel y los otros religiosos reflexionaron con los indígenas y también con los agentes de pastoral. Los indígenas por su cuenta dijeron con fuerza su palabra. Don Samuel recuerda en especial a un indígena chiapaneco llamado Manuel Gómez López, quien ante los obispos expresó: “Señores, queremos decirles con todo respeto que nosotros no somos niños, que somos gente madura, que somos padres de familia, que tenemos hijos a nuestra educación y cuidado; de manera que sentimos que dentro de la Iglesia nos tratan como a niños pequeños. Somos gente que tenemos una forma de pensar diferente, pero que somos gente madura, no niños pequeños”. Ésa era la actitud con que la pastoral los trataba.

Es claro que a partir de don Samuel y su equipo pastoral su trabajo ha llevado a los pueblos indígenas a un punto donde ellos mismos se van reconociendo también como grupos políticos y como sociedad civil, cuestionándose el camino a seguir. Hay un avance histórico en todo esto, pues se ha logrado una toma de conciencia en donde ya no se puede negar la existencia y la inclusión en la vida eclesial y nacional de los pueblos indígenas.

Hoy la Iglesia Mexicana en relación con los indígenas presenta una posición mucho más claramente definida, porque aparte de la reflexión del Concilio se dio una reflexión y maduración de las diversas prácticas pastorales latinoamericanas. Las Conferencias Episcopales en Medellín, Puebla y Santo Domingo han tratado la temática de la opción preferencial por los pobres y en especial la situación indígena. El documento de Puebla que se titula “Ante los cambios”⁸¹, habla de cómo lo que la iglesia “enseñaba” era protegido por toda la cultura de ese tiempo: la familia, el ambiente social, la escuela, etc. Anteriormente, la fe y la confianza se otorgaban a lo que decía cualquier religioso, y hoy ya no es así. En el documento de Puebla, cambia el verbo, y pasa de lo que la iglesia “enseña” a lo que la iglesia “propone”

⁸¹ La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. IIII *Conferencia general del episcopado latinoamericano*. Puebla, 1979. Los números 76 y 77 señalan: “Hasta cuando nuestro Continente no había sido alcanzado ni envuelto por la vertiginosa corriente de cambios culturales, sociales, económicos, políticos, técnicos de la época moderna, el peso de la tradición ayudaba a la comunicación del Evangelio: lo que la iglesia enseñaba desde el púlpito era recibido celosamente en el hogar, en la escuela y era sostenido por el ambiente social”. “Hoy ya no es así. Lo que la Iglesia propone es aceptado o no en un clima de más libertad y con marcado sentido crítico. Los mismos campesinos, antes muy aislados, van adquiriendo ahora ese sentido crítico, por las facilidades de contacto con el mundo actual que les ofrecen principalmente la radio y los medios de transporte; también por la labor concientizadora de los agentes de pastoral”.

por los mismos agentes de pastoral. Hoy la iglesia es más confiable en la medida en que las personas que la integran la hacen confiable, porque ellas, las personas son confiables.

La confianza que experimentamos hacia la iglesia católica lejos está de ser monolítica. En ella reconocemos, como en otras instituciones, sus sectores, su diversidad de tendencias, sus injusticias y aciertos, sus retrocesos y avances, y sus luchas por el poder y su sentido de trascendencia. Pero a diferencia de otras instituciones, sigue habiendo en ella un misterio que la acompaña, que no logramos explicar, que no nos resulta del todo heredado y que nos hace confiar en que a pesar de todo el mal que en la iglesia se puede encontrar, sigue habiendo en ella fuentes de vida para todos.

Pero esta postura puede también ser válida para cualquier otro creyente de otra confesión; lo que nos lleva a aceptar y a reconocer que nuestras creencias pueden ser enriquecidas por otras visiones de la realidad y de su sentido de trascendencia. Y aunque nos parezca más fácil dialogar con personas de otras creencias que con sectores de distinta orientación a la nuestra dentro de la misma iglesia, poner en práctica esto no resulta tan simple como parece, ya que implica cuestionar, dejarnos cuestionar y experimentar para llegar a ajustar lo que vivimos y lo que creemos; lo que sigue resultando fundamental y digno de respeto. Este trabajo intransferible, que no puede ser hecho sino por cada uno, tampoco puede prescindir de un diálogo afectuoso con los otros, tanto dentro como más allá de la iglesia católica, porque precisamente ahí es donde se hace posible ese crecimiento, cuyo resultado no será automáticamente la “unidad” pero sí la cercanía.

Por otra parte, la iglesia como institución sigue pareciendo algo necesario, pero no indispensable. A diferencia de otras instituciones de las que uno sabe que presentan un cierto grado de confiabilidad, aquí nuestra confianza no reside fundamentalmente en lo institucional. La iglesia católica como institución es tan sólo una forma de dar continuidad al impulso de vida que le ha sido confiado, y que lo fundamental, ese impulso de vida que habita el corazón de muchas personas que constituyen la iglesia, puede concretarse de diversas y nuevas formas.

Síntesis y problematización 7: El mundo social de la confianza en la Iglesia Católica

La vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth, experimentada y comunicada por sus apóstoles es hasta nuestros días, fuerza y aliento de vida para los creyentes. El misterio de la resurrección da un nuevo sentido a la confianza del creyente. Si durante la vida de Jesús se llegaba a confiar en su palabra y obras, entre su decir y hacer, ahora los creyentes tienen fe en la certeza de su resurrección. La fe es una confianza con sentido de trascendencia.

Ese aliento de vida vivido dentro de la iglesia católica a lo largo de su historia no ha sido ajeno a los procesos institucionales y a los racionalismos occidentales, al grado de que se ha llegado no pocas veces a confundir la fe con un conjunto de verdades proposicionales que el creyente ha de aprender y adherirse a ellas⁸².

Aunque toda experiencia de vida manifiesta una necesidad de seguridad y una necesidad de trascendencia, éstas difícilmente se llegan a satisfacer con el puro cumplimiento de la ley. Convertir la confianza en fe coloca a la persona en un proceso nuevo, donde el don y la tarea tienen procedencia y rumbo incierto, pero basados en una verdad que, por distintos motivos, se ha vuelto incuestionable.

Algunos creyentes en su trayectoria personal viven la tensión entre el respeto a la ley y el dejarse llevar por ese aliento de vida que brota de su sensibilidad en contacto con la realidad vivida, en especial con el mundo del sufrimiento y de la pobreza. El trabajo del creyente al dejarse afectar por una determinada realidad conlleva también el esfuerzo por entender las causas y relaciones de ese mundo injusto y sus posibilidades de acción para tratar de transformarlo. Ese cambio de visión permite el reconocimiento de los errores e injusticias en los que durante muchos años el creyente como miembro vivo de la iglesia ha sido partícipe, y lo conduce al despojo humilde de lo que no le pertenece.

⁸² Con aprender y adherirse se quiere subrayar que para el católico no sólo ha sido importante aprenderse un conjunto de verdades de fe, sino también aferrarse a dichas enseñanzas para hacer posible su salvación.

La realidad latinoamericana se presenta como una realidad subordinada de pobres a ricos en donde la riqueza que poseen unos cuantos se debe a la pobreza que vive la mayoría. Negar esta realidad significa para cada vez más creyentes, seguir siendo, desde la iglesia, cómplice de esa explotación. Con esta conciencia surge el impulso de ir más allá de las labores asistencialistas y de repercutir en la transformación de la sociedad con un enfoque más humano.

El aliento de vida brota no sólo del contacto con el mundo de la pobreza, sino también de la palabra que brota de la misma iglesia. Es un descubrimiento que se devela con la ayuda de otros que también forman la iglesia, que llegan a experimentar en su conjunto y en lo personal una invitación al cambio y una confianza que se vive como certeza interior. Los creyentes pasan de ser meros actores de un acontecimiento a reconocerse también como autores de los mismos, y asumen un papel más activo y responsable⁸³.

Los criterios y las nuevas responsabilidades de la práctica religiosa se ven modificados por el creyente, al orientar el crecimiento integral de los seres humanos y de su propia autonomía, tanto en lo personal como en su actuación social. Este proceso de toma de conciencia ha generado un avance histórico en el que ya no se puede negar la inclusión de los grupos humanos socialmente desfavorecidos en la vida eclesial. Esto ha generado esperanza en un sector de creyentes y no creyentes, pero también temor y desconfianza en otro sector de creyentes y no creyentes.

La iglesia va pasando de “enseñar” a “proponer”⁸⁴ criterios de vida a todo hombre y mujer de buena voluntad. Hay en la iglesia un aliento de vida, que es don, que genera confianza interior, pero ese aliento de vida no se presenta como exclusivo de una determinada institución religiosa ni de determinados religiosos, surge también de la palabra y de las acciones de los laicos y de los creyentes de otras confesiones religiosas o corrientes espirituales.

⁸³ Aunque el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) sigue siendo una instancia eclesial vigente, la CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) no ha vuelto a reunirse entre 1992 y 2004. Es importante señalar esto, porque la CELAM era quien impulsaba más decididamente el compromiso de la iglesia católica para con los pueblos latinoamericanos sumergidos en la pobreza.

⁸⁴ Documento de la CELAM. Puebla, 1979. Números 76-77.

La praxis de la iglesia católica no deja de sufrir avances y retrocesos; así lo muestra su historia tanto a nivel mundial como en su actuación en América Latina. Sin embargo, hay puntos neurálgicos que sin ser estáticos son fundamentales para el creyente a lo largo de su historia. Uno de ellos es la verdad de la resurrección. Esta verdad se vive como una verdad transmitida y al mismo tiempo asumida culturalmente por los que conforman la comunidad de creyentes, pero también se llega a presentar como una verdad personal y nueva experimentada en su misterio. Nos encontramos aquí, invariablemente, con un sentido de trascendencia, producto de la conciencia de la temporalidad humana, que va produciendo en la persona distintos modos de confiar en relación a una verdad que ha sido revelada.

La confianza en determinadas creencias también es entregada a las personas por el grupo humano al que pertenece. Es una entrega emocional pero que, conforme crece, necesita dar razón de su confianza. La verdad que hace crecer la confianza del creyente surge no sólo de los textos sagrados, también del diálogo auténtico con sus semejantes y con él mismo. La fe del creyente, entendida como confianza con sentido de trascendencia y vinculada a una verdad que no es cuestionable, se produce en comunidad y repercute en la sociedad. En el ámbito social, la fe se presenta bajo enunciados que son condición para que las personas puedan ser parte de una institución religiosa. Mientras más fuerte y consolidado es el grupo de creyentes, más fácilmente se tiende a imponer a otros sus visiones de trascendencia; tal es el caso de la conquista de los pueblos cristianos de Europa para con los pueblos indígenas del entonces llamado Nuevo Mundo.

Uno de los grandes problemas que enfrenta el mundo actual, cada vez más globalizado, es el choque de visiones de fe, lo que va llevando a la humanidad a confrontaciones cada vez más amplias y más violentas. Hans Küng afirma que mientras las grandes religiones no logren ponerse de acuerdo entre sí, no es posible la paz en el mundo⁸⁵. Pero este ponerse de acuerdo no parece poder ser reducido a un mero diálogo racional de cuestiones prácticas. La generación de confianza entre las diversas visiones religiosas y espirituales, nos plantea el problema de una construcción de confianza con elementos que le dan sentido a nuestra vida, la trascienden y por lo mismo no resultan sencillos de conjugar. La fe es un modo de confiar orientado a la

⁸⁵ Küng, Hans. *¿Por qué una ética mundial?* Herder. Barcelona, 2002.

trascendencia que nos coloca ante el misterio de lo que hay más allá de la vida. No resulta sencillo entender cómo construir un sentido de trascendencia en el que todos los seres humanos nos podamos sentir incluidos; sin embargo, resulta necesario intentar aportar por lo menos los elementos clave de la maduración comunitaria de la confianza.

4. LA CONFIANZA TRANSFORMADA

Nuestra confianza se puede venir abajo por experimentar no sólo la traición, sino también por la desilusión o por meras circunstancias fortuitas. El hecho es que en cualquier caso, en mayor o menor grado, nos sentimos afectados en nuestros sentimientos y en nuestros deseos de vivir. Nos encontramos entonces en un momento de crisis. Este tipo de situación, dolorosa y difícil de resolver, tiene también la ventaja de afianzar la confianza en nosotros mismos y nos permite clarificar el rumbo hacia el que queremos avanzar. Este paso produce en nosotros cambios internos, donde experimentamos una mayor seguridad interior con una confianza transformada a fuerza de vivir y cambios externos, donde mostramos nuevas maneras de expresarnos y de vivir con los demás. Tal es el caso de don Samuel Ruiz que, en su cercanía a la realidad del mundo indígena chiapaneco fue modificando sus conductas y se fue despojando de lo que consideraba materialmente superfluo hasta redimensionar radicalmente su labor pastoral.

La crisis no es algo que se busca o que se desee, simplemente se presenta en nuestra vida. Algunas de ellas tienen la característica de lo insalvable, son las que tienen que ver con las situaciones extremas donde se pone en riesgo la vida, tales como enfermedades incurables o situaciones límite: los secuestros o las vivencias en campos de exterminio son experiencias donde se pone marcadamente de manifiesto la transformación de la confianza. Cuando este tipo de crisis se manifiesta, no sólo se experimenta el dolor, sino también una soledad que produce miedo y un miedo ante una muerte inminente, con la que hay que relacionarnos. En ese lugar profundo de nuestra humanidad donde nadie puede ser acompañado, el ser humano llega a experimentar que su vida puede ir más allá de la muerte.

El caso Etty Hillesum⁸⁶

Etty Hillesum⁸⁷, joven judía holandesa nos da a conocer a través de sus diarios (1941-1943) y cartas, una confianza transformada que se manifiesta como solidaridad para con su pueblo

⁸⁶ Las obras publicadas que abordan el tema de Etty Hillesum son pocas en español: *Etty Hollesum. El corazón pensante de los barracones. Cartas*. Anthropos. Barcelona, 2001, y el libro de Pual Lebeau: *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual. Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943*. Santander. Bilbao, 2000, en el cual me baso para este apartado ya que además de estar traducido al español, reúne tanto datos de los diarios como de las cartas, publicadas y aún no publicadas. La obra completa de Etty Hillesum, diario y cartas, está publicado en inglés: *Etty Hillesum. An interrupted life. Letters from Westerbork*. Henry Holt. New Cork, 1996.

frente a un destino de exterminio. En Etty hay unos antecedentes de libertad, un reconocimiento de sus dinamismos humanos, una conciencia de la realidad que la rodea y una búsqueda auténtica en sus relaciones interpersonales: todo esto la lleva a descubrir, ante la amenaza del nazismo, un sentido interior de trascendencia, que le permite superar sus miedos y confiar en que la vida, aunque parezca contradictorio, puede tener sentido con la muerte.

Su itinerario nos muestra a una mujer libre de prejuicios en su afán de verdad, en un tiempo en que estaba descubriendo el mundo espiritual, incluidos acentos y perspectivas cristianos, como el lugar de su plena realización. Sin embargo, este recorrido no se debe en nada a contacto alguno con representantes eclesiales, sino hasta algunos meses antes de su deportación.⁸⁸ El modo en que presenta su relación con ese Dios es el de un Dios discreto e incluso vulnerable, al que no pocas veces hay que ayudar.

Su itinerario deja ver sus titubeos, la ambigüedad de algunas de sus experiencias sexuales y afectivas, su sinceridad y obstinación por ver claro dentro de sí misma, de las personas con las que se encuentra y de los acontecimientos vividos, tanto los ordinarios como los más trágicos. Etty no sólo va confiando a su diario las experiencias más íntimas que le permiten descubrirse a sí misma; también sus escritos se van convirtiendo en un testimonio que necesita ser confiado a otros, para invitarlos a descubrir en su experiencia un destino solidario: “Lo que vivo en mi interior, y que no es sólo mío, no tengo derecho a guardármelo para mí sola. ¿No seré yo, en este reducido fragmento de la historia de la humanidad, uno de los numerosos receptores que, a continuación, deben emitir más lejos? ¿Emitir qué? Todavía no lo sé” (4 de junio de 1942)⁸⁹.

Etty confía su itinerario a las futuras generaciones que ahora somos, y entre las muchas cosas que nos entrega en sus diarios y sus cartas, está la de la confianza que brota de lo profundo de

⁸⁷ Etty Hillesum joven judía holandesa que murió en los campos de concentración en Auschwitz en 1943. Escribió su itinerario en once cuadernos a partir del 8 de marzo de 1941 hasta septiembre de 1943 fecha en que fue transportada a Auschwitz.

⁸⁸ Cuando llegaron algunas monjas y religiosas católicas de origen judío, entre ellas la carmelita Edith Stein, a Westerbork. Westerbork, campo de tránsito situado en el Drenthe, Holanda; ahí los judíos eran reunidos progresivamente, antes de ser conducidos en tren hacia los campos de exterminio en Auschwitz. Etty trabajó ahí durante algún tiempo como una especie de asistente social.

⁸⁹ Lebeau, Paul. Op. Cit, p. 92.

su ser y nos coloca en una línea para continuar emitiendo lo que a través de su vida vamos descubriendo: La confianza es el hilo conductor de una vida solidaria con la humanidad entera.

Su recorrido interior no lo hace sola; la persona que acompañó a Etty fue un personaje que le resultaba extraño y al mismo tiempo fascinante, Julius Philipp Spier⁹⁰. Spier le hace descubrir que el cuerpo y el espíritu están íntimamente asociados, que no son más que uno. Ella misma lo expresa de la siguiente manera: “Antes pensaba yo que las molestias de orden físico –dolores de de cabeza, de estómago, reumáticos- no eran más que físicas. Hoy debo constatar que están condicionadas sobre todo por lo psíquico. El cuerpo y el alma están estrechamente ligados en mí, Cuando algo no va bien psicológica o espiritualmente, actúa asimismo sobre el cuerpo. La higiene espiritual es, pues, terriblemente importante para mí. Uno de los aspectos positivos de estos últimos seis meses es que ahora soy muy consciente de ello, y que ya no puedo hacer responsable a mi cuerpo de estas molestias” (5 de octubre de 1941)⁹¹.

Etty era una joven despierta, curiosa e inquieta; tuvo varios amantes, a los que llegó a manifestarles un amor auténtico. Para ella, “El amor no es, ante todo, entregarse, unirse a otro... Es la ocasión única de madurar, de tomar forma, de llegar a ser uno mismo un mundo por el amor del ser amado” (14 de mayo de 1904)⁹².

Estas experiencias la llevaron a cuestionarse la moralidad existente de su época y la opción de vivir o no para un único hombre, al cual entregar su saber, calor, amor y su energía creadora. Finalmente llegó a descubrir “...una fuente misteriosa de amor y compasión por los seres humanos, por todos los seres. No creo que esté hecha para ser compañera de un solo hombre” (6 de octubre de 1941)⁹³. Etty reconocía su fuerte temperamento erótico, su gran necesidad de caricias y de ternura y el hecho de no poder permanecer fiel a un solo hombre, no tanto a causa de otros hombres, “sino porque se sentía habitada por un montón de presencias (6 de octubre de 1941)”⁹⁴. Con ello tampoco pretendía huir del matrimonio bajo el argumento de que se veían muy pocos

⁹⁰ Julius Philipp Spier, nacido en Frankfurt en 1887 se dedicó los últimos años de su vida a la quirología, la aptitud para establecer un diagnóstico psicológico a partir del examen morfológico y las líneas de las manos. Fue alumno de Carl Gustav Jung.

⁹¹ Lebeau, Paul. Op. Cit, p. 23.

⁹² Idem, p. 67.

⁹³ Idem, p. 45.

⁹⁴ Idem, p. 46.

hogares felices a su alrededor, ya que, como ella decía “En ese caso, sólo nos guía una especie de oposición, de miedo y de falta de confianza en nosotros mismos” (6 de octubre de 1941)⁹⁵.

En diciembre de 1941, Etty experimentó los síntomas de un embarazo y en ese mismo mes, tras una semana de intentos abortivos logró expulsar al feto. Las motivaciones que la llevaron a abortar no son ajenas a cierta justificación: ... “Quiero evitarle la entrada a este valle de lágrimas... Yo no puedo darle la fuerza suficiente, y hay demasiados gérmenes mórbidos en esta familia, que lleva sobre sus espaldas una pesada herencia: mi familia” (6 de diciembre de 1941)⁹⁶. Este mortífero acontecimiento experimentado por propia voluntad, no le impidió posteriormente abrirse a ser ella misma portadora de vida y esperanza ante cualquier otra persona, más allá de sus limitaciones y fracasos.

Su negativa a darse por completo a un solo hombre la lleva a cuestionar las concepciones tradicionales, a enfrentar su miedo a la soledad, y su libertad para amar. Ese tipo de cuestionamiento como otros que irán apareciendo son posibles gracias a una libertad que experimenta. Para ella, “mucha gente tiene una visión de las cosas demasiado hecha, demasiado petrificada, y por eso petrifican a su vez a sus hijos mediante la educación. Les dejan muy poca libertad de movimientos”. En su caso sucedía lo contrario. “Me parece que mis padres se dejaron rebasar por la infinita complejidad de la vida, que se hundían en ella cada día un poco más y nunca supieron tomar una decisión. Dejaron a sus hijos una excesiva libertad de movimiento, nunca pudieron darles puntos de orientación, porque ellos mismos tampoco los habían encontrado”⁹⁷. Hasta que llega a descubrir que. “... la única unidad positiva es la que integra todos los

⁹⁵ Lebeau, Paul. Op. Cit, p. 46.

⁹⁶ Idem, p. 49. Etty tuvo dos hermanos. Mischa, el más pequeño de sus hermanos, con dotes musicales fuera de lo común se convirtió en un pianista con brillante porvenir; era una persona muy débil psicológicamente y llegó a recibir tratamiento contra la esquizofrenia. Jaap, el hijo mayor de la familia Hillesum, estudió medicina, era inteligente, muy sensible y también débil psicológicamente, varias veces tuvo que ser internado en institutos psiquiátricos.

⁹⁷ Idem, p. 48. El padre de Etty Hillesum. Louis Hillesum, profesor universitario, era un judío asimilado a la cultura europea occidental. Había adoptado el nombre cristiano de Louis y su familia no observaba las tradiciones judías, hasta el punto de que algunos de sus primos dudaban en visitarlo. Etty, en un momento de su vida, describe a su padre como un hombre que disimulaba sus incertidumbres, sus dudas, su ineptitud para resolver sus problemas conyugales, bajo una especie de amor amable y resignado. Su madre Riva había nacido en Rusia y fue la primera familia que emigró a Holanda a consecuencia de un movimiento popular contra los judíos en 1907. Quienes la conocieron la describen como imprevisible, extravertida y autoritaria. La relación de Etty con su madre fue difícil y estuvo marcada de violentas tensiones.

contrarios y todas las fuerzas irracionales, so pena de empeñarse en imponer una norma que hace violencia a la vida” (22 de diciembre de 1941)⁹⁸.

En diciembre de 1941, Etty hace un balance de ese tiempo vivido, que se caracteriza en ser “una profunda toma de conciencia. Tomar conciencia profunda y lúcidamente, y, por ello, llegar a ser capaz de disponer de las fuerzas más profundas que hay en mí” (31 de diciembre de 1941)⁹⁹. Al paso de los años llega a expresar a Spier: “mi carácter apasionado de antes no era más que un modo de asirme desesperadamente... ¿a qué, exactamente? En todo caso, a algo a lo que no es posible asirse con el cuerpo” (8 de marzo de 1942)¹⁰⁰.

Desde los primeros meses del proceso iniciado con Spier, en distintas ocasiones Etty escribe en su Diario la idea de que a toda vida interior, y en particular al aprendizaje de la libertad, le es inherente una cierta soledad. Ella llega a distinguir la soledad como aislamiento y repliegue sobre uno mismo, y la soledad inherente al misterio de la persona: “Conozco dos tipos de soledad. Una me pone triste hasta la muerte y me hace tener la impresión de estar perdida y sin dirección. La otra, por el contrario, me hace fuerte y feliz. La primera proviene del hecho de tener la impresión de no estar ya en contacto con mis semejantes, de estar totalmente separada de cada uno de ellos y de mí misma, hasta el punto de no comprender ya qué sentido puede tener la vida. Me parece que la vida ya no tiene coherencia alguna y que no encuentro mi sitio en ella. Pero la experiencia de la otra soledad me hace fuerte y segura de mí misma: en ella me siento en comunión con cada uno, con todo y con Dios... Me siento insertada en un gran todo pleno de sentido, y tengo la impresión de que también puedo compartir con otros esta gran fuerza que hay en mí” (9 de agosto de 1941)¹⁰¹.

Este descubrimiento que le intriga, la lleva a reflexionar durante varias semanas: “Debes saber que estás sola y que, en cierto sentido, nadie puede ayudarte... Todo ser humano debe seguir su propio camino, cada vez más adelante” (5 de septiembre de 1941)¹⁰².

⁹⁸ Lebeau, Paul. Op. Cit, p 48.

⁹⁹ Idem, p. 57.

¹⁰⁰ Idem, p. 55.

¹⁰¹ Idem, p. 66.

¹⁰² Ibidem.

Esta toma de conciencia conduciría a Etty a un despertar espiritual, una presencia trascendente que no tiene relación alguna con una religiosidad exaltada. Etty va tomando conciencia de la propia responsabilidad cuando escribe: “Ayúdate, y el Cielo te ayudará”. Precisamente ayudándonos a nosotros mismos, teniendo confianza en nosotros mismos, en lo que hay en nosotros, es como nos hacemos capaces de confiar en Dios”¹⁰³. Etty va elaborando su propio lenguaje espiritual. Como señala el filósofo y teólogo Wim R. Scholtens, llama especialmente la atención sobre un texto redactado al comienzo del segundo cuaderno del Diario, y que él considera como “una de las expresiones más originales que hayan sido formuladas en este siglo XX en materia de experiencia religiosa”¹⁰⁴: “Hay en mí un pozo muy profundo. Y en ese pozo está Dios. A veces consigo llegar a él, pero lo más frecuente es que las piedras y escombros obstruyan el pozo, y Dios quede sepultado. Entonces es necesario volver a sacarlo a la luz” (26 de agosto de 1941)¹⁰⁵.

La interpretación de la palabra de “Dios” en su vida es manifiesta con una gran claridad: “¡Encuentro a veces tan primitiva esta palabra...! Finalmente no es más que una parábola, un acercamiento a nuestra más grande y más constante aventura interior. Me parece que ni siquiera tengo necesidad de la palabra 'Dios'. A veces me produce la impresión de ser un grito primitivo, o de ser una prótesis útil. Y cuando a veces, por la noche, me vienen ganas de dirigirme a Dios y decirle a la manera de un niño: '¡Dios, decididamente las cosas ya no marchan!', es como si me dirigiera a algo que hay en mí, como si intentara reconciliarme con una parte de mí misma” (22 de junio de 1942)¹⁰⁶.

Estas manifestaciones de relación con Dios se profundizan hasta el final de su vida, en tiempos de terror y su trágico desenlace en Auschwitz: “Voy a prometerme una cosa, Dios mío, una cosa muy pequeña: me abstendré de colgar en este día, como otros tantos pesos, las angustias que me inspira el futuro. Pero eso requiere cierto entrenamiento. De momento, a cada día le basta su pena. Voy a ayudarte, Dios mío, a no apagarte en mí, pero no puedo garantizarte nada por adelantado. Sin embargo, hay una cosa que se me presenta cada vez con mayor claridad: no eres tú quien puede ayudarnos, sino nosotros quienes podemos ayudarte a ti y, al hacerlo, ayudarnos a nosotros mismos. Esto es todo lo que podemos salvar en esta época, y también lo único que cuenta: un poco de ti en nosotros, Dios mío. Quizá también nosotros podamos contribuir a sacarte a la luz en los corazones

¹⁰³ Lebeau, Paul. Op. Cit, p. 30.

¹⁰⁴ Idem, p. 109.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Idem, p.104.

desvastados de los otros¹⁰⁷. [...] Sin duda, conocerás momentos de escasez en mí, Dios mío, momentos en los que mi confianza ya no te alimentará con tanta abundancia. Pero, créeme, seguiré trabajando para ti, te seguiré siendo fiel y no te echaré de mi recinto” (12 de julio de 1942)¹⁰⁸.

Esta espiritualidad que Etty va descubriendo se presenta iluminadora ante la realidad que va viviendo: “A veces me encuentro rodeada de gente que estalla en observaciones odiosas -bastante comprensibles, por otra parte- contra los nuevos dueños del país. Cuentan así historias que son puros embustes, pero que excitan a la gente y le proporcionan razones para odiar más... Eso es demagogia. Así proceden los propagandistas del “Tercer Reich” cuando exacerban al fanatismo de las masas con teorías en las que no creen ni ellos mismos. Esto prueba el inmenso desprecio que sienten por las masas. En resumen, esto es lo que quiero decir: la barbarie nazi puede despertar en nosotros otra barbarie, que podría utilizar los mismos métodos si nosotros pudiéramos hacer hoy lo que quisiéramos. Debemos extirpar esta barbarie de nosotros mismos. No nos está permitido alimentar este odio en nosotros: si lo hacemos, el mundo no dará un solo paso para salir del atolladero en que nos encontramos”¹⁰⁹.

Etty tuvo la oportunidad de escapar al campo de concentración. La víspera de su salida a Westerbork, un amigo de ella, Klaas Smelik, escritor y periodista trotskista, y que había sido su amante antes de la guerra, hizo un último intento por salvarla. Él mismo cuenta que la sujetó por los hombros e intentó de nuevo convencerla del peligro que corría: “Ella se soltó y se plantó a metro y medio de distancia. Me miró a los ojos con una expresión que yo no le conocía, y me dijo: 'No me comprendes'. Yo respondí: '¡No, no comprendo nada, me cago en D...! ¡Quédate aquí, bruta, más que bruta!' Etty me dijo entonces: 'Quiero compartir la suerte de mi pueblo'. Cuando oí estas palabras, me di cuenta de que todo estaba perdido. Nunca jamás vendría a esconderse a nuestra casa”¹¹⁰.

Hay en ella una fidelidad a sí misma y al mismo tiempo una disponibilidad al presente. “Debemos permanecer fieles a todo lo emprendido en un momento de entusiasmo espontáneo, demasiado espontáneo quizá. Permanecer fieles a todo pensamiento, a todo sentimiento que haya empezado a germinar. Permanecer fieles a nosotros mismos, fieles a Dios, fieles a los que

¹⁰⁷ Idem, p.110.

¹⁰⁸ Lebeau, Paul. Op. Cit, p. 115.

¹⁰⁹ Idem, p. 139.

¹¹⁰ Idem, p. 146.

consideramos como nuestros mejores momentos. Y donde estemos, ahí estar presentes al cien por cien. Mi "hacer" consistirá en "estar ahí. [...] Me parece discernir con una creciente nitidez los abismos abiertos donde se desvanecen las fuerzas creadoras de un ser y su alegría de vivir. Son las fallas que se abren en nuestro psiquismo y se lo tragan todo. Cada día tiene bastante con su propia fatiga. Los peores sufrimientos del hombre son aquellos de los que tiene miedo... Porque el gran obstáculo es siempre la representación, y no la realidad. La realidad la asumimos con todo el sufrimiento y todas las dificultades que la acompañan, nos hacemos cargo de ella, nos la cargamos a la espalda, y llevándola es como crece nuestra resistencia. Pero la representación del sufrimiento –que no es el sufrimiento, pues éste es fecundo y puede hacer que nuestra vida sea preciosa- hay que romperla. Y rompiendo estas representaciones que aprisionan la vida detrás de sus rejas, liberamos en nosotros mismos la vida real con todas sus fuerzas, y nos volvemos capaces de soportar el sufrimiento real, tanto en nuestra propia vida como en la de la humanidad" (30 de septiembre de 1942)¹¹¹.

Esa actitud se va reafirmando al paso del tiempo cuando escribe. "Quisiera estar presente en todos los campos de que está cubierta Europa, presente en todos los frentes. No quiero en absoluto estar, como suele decirse, 'en seguridad'. Quiero estar en el teatro de las operaciones. Quisiera suscitar, allí donde me encuentre, un inicio de fraternización entre aquellos a quienes se llama 'enemigos'. Quiero comprender lo que pasa, y quisiera que todos aquellos a quienes pueda llegar comprendan los acontecimientos del mundo a través de mí" (2 de octubre de 1942)¹¹².

Sus acciones la llevan a reconocer la riqueza en medio de tanta miseria humana: "¡Dios mío, confías a mi custodia tantas cosas preciosas! Esperemos que tenga buen cuidado de ellas y que las administre con discernimiento... Me gustan los contactos humanos. Diríase que la intensidad de mi atención consigue sacar de ellos lo mejor y más profundo que tienen. Se abren a mí, y cada ser se me convierte en una historia, una historia que me cuenta la vida misma. Y mis ojos, maravillados, no cesan de leer este gran relato. La vida me confía un montón de historias, que yo debería contar a mi vez exponer en términos claros a todos los que no saben leer a libro abierto el texto de la vida"¹¹³.

Etty se mantiene también intensamente presente para con sus amistades dentro del campo de Westerbork. Entre ellas está Philip Mechanicus, un reportero especialista en política extranjera en el *Alegemeen Handelsblad*, uno de los mejores periódicos holandeses de la época. El 6 de

¹¹¹ Lebeau, Paul. Op. Cit, pp 158-159.

¹¹² Idem, pp. 167-168.

¹¹³ Idem, p. 160.

junio de 1943 Etty se enteró de que el nombre de Philip figuraba, probablemente, en la lista fatídica del próximo convoy. Fue inmediatamente junto a él y después transcribió lo que en aquel momento vivió: “Le he ayudado a empaquetar sus cosas, he recosido algunos botones de su traje. Me ha dicho entre otras cosas: 'Este campo me ha hecho más indulgente. Todos los hombres se han convertido en iguales a mis ojos. Todos somos briznas de hierba que de doblan bajo la tempestad, que se tumban bajo el huracán'. Y también: 'Si sobrevivo a esta época, saldré de ella más maduro y más profundo. Y si desaparezo, habré muerto como un hombre más maduro y más profundo' (A. H. Wegerif, julio de 1943)”¹¹⁴

Perdonar a Dios se convierte en Etty en una manifestación de confianza absoluta. “Soy capaz de asumir esta época que estamos viviendo, ...y puedo también perdonar a Dios que ella sea tal como debe ser. ¡Mira que decir que tenemos en nosotros amor suficiente para perdonar a Dios..!”¹¹⁵.

Su gran riqueza interior la lleva a transformar la totalidad de su vida frente a la muerte misma: “Incluso del sufrimiento se pueden sacar fuerzas... Hay que elegir: pensar en nosotros mismos sin preocuparnos de los demás, o distanciarnos de nuestros deseos personales y entregarnos. Y para mí, esa entrega de uno mismo [overgave] no es una resignación, un abandono a la muerte. Se trata más bien, de sostener la esperanza donde me sea posible y donde Dios me ha puesto” (6 de julio de 1942)¹¹⁶.

En la última página de su diario fechada el 10 de octubre de 1942 podemos leer esta frase: “He roto mi cuerpo como el pan y lo he repartido entre los hombres, pues estaban hambrientos y venían de largas privaciones”¹¹⁷.

Cuando enfrentamos ante la muerte de alguna persona o familiar cercano, irremediabilmente esa vivencia nos lleva a pensar en lo inevitable de nuestra propia muerte y la muerte de los que amamos. Tampoco la muerte de los otros, de los que no conocemos, nos resulta indiferente quizá porque hemos podido avanzar un poco más en sentirnos parte de una humanidad más amplia, en la que aunque no dejamos de ser distintos junto a los otros, tampoco dejamos de

¹¹⁴ Lebeau, Paul. Op. Cit, pp. 190-191.

¹¹⁵ Idem, p. 197. Carta sin fecha que Etty escribió a Julios Spier antes de su primera salida a Westerbork.

¹¹⁶ Idem, p. 199.

¹¹⁷ Ibidem.

ser mejor o peor que los demás, sin podernos desprender como cualquier ser humano del ámbito de nuestras fragilidades.

La muerte nos produce dolor y temor pero también apertura al misterio. Produce dolor pensar en nuestra propia muerte, y no pocas veces produce más dolor pensar en la muerte de las personas que amamos. Produce temor el dolor que puede acompañar la muerte y también aceptar la posibilidad de que no haya nada después de esta vida, o bien, el que podamos llegar a ser juzgados en la otra vida por lo que hemos hecho en ésta. Pero todo eso no deja de ser dolor y temor futuro e imaginado. La muerte no deja de ser un misterio que se asume en concordancia con lo que vamos viviendo y como lo vamos viviendo. Implica la aceptación de una conciencia contradictoria como reconocimiento de la muerte en la vida y la posibilidad de imaginar la vida más allá de la muerte, lo que da lugar a un pensamiento que sobrepasa los límites de lo finito. Y sin embargo no parece que esté ahí lo más importante, sino en el hecho de experimentar en nuestra interioridad y gracias a lo que los otros nos han ido compartiendo, el descubrimiento de presencias interiores, como presencias de bien y de mal que nos habitan.

Somos algo más que dualidad, alma y cuerpo; somos a fin de cuentas triadidad en donde nuestro cuerpo y mi alma se unen al espíritu del bien o del mal que se hace presente en nosotros y nos hace fuertes o débiles. Esto nos coloca en la inevitable tarea de discernir la vida para darle cauce a ese bien que se manifiesta en una confianza que no depende de las seguridades externas ni se ve disminuida por las amenazas en que nos vemos acechados. Y aunque este modo de confiar en la vida que nos hace asumir la muerte de una manera distinta y más esperanzadora, no es algo permanente sino que se manifiesta puntualmente y nos hace crecer en deseo de seguir cultivando esa confianza interior.

Síntesis y problematización 8: la Confianza transformada, apertura a la vida del espíritu

El proceso de transformación de la confianza se inicia en la crisis que se presenta en un momento de nuestra vida. No es cualquier tipo de crisis sino aquella envuelta de incertidumbre

en la que de alguna manera el ser humano se juega la vida. En este tipo de crisis invariablemente entra el dolor, la soledad y el miedo, pero también la posibilidad de crecimiento de una mayor seguridad interior. Es ante este tipo de crisis que no sólo se abre la posibilidad de crecimiento sino también de trascendencia.

Enfrentar el miedo implica poner en ejercicio la libertad, para que la persona, siendo un poco más libres de ataduras, pueda continuar una búsqueda más auténtica por el sentido y la verdad de la vida. Esta búsqueda no está exenta de errores, sino que es una búsqueda que asume el encuentro con el error. Es un trabajo personal e intransferible, en donde el acompañamiento por parte de otra persona ayuda a aclarar lo que cada quien va encontrando en su recorrido.

La búsqueda conduce al ser humano a descubrir y asumir nuevos puntos de orientación. El recorrido lo lleva a ver la moralidad de su época desde una perspectiva distinta y al mismo tiempo, le permite ir más allá de la simple dualidad, interior y exterior. Esta nueva manera de ver la vida va acompañada también de la soledad. La soledad puede ser tanto soledad de asilamiento y repliegue de uno mismo, como la soledad inherente al misterio de la persona. La primera entristece enormemente, hace tener la impresión de estar perdido y sin dirección, distanciándolo de sus semejantes; la segunda, produce fuerza y felicidad, se da la comunión con cada uno, con todos y con una presencia que le habita, le coloca en un gran todo pleno de confianza en donde puede compartir con otros la gran fuerza que posee. Todo este conjunto conduce a un despertar espiritual que no necesariamente se constriñe a una religiosidad. Dios no sólo es una presencia que habita al ser humano, también es una tarea con uno mismo, la tarea de reconciliarse con esa presencia que lo habita y de quitar las obstrucciones para que Dios no quede sepultado dentro de él, sino que a través de él pueda salir a la luz. Dios se vuelve una constante aventura interior para el ser humano en donde se fortalece la confianza.

Esta confianza trascendente que comienza a germinar en la inmanencia de su propia vida, le permite al ser humano asumir la realidad con todo el sufrimiento y todas las dificultades que la acompañan, haciéndose cargo de esa realidad, cargando con ella a su espalda, porque llevándola es como crece su confianza. El sufrimiento se vuelve algo fecundo y puede hacer

fecunda la vida. No es un sufrimiento que parte de la representación de la realidad, sino la realidad misma.

La confianza transformada es la entrega de uno mismo a los otros, sin exclusividades, sin limitaciones preestablecidas, incluyendo la entrega de la vida misma, no a modo de resignación o abandono, sino de testimonio vivo de esperanza.

Desde la perspectiva de transformación, la fe puede llegar a ser una confianza transformada, pero no necesariamente todo tipo de confianza, incluyendo la fe, deriva en una transformación. La transformación implica la conciencia y cercanía de la muerte, pero también la experiencia de una verdad que se revela en lo profundo de su corporalidad. Tanto para el creyente como para el no creyente, la posibilidad de trascendencia no se presenta como algo que es ajeno a su vida misma¹¹⁸.

El problema de la confianza transformada nos remite a trabajar con más detalle lo que de la trascendencia nos es accesible: la profundidad de nuestras personas. Podríamos decir que éste es un proceso de discernimiento que nos lleva a observar interiormente lo que nos acontece en los momentos críticos de la vida. Para ello será necesario examinar posteriormente, lo que es indispensable tomar en cuenta para evitar que nuestros propios sentimientos y pensamientos nos conduzcan por caminos equivocados.

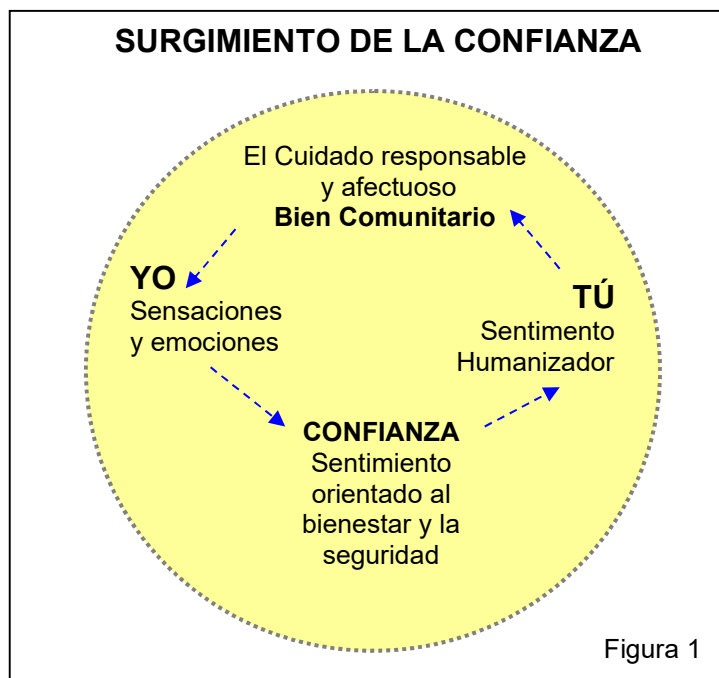
¹¹⁸ Eco, Humberto y Martin, Carlo María. *Cartas. ¿En qué creen los que no creen?* Taurus. México, 1997.

5. SINTESIS DE LAS EXPERIENCIAS DE LA CONFIANZA

Tenemos detectadas a lo largo del recorrido de las diversas experiencias de la confianza, cuatro etapas que no necesariamente coinciden con planteamientos de otros autores¹¹⁹, ya que dichas etapas se abordan aquí desde una visión introspectiva, no psicológica, de carácter filosófico.

Primera etapa: El desarrollo de la confianza

El surgimiento de la confianza se da en la unidad del YO-TÚ, donde el TÚ son los otros que lo rodean y donde el YO habita en el otro sin distinción alguna de su individualidad. En esa unidad, la confianza germina y se teje en la corporalidad de cada ser humano a través de sensaciones y emociones que derivan en un sentimiento que le permitirá alcanzar su bienestar y seguridad (Figura 1). Pero también, como lo expresa Gérard Fourez: “Ante u nuevo miembro –especilamente ante un niño- las comunidades humans experimentan una ambigüedad fundamenal que es la misma que anida también en ellas. Y que todo grupo puede ser un ámbito de libertación efectiva, pero también un espacio de opresión”¹²⁰.



¹¹⁹ Para otra visión general de las dimensiones de la confianza, se puede consultar: R. Solomon y F. Flores. *Building Trust*. OUP, Oxford, 2001. Y para una perspectiva psicológica: C. Castilla del Pino. *Teoría de los sentimientos*. Tusquets. Barcelona, 2001, p. 319.

¹²⁰ Fourez, Gérard. *La fe como confianza*. Sal Tearre. Bilbao, 2002, p.80.

El surgimiento de la confianza deja señalado que la raíz de la confianza son un conjunto de sentimientos acompañados de cuidado y afecto que dan lugar al bienestar y la seguridad. Estos elementos no sólo dan origen a la confianza, sino que también hacen posible su ulterior estructuración.

Segunda etapa: El desdoblamiento comunitario de la confianza

En el surgimiento de la confianza se produce también la sombra inseparable de la desconfianza. La desconfianza se hace presente en la fisura o ruptura de la relación confiada del YO-TÚ, lo que lleva al ser humano a una toma de conciencia en que descubre que la confianza se relaciona con la verdad factual y que se experimenta como la concordancia entre lo que los otros dicen y hacen. (Figura 2).

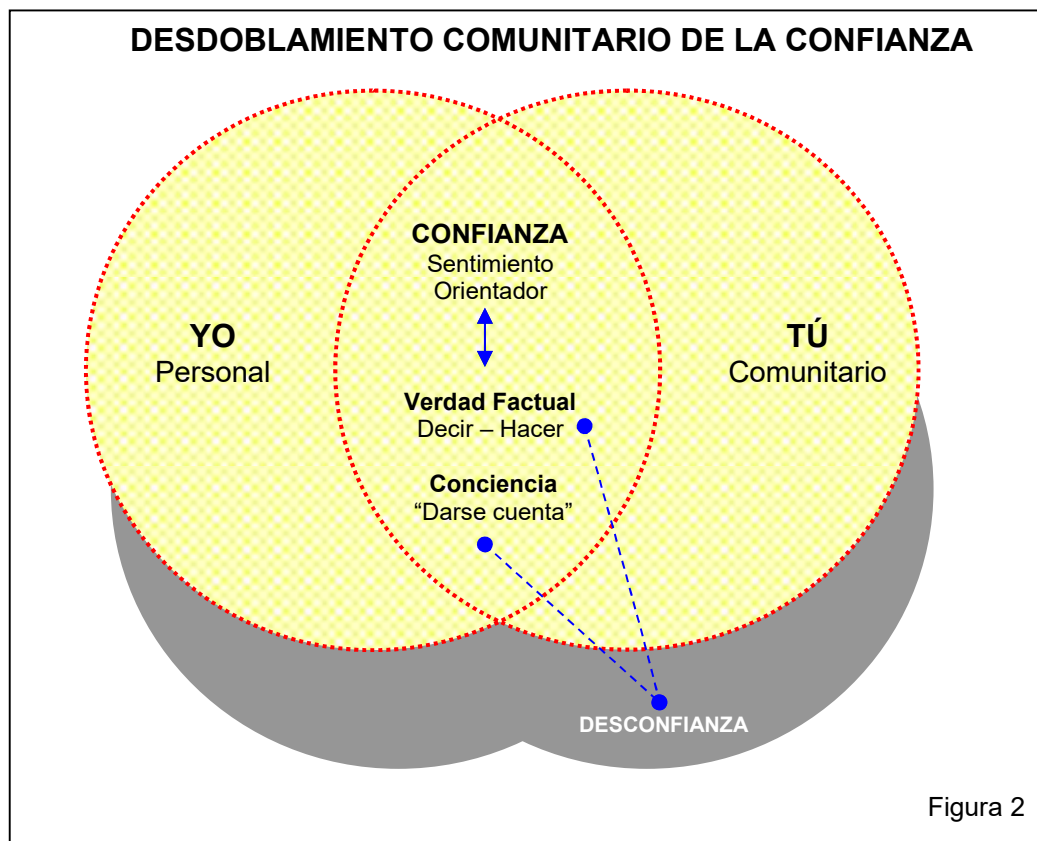


Figura 2

El desdoblamiento de la confianza en el ámbito comunitario, deja señalada la necesidad de reflexionar con mayor profundidad la relación de un YO conciente que se hace persona, con la verdad factual, lo que da lugar a una confianza con una racionalidad.

Tercera etapa: El desdoblamiento social de la confianza

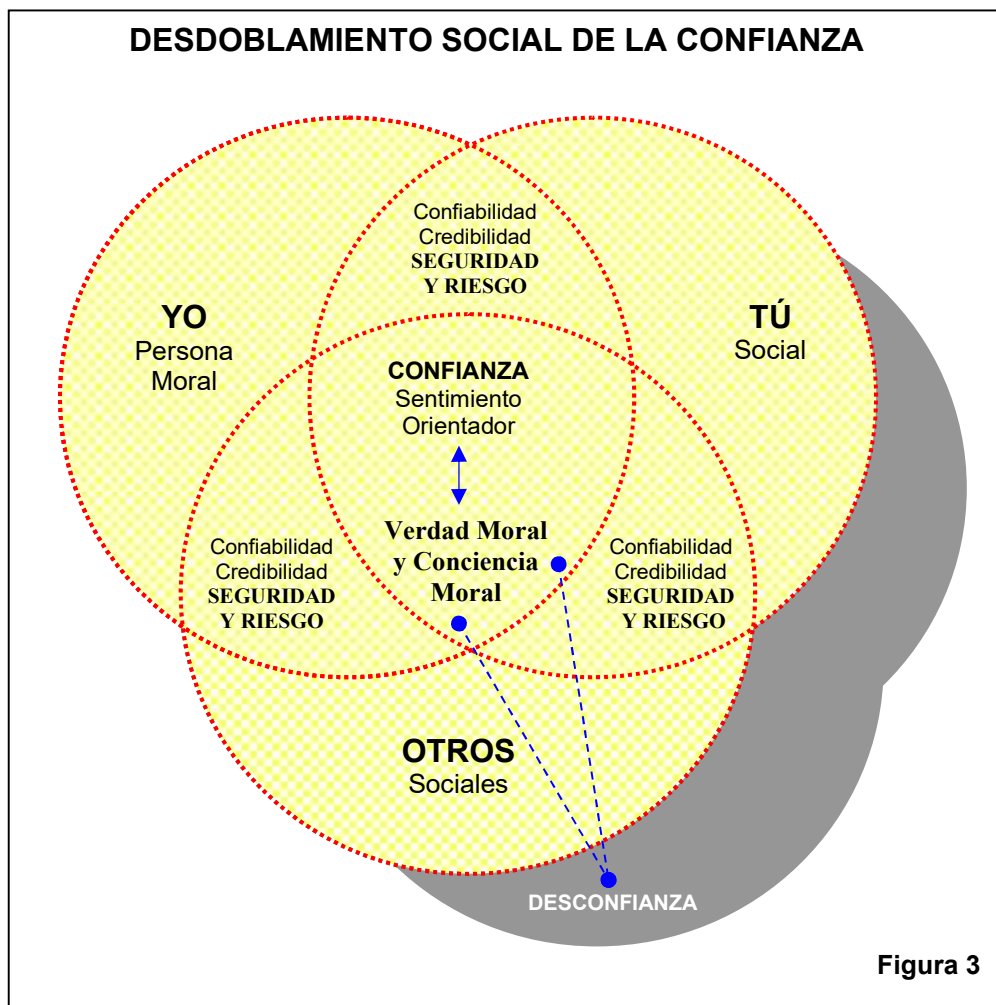
La confianza social se da través de las personas que siendo cercanas (TÚ) nos vinculan a los OTROS seres humanos que intervienen en las relaciones sociales. La confianza en el ámbito social, hace presente el problema de la confiabilidad y la credibilidad que surgen de la aceptación del riesgo y la seguridad, y donde la confianza se ve más fuertemente afectada por una razón polarizada (racionalización). Lo que no hay que perder de vista es que la base de confiabilidad es la seguridad, mientras que la de la credibilidad es el riesgo, y que es precisamente en el riesgo y en la seguridad donde se inserta la confianza.

Cuando la actitud con que la persona asume el riesgo / seguridad pasa de ser al búsqueda de una mero bienestar y seguridad individual a un riesgo y seguridad más colectiva, la conciencia de la persona pasa de un mero “darse cuenta” a considerar principios de actuación moral. En esta etapa del desarrollo de la confianza la conciencia es conciencia moral y coloca a la persona en una situación de tensión en donde busca conciliar lo que siente y los principios morales conocidos. Este modo ampliado de confiar hace de la persona una personal moral, cualifica su conciencia haciéndola también moral, y amplía su noción de verdad, al pasar de una verdad factual a una verdad que se basa en principios morales (Figura 3).

La confianza radica en una expectativa que se deposita en el comportamiento futuro de los demás. De esta manera cumple así una función social fundamental, potenciada en los contextos actuales donde las necesidades de cooperación se vuelven cada vez más complejas, distantes y culturalmente plurales¹²¹. Esto nos coloca frente a una valoración de las probabilidades que tenemos para actuar frente a los demás en situaciones de riesgo, de ignorancia e incertidumbre. Tales situaciones nos vuelven vulnerables y, por decirlo así, dependientes de la conducta de otros en los que depositamos nuestra confianza. Por esta dependencia es recíproca, ya que en

¹²¹ El valor de la confianza en la modernidad, se puede consultar en A. Giddens. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza. Madrid, 1999, pp. 39 y ss.

tales contextos no hay forma de que el receptor de la confianza pueda actuar a continuación si no demuestra ser una persona o institución fiable, merecedora de confianza.



El desenvolvimiento de la confianza en el ámbito social deja señalada la necesidad de reflexionar el desarrollo de la confianza en su estructuración humanizante, ya que la confianza en los procesos tanto comunitarios como sociales fácilmente se puede desvirtuar.

Cuarta etapa: La confianza transformada

La crisis, en las distintas etapas de la vida del ser humano le van ayudando a madurar su confianza y en un momento dado a lograr su transformación. Cuando la crisis es extrema, la búsqueda del sentido de la verdad de la vida le permite a la persona iniciar un proceso de cambio radical. En este proceso se presentan una paradoja: a) hay un riesgo extremo que se

asume a partir de una seguridad profunda que no acaba de comprenderse o explicarse (muerte como paso a la vida) y b) hay una verdad que se experimenta como trascendente y es al mismo tiempo encarnada en la propia corporalidad de la persona (verdad inmanente--trascendente).

En esta confianza transformada la conciencia y la verdad tienen también sus cambios: a) Se pasa de una conciencia a una consciencia¹²²; y b) se pasa de una verdad moral a una verdad existencial (Figura 4).

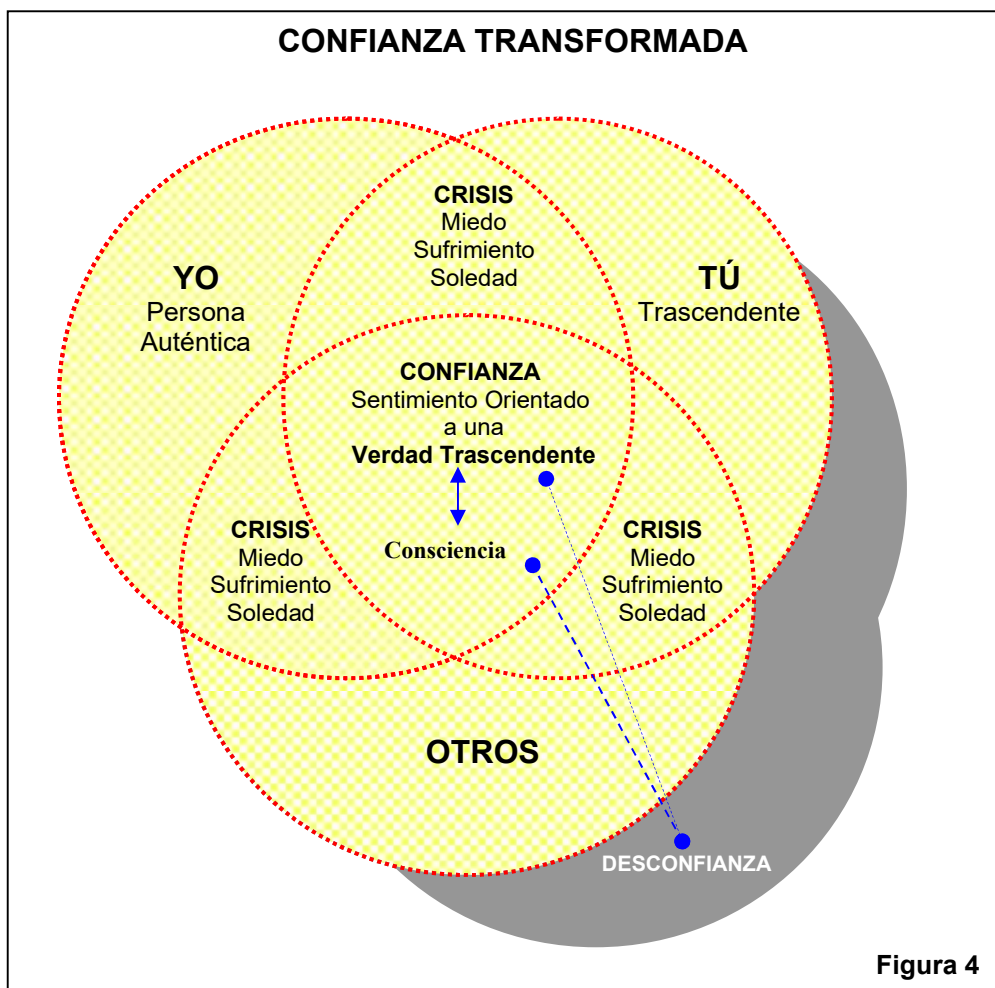


Figura 4

Apropiarse de una confianza social en su dimensión moral es para toda persona un problema difícil. Apropiarse de una confianza transformada no parece ser algo común sino extraordinario. El problema que en el fondo plantea esta situación a toda persona inteligente es

¹²² Tomo la expresión "consciencia" tal como la propone Jesús Vergara, en su obra: *Para ejercitarse en el discernimiento ignaciano*. Centro Tata Vasco. México, 1994, p.34. Él señala que consciencia está en relación a la conciencia moral y consciencia a la conciencia espiritual, como se distingue en otras lenguas.

la de visualizar la posibilidad de crecer en confianza y con ello lograr una vida más plena, pero no necesariamente más cómoda o segura. Lograr una confianza transformada requiere ubicar el momento desarrollo en que cada uno se encuentra y al mismo tiempo asumir la confianza como un valor que requiere de nuestro esfuerzo cotidiano para pasar de lo más inmediato a algo mejor.

De lo logrado a lo que se sigue

La confianza se reconoce hasta este punto, como un sentimiento que se va construyendo a lo largo de la vida; no es algo con lo que nacemos, pero sí es algo necesario para poder vivir en relación con otras personas. En su maduración se constituye en un sentimiento orientador que posee su racionalidad pero que no se reduce a ella, y al mismo tiempo se va vinculando con lo que cada persona va conociendo y descubriendo como verdadero y por lo mismo valioso. Su desarrollo es inicialmente inercial, pero ya dentro del ámbito comunitario y social, presenta una dinámica dialéctica entre confianza y desconfianza, que va influyendo en el modo de ser de cada persona. De la persona *conciente* a la persona *consciente* hay un proceso de mayor tensión existencial al que no fácilmente se llega a reconocer como valioso.

Pero el avance hasta aquí logrado no resulta suficiente, pues las características que hemos descrito de la confianza se podrían también aplicar a otro tipo de sentimiento, como es el del amor. Es preciso reflexionar más a fondo no para intentar definir o seguir distinguiendo lo que es o no es la confianza en su relación con otros aspectos relevantes de la vida humana, como es la seguridad, el riesgo, la verdad y la conciencia, sino para descubrir las estructuras heurísticas del dinamismo humano que nos permitan seguir cultivando la confianza y con ello nuestra propia humanización. Esto implica que para poder seguir conociendo y valorando la confianza es necesaria la tarea filosófica que, aunque por sí misma no modifica nuestra confianza, sí nos coloca en posibilidad de pasar a una praxis de la confianza que nos ayude a realizar mejores modos de confiar. Para ello, reflexionaremos el problema de la confianza en torno a cuatro preguntas filosóficas (dos de carácter epistemológico, otra de carácter metafísico y una última de carácter valoral). Así mismo abordaremos en dicha reflexión los problemas que se han venido planteando en las problematizaciones anteriores.

CAPITULO III

FILOSOFÍA DE LA CONFIANZA

En nuestro esfuerzo por comprender la confianza es necesario romper con lo dado por supuesto y con lo que nuestro sentido común nos puede ocultar. La magnitud de esta tarea no es menor, ya que aunque la confianza tiene que ver de manera decisiva con muchas de las dimensiones y ámbitos de nuestra vida, su estructura, su sentido, y la importancia de su conocimiento y cultivo no son evidentes.

Siendo consecuentes con el método planteado por Lonergan-Dunne, lo expuesto en este trabajo demanda más que una mera explicación lógica de interrelación de elementos; lo importante es poner en práctica, hasta donde nos sea posible, las operaciones heurísticas que nos permitan entender, conocer y valorar lo que es la confianza.

En este trabajo, el acercamiento al problema de la confianza se aborda desde la perspectiva filosófica en tres apartados: El problema epistemológico, que implica responder a dos preguntas: 1) ¿cómo conocemos la confianza? y 2) ¿qué clase de objetividad logramos cuando confiamos? El problema metafísico, que implica responder a la pregunta: 3) ¿qué es la confianza? y El problema ético-antropológico que implica responder a la pregunta: 4) ¿cómo la confianza es un valor que nos autorealiza?

1. ¿CÓMO CONOCEMOS LA CONFIANZA?

La confianza se nos presenta en un dinamismo que pasa por distintas etapas de maduración: surgimiento, desenvolvimiento y transformación, como ya lo hemos señalado en el apartado anterior. Abordaremos cada uno de ellas para señalar los aspectos relevantes que dan lugar al conocimiento de la confianza.

EL SURGIMIENTO

La confianza presupone un desarrollo psicofísico más o menos normal del ser humano. Estudios sobre la génesis y desarrollo la confianza se pueden ver en los trabajos de Eric Erikson¹²³ y Hans Küng¹²⁴; en ellos se señala que la confianza radical surge a través de tres fases por las que atraviesa el ser humano en los primeros meses de su gestación y desarrollo: antes del nacimiento, después del nacimiento y después de los seis primeros meses.

En la primera fase se asientan, en el ser humano en gestación, las bases para su sano desarrollo. En la segunda fase, el recién nacido requiere de cuidados que aseguren tanto su desarrollo biológico como afectivo. En la tercera fase, los padres, pero especialmente la madre ejerce directamente la función de seguridad, que le permite al niño explorar lúdicamente su mundo y lo prepara para su comportamiento social. Es a partir de la tercera fase cuando el niño está en posibilidad de conocer la confianza, no como un concepto sino como un sentimiento que no necesariamente es consciente. Esta perspectiva teórica nos permite validar los hallazgos realizados en el capítulo II. Pero lo que ahora necesitamos hacer es poner en ejecución las operaciones del método asumido (experimentar, entender, juzgar y decidir) en relación a cada una de las etapas detectadas (surgimiento, desdoblamiento y transformación) para poder clarificar cómo la confianza se manifiesta operativamente y al mismo tiempo detectar la interrelación de las operaciones. Comencemos con las operaciones que se manifiestan en la etapa del surgimiento de la confianza.

a) La confianza se conoce sintiéndola en nuestra corporalidad

- La experiencia en el surgimiento de la confianza -

La confianza brota de la seguridad tanto física como emocional que el mundo de los adultos otorga al niño. Dicho de otra manera, la seguridad que se le otorga al niño es la concreción de la confianza del mundo adulto ante su desarrollo. Pero la confianza no se trasmite meramente

¹²³ Erickson, Eric. *Infancia y Sociedad*. Paidós. Buenos Aires, 1970, pp. 222-225.

¹²⁴ Küng, Hans. "Basic trust as the foundation of a global ethic". *International Review of Psychiatry*, May 2001, Vol. 13 Issue 2, p 94-101. El otro trabajo de Küng es: "Génesis de la confianza radical en el niño", que aparece en: *¿Existe Dios? Cristiandad*. Madrid, 1980, pp. 617-620. Küng ha seguido reflexionando este tema como lo deja ver en una de sus últimas obras titulada: *Vertrauen, das trägt*. Herder. Freiburg, 2003.

como confianza; la confianza del mundo de los adultos le proporciona al niño los elementos necesarios para que él mismo la desarrolle. La ayuda que recibe el niño ante los retos o riesgos concretos que enfrenta por voluntad propia o por circunstancias ajenas a su voluntad, le permite descubrir más acerca de sí mismo y dar paso a su confianza. Cuando logra superar el riesgo no sólo crece en él su seguridad para ejecutar ciertas acciones, sino que también descubre lo que es capaz de hacer. La confianza se conoce como el “sentir lo que uno es capaz de hacer”; lo que comúnmente llamamos seguridad en sí mismo. Pero, no es meramente seguridad puntual, ya que a pesar del fracaso que el niño llega a experimentar se da también en él la necesidad de seguir haciendo posible su confianza ante las situaciones que le son adversas, como daño, despojo o abandono. Hay en esto una confianza más radical, una confianza que se desarrolla gracias a la riqueza de la realidad del mundo en su conjunto, de las cosas y de las personas que lo habitan. En el mundo el niño descubre su deseo de vivir y va logrando con las posibilidades que la realidad del mundo le ofrece, el desarrollo de sus propias capacidades. La confianza se va sedimentando como “sensación de poder” y al mismo tiempo con una condición necesaria para su desarrollo.

Cuando el niño afianza su seguridad puede desprenderse de la seguridad que le proporcionan los que le rodean, especialmente su madre, y con ello va aprendiendo a sentirse seguro en su mundo y a moverse en él con mayor autonomía. La seguridad en sí mismo genera en él confianza y le permite ampliar sus horizontes, arriesgarse a descubrir nuevos mundos. La confianza, casi imperceptiblemente se va asentando y queda en el ser humano como cimiento de su personalidad y le permite su estabilidad en el mundo.

b) La confianza se conoce al distinguirla

- La intelección en el surgimiento de la confianza -

El niño conoce la confianza en contraste con la desconfianza. La desconfianza que el niño llega a sufrir es lo que le permite distinguir cada vez más que la confianza es aquello que surge del “riesgo” y puede derivar en un “logro”. Riesgo y logro no son emociones sino situaciones concretas, punto de partida y punto de llegada de la confianza. En todo esto es fácil pensar que la confianza es lo que la origina (riesgo) o bien, lo que produce (seguridad), Pero no es lo uno

ni lo otro; esto es tan sólo un primer acercamiento que nos permite afirmar que la confianza, en su surgimiento, se vincula a un riesgo y a un objetivo concreto y que se distingue de la desconfianza en el logro o fracaso de tal empeño.

c) La confianza se conoce en el “querer-poder”

- El juicio en el surgimiento de la confianza -

En el mundo del YO, que es el mundo básico del niño, el confiar se relaciona con un “querer” algo en relación a su satisfacción personal y aseguramiento de su vida. “Querer” es también un sentimiento, pero no un sentimiento cualquiera. El querer está unido a un pensamiento anticipador y mientras vivimos siempre queremos algo.

Al elegir aquello que se “quiere” alcanzar entra en juego nuestra confianza; surge en el ser humano el sentimiento de sentirse o no capaz de lograr lo que se propone. Y se siente capaz no sólo ante lo que quiere, sino ante lo que quiere e interiormente siente que puede. El poder es la capacidad de nuestro ser que consiste en un reconocer, casi instantáneo, el conjunto de capacidades (físicas e intelectuales) que nos permitirán alcanzar el objetivo. El poder no es la confianza, sino el sentir el poder. Al elegir, la confianza es un sentimiento de la relación querer-poder, un sentimiento que nos orienta a lo que es posible querer.

d) La confianza se conoce con nuestra decisión

- La decisión en el surgimiento de la confianza –

La decisión es lo que nos permite concentrarnos en orden a un objetivo que queremos alcanzar. En la medida en que el niño quiere algo, lo asume de tal manera que no sólo siente que quiere “algo”, sino también que lograr lo que quiere depende de él. De esta manera, la decisión plantea el objetivo como dependiente de nosotros mismos y con ello surge una primera experiencia de responsabilidad. El querer-poder de la confianza sólo opera con la decisión, pero la decisión no es la confianza sino una capacidad propia de la estructura humana. Lo que la confianza produce en relación con la decisión es el reconocimiento de lo que es viable.

Estos cuatro modos de conocer la confianza nos permiten un primer conocimiento acerca de cómo el niño aprende a confiar, para lo que es necesario que: a) que exista la confianza como parte de su entorno y que esté presente la objetivación de esa confianza (la seguridad), b) que haya nacido con la predisposición a confiar en su propia estructura físico-biológica y c) que sienta la necesidad de confiar. Esto último se hace evidente en la selección (evaluación primaria) que el niño hace de las acciones y del lenguaje de los adultos. El niño selecciona lo que es más importante para su propio YO, en donde “confiar” significa regular la apropiación del mundo mediante su querer-poder y desde el punto de vista de su preservación y extensión del YO, partiendo del grupo comunitario y social al que pertenece.

EL DESENVOLVIMIENTO

La confianza al irse desarrollando se va haciendo un sentimiento cada vez más complejo, como compleja va siendo nuestra vida. Esto no significa que en su desarrollo intervengan nuevos elementos estructurantes, sino que esos elementos también tienen un desarrollo en sí mismos. Por otra parte, el mundo que vivimos nos va enfrentando a nuevas y variadas situaciones que hacen más compleja nuestra manera de confiar por la multitud de datos a considerar y que van modulando el desarrollo de toda la estructura del confiar. Demos ahora un segundo paso para analizar cómo conocemos el desenvolvimiento de la confianza en cada una de las cuatro operaciones del conocer humano que hemos venido trabajando.

a) La confianza se conoce en las imágenes y conductas

- La experiencia en el desdoblamiento de la confianza -

La confianza experimentada en el mundo social no se puede reducir al mundo del “YO”, abarca también el mundo del “TÚ” y el mundo de los “OTROS” que incluye tanto a personas conocidas como desconocidas. Constantemente y sin darnos cuenta estamos siempre confiando en alguien, pues no es posible estar cuestionando todo el tiempo. De lo contrario, nuestra vida estaría enormemente limitada.

Las personas que conforman la sociedad presentan en sus actividades cotidianas ciertos roles y características que nos permiten confiar. Cuando la relación con la otra persona es suficientemente estable es cuando decimos que nos sentimos muy seguros, aunque la seguridad nunca puede ser total. Es decir, la confianza que nos inspiran los OTROS tiene que ver con las conductas e imágenes que nos presentan, pero esto no quita que el ser humano pueda guardarse para sí sus sentimientos, respondiendo a ciertos estímulos con acontecimientos interiores sin dejar que sus sentimientos se manifiesten.

La estabilidad interpersonal en el ámbito social no implica un conocimiento profundo de la persona, sino la captación de un conjunto de imágenes y conductas que generan en nosotros seguridad y nos permiten confiar sin mayor cuestionamiento. Y de manera semejante como sucede en las relaciones interpersonales comunitarias, la confianza tiende a ubicarse en el trasfondo de nuestra conciencia hasta que dichas imágenes y conductas no concuerden con los elementos que norman las relaciones sociales.

En comunicación con los que nos rodean desarrollamos una confianza basada en conductas e imágenes -mucho más que en conceptos- que derivan en elementos normativos en nuestras relaciones sociales. Los elementos normativos favorecen una representación simbólica del mundo, nos permite guiarnos en él y buscar el logro de un mayor bienestar común.

b) La confianza se conoce en la orientación que nos proporciona

- La intelección en el desdoblamiento de la confianza -

La confianza es un sentimiento orientador hacia ciertos fines u objetivos. La desconfianza es lo que obtura la posibilidad de avanzar por carecer de un mínimo de seguridad. En el ámbito social la confianza no se pone en juego si no hay un mínimo de seguridad.

La confianza es un sentimiento orientador con el cual los adultos nos guiamos en un área mucho más amplia que los niños. Dentro de unas relaciones complejas la confianza va siendo más necesaria que dentro de relaciones sociales simples. En su función orientadora, la confianza no es un sentimiento que podemos calificar como bueno o malo, simplemente es un sentimiento con el que cada persona busca lo mejor para sí mismo y en un momento dado, también para los otros. Si no sabemos qué se considera bueno o malo en una sociedad, la confianza como sentimiento que nos conduce al “buen sentido” no se desarrolla. La confianza es un sentimiento que tiene una importante función social. En una sociedad determinada las categorías que llevan a hacer la valoración de la confianza pueden ser lo útil / nocivo, eficaz /ineficaz, lo que lleva a la gente a confiar no en lo bueno o malo, lo verdadero o falso, sino en aspectos parciales como lo útil y eficaz. Pero, queda la pregunta acerca de si la marginación del Bien / Mal como categoría que orienta puede ser completa en nuestro acto de confiar. El bien y mal no son categorías que fácilmente se ponen en juego en nuestras relaciones interpersonales cotidianas, debido en gran parte a que no es sencillo clarificar de un solo vistazo las condiciones del camino por el que optamos. Podemos apreciar con mayor facilidad elementos inmediatos, y son éstos los que nos permiten ir clarificando, sin reducirnos a ellos, lo que resulta mejor. Aunque esto no quita el riesgo a equivocaciones, lo que nos resulta mejor se presenta como lo bueno puesto en práctica.

La confianza se da en la acción directa, en el trabajo y en la actividad cotidiana en general. Aparece cuando no todos los pasos que conducen a un fin están prescritos y al mismo tiempo, cuando hemos adquirido previamente el conocimiento social mínimo adecuado. Es un sentimiento que queda siempre enmarcado en la “probabilidad”.

c) La confianza se conoce en el juicio de valor

- El juicio en el desdoblamiento de la confianza -

En su obra *Insight*, Lonergan señala que hay juicios no sólo acerca de la verdad sino también acerca de lo valioso. Nuestro “querer-poder” es una evaluación que se expresa en juicios de valor, los cuales están en relación con el valor de lo que ya existe o en torno al valor de lo que es posible alcanzar a través de nuestro esfuerzo. Lonergan examina lo que ocurre en la mente

cuando hacemos un juicio de valor con el propósito de romper la circularidad que envuelve lo que “debe” ocurrir en el acto de juzgar para fijarse en lo que realmente ocurre.

Hacer un juicio de valor presenta el mismo proceso que el de un juicio factual. El abordar el proceso para hacer un juicio no se orienta a presentar una receta para hacer lo correcto, sino el hacernos conscientes acerca de lo que de hecho hacemos cuando hacemos juicios. Cuando ante una persona surge el cuestionamiento de si podemos o no confiar en ella, tomamos en cuenta un conjunto de condiciones que nos resultan relevantes y, si se cumplen, entonces concluimos que sí podemos confiar.

Una persona experimentada podrá decir que las condiciones tomadas en cuenta son las relevantes para formular un juicio. Otros que no conocen todas las condiciones relevantes posiblemente precipitarán su juicio, mientras que aquellos que incluyen condiciones que no son verdaderamente relevantes, estarán constantemente dudando. Los que han experimentado la situación en un periodo histórico y de manera consciente, no sólo conocen más de las condiciones relevantes, sino que también conocen donde falla el conocimiento de su confianza, y sostendrán sus juicios con base en la mejor evidencia disponible.

En el acto de juzgar, la confianza es una respuesta a posibles valores, pero los valores no deben ser confundidos con juicios de valor en sí mismos. La confianza, cuando es un sentimiento colocado en el trasfondo de nuestra conciencia, siempre aparecerá detrás de la afirmación de la orientación a seguir para alcanzar aquello que se considera valioso. En todo esto no hay que olvidar que aunque la confianza es algo que personalmente desarrollamos, los elementos con los que la hemos tejido son heredados o bien es un tejido que hemos hilado en comunicación con otras personas. Al quedar colocado en el trasfondo de nuestra conciencia la afirmación o negación de nuestra confianza se presenta como un movimiento no reflexionado. Los hilos con los que hemos tejido nuestra confianza son elementos normativos que en nuestras afirmaciones o negaciones tienen lugar antes de cualquier deliberación. Sin embargo, esto no quiere decir que la confianza sea siempre un sentimiento de trasfondo, también puede situarse en el centro

de nuestra conciencia y entrar en un proceso en que podemos deliberar si dichos elementos normativos siguen siendo indispensables para nosotros.

Todo juicio de valor conlleva elementos normativos, mucho antes de que expresemos ante nosotros mismos nuestras conclusiones y aún después de habernos dado cuenta de ello. Pero dentro de todo esto, lo normativo es algo que también brota de nosotros mismos. Dunne la nombra “fuerza normativa central”. Esta fuerza surge como una exigencia interior o un conjunto de urgencias que resultan indispensables para encauzar nuestras acciones futuras, de tal manera que en la base de todos nuestros impulsos sentimos la necesidad de mejorar nuestra vida y buscamos acomodar y poner orden en ellos. Experimentamos la necesidad de alcanzar una consistencia existencial. En este tipo de experiencia, todos los elementos normativos nos lanzan no sólo a ser razonables, sino también a movernos en una dirección en donde podemos hacer consistentes nuestras conductas con lo que conocemos. Es por eso que, como ya habíamos mencionado, la confianza tiene su racionalidad, pero no se constriñe a ella. Dicho en otras palabras, como auto-formadores que somos de nuestra confianza, experimentamos la persistente tensión de que nuestra mente y corazón trabajen a la par, y cuando no es así, nos sentimos perturbados en nuestra conciencia. Esta perturbación nos puede llevar a quererla ignorar, a tomarla parcialmente o bien, a reajustar sentimientos, pensamientos o ambos.

Los elementos normativos no pueden ser encontrados en ningún lugar, excepto en la conciencia humana. Estas demandas que surgen de nuestra interioridad no son meramente elementos dentro de la conciencia; ellas son nuestra conciencia moral. De acuerdo a Dunne, podemos definir estos elementos como “normas que guían nuestro cuestionamiento”; ellas conducen nuestras reflexiones hacia delante, en parte mediante la exclusión de alternativas que se perciben como feas, tontas, poco realistas, irresponsables o amenazantes. Son elementos que culturalmente nos han ido moldeando y nosotros hemos asumido como fuerzas de soporte o subordinadas, pero que en última instancia están reguladas por nuestra fuerza normativa central que es parte de nuestra estructura humana. La confianza no es la fuerza normativa central sino que gracias a nuestra fuerza normativa central evaluamos la puesta en juego de nuestra confianza o desconfianza.

Las situaciones morales difícilmente se viven con plena certeza cognitiva; por tanto, siempre corremos el riesgo de hacer decisiones morales con base en equivocaciones. La confianza formulada como un juicio de valor siempre tendrá su carácter de provisionalidad, ya que es difícil sentirse totalmente seguro. La nueva información que se nos presenta en una situación puede cambiar nuestra manera de pensar y aún, sin nueva información podemos cambiar nuestra manera de pensar porque los aspectos del problema y sus escalas de valores cambian. No podemos esperar tener certeza cognitiva absoluta, pero lo que sí podemos lograr es certeza moral. Vivir la confianza es siempre un riesgo cuya seguridad se basa en la noción del valor que sostenemos¹²⁵.

Nuestra inteligencia tiende a ser económica en el sentido que busca unos cuantos juicios valorativos que puedan ser aplicables en numerosas situaciones. Esto explica el que no tengamos que desconfiar sistemáticamente de todo y de todos, lo que haría inviable nuestra vida¹²⁶. Sin embargo, la formulación de los juicios del valor tiene su carácter provisional tanto en lo personal como cuando lo experimentamos con los otros. Discutimos temas en nuestra vida cotidiana con familiares y amigos, y con nuestros compañeros de trabajo. Con frecuencia llegamos a acuerdos no porque estemos totalmente convencidos de la posición de los otros, sino porque llegamos a deliberar dispuestos a ser acompañados y a confiarnos mutuamente una tarea común. El resultado de una deliberación es el consenso más que el acuerdo. “Acuerdo” puede sugerir que cada uno tiene el mismo punto de vista de una determinada situación con idéntica posición acerca de lo que hay que hacer. “Consenso” indica que estamos en voluntad de cooperar, de confiar y de apoyar las propuestas, inclusive aunque no estemos completamente convencidos de que lo propuesto funcionará. Una simple decisión de confianza hacia los otros elimina millones de deliberaciones sobre las pequeñas y prácticas decisiones que enfrentamos día con día.

¹²⁵ Usamos aquí el término “noción” en el sentido técnico de Lonergan, el cual no es algo idéntico a una idea, ni a una propuesta. Para Lonergan, una noción es la anticipación que se levanta antes de la intelección, de la afirmación y de la propuesta. En consecuencia, tenemos nociones de inteligibilidad, de realidad y también de valores. *Insight* (b) Op. Cit, pp. 424-425

¹²⁶ Niklas Luhmann en su obra *Confianza*, Antrophos. Barcelona, 1996, p. 5, señala que una ausencia total de confianza “impediría incluso levantarse por la mañana”.

El juicio de valor no se orienta a tratar de conocer el bien y el mal como algo abstracto, más bien consiste en actuar en concordancia con lo que conocemos para poder confiar, y confiar mejor en las situaciones concretas. El punto central que Dunne propone está precisamente en la visión dinámica entre lo mejor y lo peor, porque el ser humano presenta una tendencia a lo mejor. Aunque con frecuencia hablamos de bien y mal, esa visión no deja de ser una abstracción estática de nuestras intuiciones y relaciones cotidianas; en cambio, el dinamismo entre lo mejor y lo peor es siempre concreto y no por ello independiente de lo bueno o lo malo como algo abstracto¹²⁷.

d) La confianza se conoce en el ejercicio responsable de nuestras acciones

- La decisión en el desdoblamiento de la confianza -

Nuestro juicio de valor donde se implica nuestra confianza puede estar bien logrado, pero esto no quita la posibilidad de que actuemos en contra de nuestro juicio, como de hecho llegamos a actuar en contra de nuestros mejores juicios. También es posible que nosotros no hayamos asentado suficientemente aquello que realmente significa lo “mejor”. Todos comenzamos a vivir con visiones morales de lo que es confiar y sólo gradualmente, conforme la vamos poniendo en práctica, descubrimos de manera sucesiva significados más amplios y comprensivos de nuestra confianza.

De pequeños estamos consumidos por nuestras propias necesidades y deseos, lo que hace de la confianza algo meramente individual. Conforme pasa el tiempo, las distintas situaciones ensanchan nuestra comprensión de la confianza y nos permiten verla cómo algo grupal que beneficia a cada uno; así nuestros horizontes intelectuales y afectivos se expanden e incluyen el bien común. Esto nos lleva a enfrentarnos a una decisión existencial donde se implican los otros.

¹²⁷Heller, Agnes. Op. Cit, p. 184. Heller hace notar que Kant señaló agudamente que hay un solo sentimiento que podemos considerar absolutamente Bueno, y que puede ser juzgado como Bueno: el sentimiento cuyo objeto es el bien en abstracto, o, utilizando la terminología de Kant, el respeto a la ley moral. Cualquier otro sentimiento juzgado Bueno es Bueno o Malo en relación a algo (su objeto específico, su lugar, tiempo, intensidad, interpretación).

El acto de confiar tiene sus deficiencias. Lonergan llegó a pensar que nuestro entendimiento es altamente falible. Podemos tener la información equivocada y eso nos lleva a cometer errores, pero también podemos tener la información correcta y somos nosotros los que estamos envueltos en una situación que no entendemos.

En el caso de la confianza siempre necesitaremos mayor información y nunca acabaremos de tenerla, pero para establecer una base sólida que nos permita una mejor apropiación de nuestra confianza, es extremadamente importante detenernos en la razón más desconcertante o el hecho más doloroso que puede llegar a afectarnos y que inclusive puede ser algo que se origina en nuestra propia psique.

Lonergan¹²⁸ señala cuatro modos en los que podemos distanciarnos del entendimiento de lo que nos ocurre:

- Neurosis: Cuando ignoramos o reprimimos imágenes que podrían precipitar una intelección al interior de nuestra atribulada conducta. Con ello devaluamos la intelección colocándola en imágenes y efectos de nuestra psique.
- Egoísmo: Cuando conociendo la supresión de imágenes que posiblemente dispararían la intelección que beneficia más a otros que a uno mismo. Con ello devaluamos el bien de la comunidad.
- Egoísmo grupal: Cuando acompasamos fuerzas con aquellos cuya voluntad conjunta suprime imágenes que disparan la intelección, y con ello buscamos más el beneficio de nuestro grupo que del conjunto. Con ello devaluamos la cooperación intergrupala.
- Falso sentido común: Cuando preferimos intelecciones en práctica inmediatas en vez de los largos procesos de mayores ensambles y con más altos puntos de vista, o cuando renunciamos a alcanzar una visión con un rango histórico mayor. Con ello devaluamos las ciencias, la escolaridad, la filosofía y la teología.

¹²⁸ *Insight* (a). Op. Cit, pp. 212-267.

Ni el desarrollo de nuestra confianza ni el crecimiento de nuestra desconfianza son ajenos a estas cuatro inclinaciones que sesgan nuestro entendimiento. Esto no es sólo un problema de nuestra voluntad, sino de una inteligencia que necesita ser cotidianamente corregida. Nuestra honradez está infectada con una amplia ceguera porque no nos preguntamos cierta clase de preguntas, incluyendo, la más crucial, la cuestión acerca de si tenemos tal ceguera. Cuando nuestra inteligencia es infectada por estos prejuicios, afecta también nuestra confianza y acrecienta nuestra desconfianza. Este problema no se circunscribe a uno mismo, ya que cuando estos prejuicios se llegan a instalar en nosotros terminamos por transmitirlos y enseñarlos a los que nos rodean.

Nuestras aberraciones(*bias*) hacen que nuestro mundo de la confianza sea continuamente un desorden, pues hacemos no lo que consideramos “mejor”, sino lo que nos “complace”. El problema no radica en ser poco inteligentes, sino en nuestra propia debilidad humana. Podemos estar suficientemente convencidos de que en una determinada situación lo mejor es confiar, pero no por ello deja de ser posible que deliberadamente actuemos en contra de nuestras propias certezas morales. Nuestra conciencia, después de todo, no es ajena a dejarse seducir y actuar en contra de lo que estamos convencidos. Es una competencia entre lo que nos resulta individualmente satisfactorio y lo verdaderamente valioso.

Cuando actuamos, pensamos y sentimos, no sólo nos limitamos a seleccionar lo que es decisivo y fundamental para nosotros, sino que también nos realizamos, hacemos coherentes nuestro propio mundo y ponemos nuestro propio sello en todo lo que hacemos. Pero cuando nuestra inteligencia se despega de nuestras certezas morales, nuestra confianza se congela y con ello violentamos nuestros sentimientos, inteligencia y razón. Inclusive podemos optar por lo peor.

El hacernos responsables implica tomar conciencia de nosotros mismos. Dicho en otras palabras, hacernos objeto de nuestro propio conocimiento. Como señaló Marx, el hombre se hace también así mismo objeto de su conciencia. En otras palabras, el objeto el YO no está sólo fuera del YO, sino que el propio sujeto puede convertirse en objeto del YO. La conciencia del YO es uno de los elementos constitutivos primarios (no hay lenguaje que no tenga un término

para expresar “YO”). Sin conciencia del YO no puede haber ser humano. La conciencia del YO permite la jerarquía de las implicaciones. Como parte de su función regulativa el YO relega ciertos sentimientos al trasfondo cuando encuentra sentimientos de orden más elevado en jerarquía. Entonces la intencionalidad se orienta a nosotros mismos, nos convertimos en nuestro propio objeto. Sin embargo, el sujeto nunca puede convertirse en objeto para el YO de la misma manera que el mundo externo. Cuando digo, “no me puedo confiar en mí mismo”, significa que no puedo identificarme conmigo mismo. En otras palabras, evalúo moralmente y de manera negativa mi propia personalidad.

Pero confiar es no sólo hacernos responsables de nosotros mismos, sino en nosotros mismos hacernos responsables de los demás. Conocer la confianza para dimensionarla en el ámbito de lo social es abrirnos al crecimiento de nuestra persona. El problema de ese conocimiento está en la dificultad de regresar para revisar lo que ha ocurrido en nuestros actos de confiar, en darnos cuenta en qué hemos sido afectados, ya que una conciencia afectada no fácilmente reconoce que está afectada. También, cuando nuestra confianza se presenta con una estrategia inteligente y nuestro corazón trabaja a la par, experimentamos lo que comúnmente llamamos tranquilidad de conciencia. Y nuevamente, como la conciencia que ha sido afectada, es difícil regresar atrás y darnos cuenta de por qué nos encontramos en paz. Hacer crecer nuestra confianza como resultado de una buena decisión y de la armonía interior que viene de haberla tomado, requiere de mucha maduración y voluntad de recuperar lo vivido.

LA TRANSFORMACIÓN

Nuestro mundo de relaciones es un complejo sistema en movimiento. En nuestra estabilizada cotidianidad se presentan multiplicidad de situaciones en donde algunas minan el mejoramiento, pero en donde también, las que permiten el mejoramiento minan la estabilidad. Como señala Dunne, una estabilidad minada es la pérdida de un esquema inteligible que domina un conjunto de esquemas inferiores.

La experiencia muestra que con el pensamiento no podemos ni controlar ni suprimir el sentimiento de nuestro propio pensamiento. Spinoza captó ese proceso y lo formuló de la

siguiente manera: “Nada puede suprimir una pasión salvo una pasión contraria y más fuerte”. Por ello, cuando nuestra confianza entra en crisis y somos conscientes de que en esa situación va implicada nuestra vida, el sentimiento orientador puede colapsarse y podemos perder la confianza en la vida toda o bien dar lugar a un sentimiento orientador más fuerte. Es un proceso que hemos llamado de transformación de la confianza, en donde la vamos construyendo de manera insospechada, pero que tampoco se desprende de las operaciones básicas que se han puesto en juego en las otras etapas de desarrollo de la confianza. Veamos que pasa en cada una de ellas.

a) La confianza se conoce en la crisis

- La experiencia en la transformación de la confianza -

Un hombre o una mujer que no aceptan los sentimientos que dominan en una determinada sociedad pueden ser considerados “personas inadaptadas”, aunque la razón por la que no comparten esos sentimientos y conductas morales sea la de no creer en su autenticidad. Esta consideración puede carecer de sentido en una aproximación científica por el tipo de objetividad que se maneja, pero no por ello deja de tener sentido en las situaciones críticas de la vida.

Nuestra inteligencia, afectada por un sistema social que en parte o en gran parte nos resulta conflictivo, va dibujando la emergencia de un más alto funcionamiento de nuestra confianza sin dejar a un lado el funcionamiento de la confianza existente. Esto puede suceder de manera personal, pero también de maneras colectivas mucho más extendidas. Aquí, la curiosidad, el riesgo y la oportunidad creativa, se vuelven experiencias directas de la probabilidad emergente y operativa de nuestra confianza, tratando con ello de superar las dificultades y de encontrar mejores caminos.

b) La confianza se conoce con las preguntas que nos hacemos

- La intelección en la transformación de la confianza -

Cuando se desestabiliza nuestra confianza las preguntas que surgen nos conducen a experimentar un cambio. Antes de formularlas se levantan como imágenes que alteran nuestra conciencia porque carecen de un orden, quizá un orden que fue asumido y perdido, o que es insuficiente, pero invariablemente nos invitan a explorar, tratando de encontrar una finalidad de la que carecemos.

Hay en nuestro acto de confiar tres situaciones heurísticas principales que experimentamos y que podemos agrupar de la siguiente manera: 1) Se da una inteligibilidad perdida, que nos lleva a desconfiar, por lo que necesitamos mayor explicación para poder confiar. 2) Lo que habíamos verificado como confiable no se presenta ahora como tal, por lo cual es necesario volver a juzgar para saber si nuestra confianza es o no verdadera. 3) Cuando perdemos la confianza, necesitamos evaluar nuestras certezas morales.

Nuestra confianza experimenta inconsistencias entre lo que conocemos en una determinada situación, nuestros sentimientos, nuestros acostumbrados valores, las expectativas de los otros, y lo que pensamos que podría resultar de nuestras acciones. Los sentimientos insatisfactorios respecto de lo que no nos hace sentido, nos llevan a plantearnos preguntas que nos implican más existencialmente.

Sabemos por experiencia que tener las preguntas correctas acerca de un problema es tener resuelto la mitad del mismo. Pero las preguntas que nos hacemos normalmente las situamos en campos estrechos. Para evitar esto se requiere, en primer lugar, un cuestionamiento directo y personal, lejos de una ciega aceptación que se basa en la opinión de otra persona, a menos de que hayamos hecho un juicio valorativo previo, en nosotros mismos afirmamos poder confiar en una determinada persona. En segundo lugar, es necesario poner delante de nosotros los elementos que norman nuestra confianza o desconfianza, ya que estos pueden ser impulsos de nuestras decisiones en un sentido tanto positivo como negativo. En tercer lugar, dar continuidad a nuestro cuestionamiento directo y personal nos lleva a experimentar una demanda interior que nos conduce a decidir confiar en términos de probabilidad. En ese momento podemos asumir la responsabilidad de nuestra decisión, no como una carga adicional

que cae sobre nuestras espaldas, sino como un cambio real en nuestro modo de ser que llega incluso a modificar nuestra conciencia, la cual puede pasar de ser una conciencia a una *consciencia*.

Lonergan postula la hermenéutica de la sospecha, mediante la cual podemos hacer que las declaraciones valorativas se expresen en nuestras mentes alejándonos de los prejuicios. El apoya no sólo una autenticidad mínima que se adhiere a un dominio moral estándar, sino una autenticidad mayor que cambia esos estándares que se han venido corrompiendo o volviendo carentes de sentido; es decir, la autenticidad mayor se lleva a cabo en una acción ética orientada a cuestionar la moralidad existente y a descubrir nuevas finalidades y sentido de la vida, incluyendo finalidades trascendentes.

c) La confianza se conoce en los juicios de valor en los que estamos implicados

- El juicio en la transformación de la confianza -

No podemos ignorar aquí que los modos de confiar sedimentados a lo largo de la historia de nuestras comunidades y sociedades, son productos de determinadas personas que trajeron a su mente un conjunto de experiencias y haciendo una conexión entre ellas detectaron elementos esenciales de la confianza que se fueron haciendo parte de una conciencia moral. Pero antes de llegar a esto, esas personas experimentaron la confianza en su propia conciencia moviéndose a decidir por ellas mismas, a distinguir entre las meras preferencias personales de lo que hace sentido para la mayoría, y lograron cierto grado de consistencia existencial entre todas estas operaciones.

Pero los valores prescritos por la sociedad con frecuencia colisionan con nuestros sentimientos particulares. La mayor parte de las veces ese conflicto se hace consciente como tensión entre la verdad por un lado y nuestra confianza por otro. Tal conflicto se da, en primer lugar, en las evaluaciones y juicios que hacemos sobre los otros, en las que nos esforzamos por actuar con “verdad” o al menos pretendemos que lo hacemos así, pero sólo podemos pugnar por la “verdad” si directamente estamos implicados en ella, cuando esa verdad nos afecta. Dicho en

otras palabras, no podemos llegar a la verdad de los otros si no avanzamos en ser verdaderos con nosotros mismos.

En esa confianza, cuya transformación la hace cada vez más verdadera, el juicio de valor adquiere su importancia no tanto en el hecho de pretender juzgar a los otros, sino en constituirlo en un elemento que permite a la persona que lo ejecuta orientarse a sí misma. Por otra parte, el ser juzgado por otros queda en segundo plano, pues lo importante para la persona auténtica es asumir ante sí misma la responsabilidad de la verdad descubierta; esta verdad se constituye en finalidad de la confianza.

d) La confianza se conoce en la autenticidad

- La decisión en la transformación de la confianza -

Sólo la persona auténtica es capaz de transformar su confianza. Aquella persona que en su diálogo con otros y consigo mismo busca que sus pensamientos y sentimientos trabajen a la par, logrando con ello el descubrimiento de la verdad de su propia vida. El juicio de valor sigue siendo incompleto si no se lleva a la verificación, de tal manera que solamente podemos conocer si nuestra confianza es o no verdadera en su puesta en práctica.

Es Martin Buber quien nos permite profundizar más en el aspecto de la relación autenticidad y transformación de la confianza. El señala que hay un doble comportamiento en el ser humano con respecto al mundo exterior: el orientarse o situarse y el realizarse o llegar a la realidad¹²⁹. Para Buber, la orientación es más bien un comportamiento útil y pragmático; clasifica las cosas en su relación con otras cosas, pone la experiencia en relación con otras experiencias y va relativizando ambas en el tiempo y el espacio. La orientación clasifica las cosas y la experiencia de tal modo que terminamos por hablar de ellas como cosas “verdaderas”. Junto a la orientación aparece la función de la realización del comportamiento. La realización no engendra experiencia, algo que se puede repetir, algo ordenado, sino realidad, cosas únicas e irrepetibles. La realización crea para Buber la forma esencial de la existencia.

¹²⁹ Quitmann, Helmut. *Psicología Humanista*. Herder, Barcelona, 1989, p. 324.

Buber defiende la igualdad de rango entre la orientación y la realización; orientación y realización viven juntas como la fecundación y el embarazo. La unidad del ser humano se logra cuando la orientación está integrada en la tendencia creadora de la realización. Para Buber la orientación se caracteriza por la aspiración a la seguridad; la realización por el contrario, significa atrevimiento, peligro, tensión y un constante empezar de nuevo. La realización se da en la tensión de la polaridad y esta polaridad es para Buber uno de los pilares fundamentales del mundo. Es en la polaridad en la que el ser humano tiende a la unidad, pero la unidad no es supresión de la dualidad. El ser humano supera la dualidad aceptándola como una característica de este mundo. No se trata de alejar las contradicciones y tensiones que a la dualidad se vinculan. Buber señala que el muro que los seres humanos ven levantados ante sí, en forma de contradicciones entre ellos y el mundo, es en verdad un muro que hay dentro de ellos mismos. Si el muro interno nuestro cae, las contradicciones crecen en profunda unión y encuentran su unidad en la tensión: Aquel que experimenta auténticamente la unidad, la experimenta como dualidad con tensión. Y superar esta tensión es su tarea¹³⁰.

Buber nos alienta a no conformarnos con lo que tenemos, a no ceder ante la tentadora tranquilidad, sino a buscar las contradicciones y su tensión, ya que sólo la unidad a partir de la tensión conduce al auténtico yo. No se puede alcanzar la unidad a través de la “neutralidad”. La neutralidad puede ser la liberación del dolor, pero quien pierde el dolor pierde también la materia prima de la unidad. Por ello, el lugar del ser que se realiza no está en el equilibrio sino en el llevar a término su tensión. La antropología de Buber alcanza su cima con el reconocimiento de que el hecho fundamental de la existencia no es el ser humano sino “el hombre con los hombres”¹³¹ y esa unidad no se consume por encima del mundo, sino en el mundo. El planteamiento de Buber nos hace caer en la cuenta de la diferencia que hay entre una confianza que sólo orienta y una confianza auténtica; es decir, que orienta hacia la autenticidad de la persona. La primera es tan sólo una parte del desarrollo posible de la confianza; es lo que normalmente adquirimos. En cambio, la confianza que realiza, implica el

¹³⁰ Quitmann, Helmut. Op. Cit, p.35.

¹³¹ Buber, Martin. *Yo y Tú*. Chaparrós. Madrid, 1998.

esfuerzo por romper las seguridades y la tensión que de esto surge abarca la totalidad de la persona y se continúa a lo largo de su vida.

La confianza auténtica no es exclusiva de unas cuantas personas extraordinarias. La coherencia existencial es cercana a todo mundo con distintas intensidades y con distintas extensiones de tiempo. Si revisamos nuestra historia personal podemos descubrir que hay momentos en que nuestra confianza ante la vida se ha venido abajo, son momentos de desesperación en que buscamos darle a la vida un nuevo sentido. Pero también se han presentado momentos en que aquello que queríamos lo hemos alcanzado, son momentos de plenitud en que ya no queremos ni buscamos nada más, aunque sea siempre algo pasajero. En ambos caso la confianza tiende a cero y ambas situaciones son oportunidades de desarrollo existencial.

La puesta en práctica de la autenticidad no parece ser algo sencillo y sí algo que conduce a un cambio más hondo en nuestras vidas. Este cambio, aunque no siempre es la “felicidad” como normalmente la entendemos, en términos de seguridad y bienestar, apunta a una mayor plenitud humana en donde tiende a integrarse todo lo que somos.

SÍNTESIS EN TORNO AL CONOCIMIENTO DE LA CONFIANZA

Para concluir con la pregunta acerca del cómo conocemos la confianza, podemos decir que la conocemos en su proceso de surgimiento, desdoblamiento y transformación; así se logra su formación, conformación y transformación respectivamente, mediante las operaciones de conocimiento propias de nuestra estructura humana: experiencia, intelección, juicio y decisión. Hemos visto que la confianza, al ser un sentimiento orientador que tiene su racionalidad, nos permite orientarnos a logro de ciertos fines, y dependiendo de los fines nos hacemos más o menos auténticamente humanos en una constante tensión y actividad dialéctica (Figura 5).

De esta manera damos respuesta al cuestionamiento acerca de cómo conocemos la confianza¹³² y con ello nos vamos abriendo al desarrollar una confianza social que haga posible instituciones más confiables. Para ello, el desarrollo de nuestra confianza seguirá implicando la actividad crítica de nuestro pensamiento a través de nuestras distintas operaciones (experienciar, intelegir, juzgar y decidir) y a través de la interrelación de las mismas operaciones. También damos respuesta al problema planteado con respecto a la verdad factual¹³³, ya que la verdad factual que configura la confianza en su surgimiento y sigue presente en su desdoblamiento es tan sólo el modo inicial en que nuestra confianza se vincula con la verdad, pero que en el proceso de hacernos conscientes de nuestra confianza la verdad se manifiesta como aquello que no es algo “externo”, sino aquello en lo que estamos implicados.

Por último, en este apartado se explicita también el problema anteriormente señalado¹³⁴ con respecto a las trampas que nuestra propia inteligencia nos presenta y la manera en que podemos corregir nuestros modos de pensar para hacer posible una sana confianza. El problema que se nos presenta ahora es, si la confianza, al ser un sentimiento que regula nuestra apertura a la realidad, es condición de posibilidad de conocimiento objetivo.

¹³² Ver supra, p. 47.

¹³³ Ver supra, p. 35.

¹³⁴ Ver supra, p. 78-79.

CONFIANZA: SENTIMIENTO ORIENTADOR

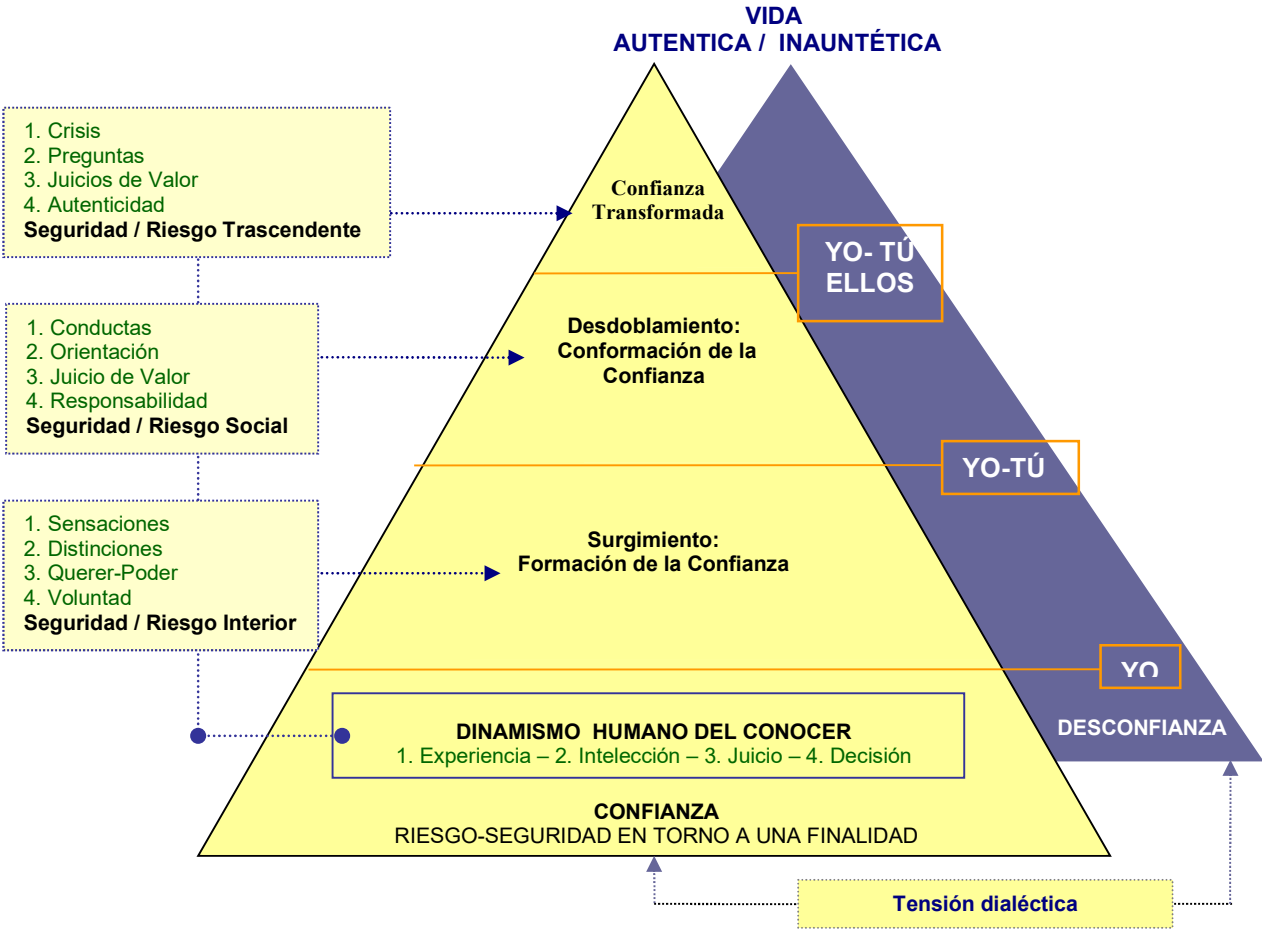


Figura 5

2. ¿QUÉ CLASE DE OBJETIVIDAD LOGRAMOS CUANDO CONFIAMOS?

El ser humano pone en juego su confianza al verse en la necesidad de regular su apertura al mundo con el fin de asegurar su desarrollo. Todo lo que el ser humano se apropia o integra confiadamente dentro de sí, se convierte en su YO, y en el futuro será cada vez más la proyección del YO la que abra camino al ulterior conocimiento del mundo. Esto da lugar a la relación sujeto a objeto que caracteriza al ser humano, y sólo al ser humano. La relación del ser humano con el mundo incluye el proceso de conocimiento de su confianza, así como la objetivación, y la expresión de sí mismo en su acto de confiar. Conocer la confianza coloca al ser humano ante el problema de la dualidad entre el sujeto y el objeto, entre la subjetividad y la objetividad.

LA DUALIDAD DEL CONOCIMIENTO¹³⁵

En la introducción al *Insight*, Lonergan señala la importancia de saber manejar la dualidad de nuestro conocimiento. Sin un asentimiento real a esta dualidad y un monitoreo cercano a nuestros cuestionamientos, es extraordinariamente sencillo asumir que lo “objetivo” significa “lo que esta afuera”. Este modo de asumir la realidad es lo que normalmente se asume en las llamadas ciencias exactas, pero no en las ciencias humanas. En el estudio de la confianza que hemos venido realizando la dualidad aparece no sólo en los sujetos que se investiga, sino también en el en el investigador. Y cuando quien investiga descuida la dualidad del conocimiento en sí mismo, también descuida la dualidad en las personas que estudia.

Preguntar que significa la objetividad es una pregunta acerca de *cómo* los actos de nuestro conocimiento tienen objetos y *cómo* nuestras intenciones por conocer alcanzan el conocimiento, en este caso de la confianza. Las respuestas a ambas preguntas serán la explicación de la relación que hay entre el que conoce la confianza y la confianza que se conoce.

Cuando caemos en la cuenta de lo que hacemos al conocer, descubrimos por nosotros mismos que el conocimiento no es sólo la objetividad ingenua de experimentar lo que está “ahí afuera”.

¹³⁵ Este apartado se basa en el desarrollo que Tad Dunne hace con respecto a la objetividad cognitiva y moral en <http://www.concentric.net/~Tdunne/writings.html>.

Tampoco es la objetividad idealista restringida al puro pensamiento coherente. Acorde a Dunne, nuestro conocimiento envuelve una objetividad que surge de lo que realmente existe a través de: 1) pasar por un juicio acerca de 2) lo que pensamos y 3) lo que experimentamos. Estos tres aspectos nos llevan a entender no sólo lo que es la objetividad en sí misma, sino también cómo al combinarlos podemos completar nuestra intención de conocer lo que en verdad es la confianza.

La objetividad se alcanza a través de los juicios, que en el campo de las ciencias exactas podemos llamar juicios cognitivos, pero que en este trabajo no se reduce a los juicios cognitivos, incluye también los juicios de valor que es donde propiamente se incluye la confianza. Para poder alcanzar el significado de la objetividad moral con el significado de la objetividad cognitiva, es importante revisar primero el significado de la objetividad cognitiva, para después pasar al significado de la objetividad cognitiva en relación a los juicios de valor propios de la esfera moral.

OBJETIVIDAD COGNITIVA

Nuestra mente, por ser como es, muestra tres aspectos de la objetividad que corresponden a los tres componentes del conocimiento: experiencial, normativo y absoluto. Veamos cada uno de estos aspectos

Aspecto experiencial

Aunque imaginamos los datos como cosas que están en cualquier parte, sólo actuamos con los datos que notamos. Lo dado aunque no es subjetividad mía sí es material para mis pensamientos. Lo dado no son sólo cosas que están “afuera”, sino como Lonergan señala, son un conjunto de materiales acerca de los cuales deseo conocer y donde mi deseo de conocer, inquiera. Esta es la objetividad experiencial.

Aspecto normativo

Con frecuencia tratamos de lograr un equilibrio entre llegar rápidamente a las conclusiones y evitar quedar enredados en la multitud de consideraciones que se nos presentan. En una discusión altamente emocional, imaginamos que la mejor manera de solucionar el problema es

tomar una distancia intelectual de nuestras emociones. También, nos sucede que imaginamos y soñamos en alcanzar ciertas cosas, pero al poco rato regresamos al mundo real que tenemos a la mano. Este eludir, imaginar y regresar son las nociones normativas de objetividad que hacen su trabajo en nosotros. Y somos nosotros los que ponemos dichas normas a partir de los datos y de las relaciones que tienen entre sí. Esta es la objetividad normativa.

Aspecto absoluto

Nosotros conocemos la diferencia entre una historia coherente y una historia que es verdad. Una historia que es coherente tiene un sentido interno, pero la sola coherencia no es criterio de verdad. Cuando preguntamos ¿esto en realidad es así? acerca de una historia que nos es narrada, es porque no hemos conectado aún los detalles de esa historia con los detalles de la experiencia personal. Ésta es la noción absoluta de la objetividad que trabaja en nosotros: hay una verdad por descubrir que no se reduce a la mera coherencia. Esto es así, porque yo afirmo que es y que es independientemente de mí pero no anterior a mí. Yo no puedo afirmar que una cosa es, si no he entendido y juzgado que es así. La objetividad absoluta se alcanza con el juicio¹³⁶.

Mientras que esto corresponde a los tres niveles en los cuales podemos estar concientemente operando, cada aspecto no está restringido a cada nivel. El aspecto absoluto está presente siempre que buscamos entender la experiencia correctamente. El aspecto normativo está presente en los tres niveles en tanto que cada nivel tiene sus propias normas. Y el aspecto experiencial está presente en tanto que ambos, nuestro entendimiento y nuestros juicios excluyen datos irrelevantes.

¹³⁶ Lonergan señala que lo que fundamenta la objetividad absoluta es el incondicionado virtual, el cual es aprehendido por la comprensión y establecido en el juicio. A diferencia del incondicionado formal, el cual no tiene ninguna condición ya que está fuera del campo de nexos entre términos condicionantes y condicionados y es por tanto intrínsecamente absoluto, el incondicionado virtual tiene condiciones y al hallarse cumplidas sus condiciones se constituye en un absoluto de facto. Esto permite que el contenido del juicio, al ser un absoluto de facto, se substrahe a la relatividad con respecto al sujeto que la expresa teniendo una validez, eterna, inmutable y definitiva. Este absoluto es respecto a los datos, a la inteligencia y a la verificación que lo originan y puede ser históricamente modificado o superado. De esta manera, la objetividad absoluta adquiere su carácter público ya que el incondicionado se substrahe a la relatividad de su fuente y se hace accesible no sólo al sujeto cognoscente sino también a cualquier otro sujeto cognoscente.

No es difícil distinguir los tres aspectos de la objetividad, pero para entenderlos dentro de una perspectiva teórica, cada persona necesita alcanzar la intelección (*insight*) en su correlación interna.

Junto a estos tres aspectos parciales de objetividad, no dejamos de cargar la expectativa de que hay un “mundo real” para ser conocido, un mundo en el que nos podemos confiar. Con esto se entiende no sólo el mundo de los científicos, sino algo mucho más común y cotidiano, un mundo donde las reglas están presentes y son importantes, donde las palabras encierran significados, y donde los sentimientos se manifiestan acercando o distanciando a las personas.

En este mundo la realidad no es simplemente lo que está “ahí afuera”. Tampoco es algo que exclusivamente está “dentro” de todas las personas que contribuyen a los significados y valores de nuestro mundo. La realidad incluye también los acuerdos, expectativas, anticipaciones e interpretaciones que ligan a unas personas con otras en un ámbito de confianza. Estas realidades pueden ser no vistas ni localizadas y sin embargo son reales. Lonergan se refiere a esta expectativa de lo que está por ser conocido, como noción. Esto se manifiesta cuando nosotros anticipamos que este creciente mundo de significados y valores realmente existe y que la mayoría de estos significados y valores son confiables, además de que también anticipamos que cualquier adición que hagamos tendrá que ser también confiable. Lonergan se refiere a esta noción como la noción “principal” de objetividad.

La noción principal de objetividad se integra con los tres aspectos abordados, lo cuales podemos formular de la siguiente manera:

- i. El campo de lo que existe incluye distintas cosas.
- ii. Una de estas cosas soy yo, como conocedor de cosas.
- iii. Otras cosas no son yo.

La objetividad cognitiva es ese movimiento hacia delante que se desarrolla en la relación entre el conocedor y los conocimientos en que confía, resultado de sus averiguaciones a lo largo de su vida por conocer lo que es real.

Esto no quita que en la práctica nosotros imaginamos que la confianza como realidad es algo que está “afuera” y que la objetividad entendida como lo que está “afuera” funcione bastante bien. Sin embargo, cuando investigamos con un modelo intelectual como el que estamos aplicando, vamos cayendo en la cuenta de que no es posible conocer el mundo de la confianza, tal cual es en realidad si no se construye sobre los conocimientos en los que internamente confiamos, fruto de las averiguaciones acumuladas a lo largo de nuestra vida.

OBJETIVIDAD MORAL

Junto a la objetividad cognitiva está la objetividad moral. Las personas que buscan *ser* correctas también sienten el deseo de *hacer* lo correcto, de lo contrario su *ser correcto* es incompleto. Aquí entramos al campo de la responsabilidad moral donde la pregunta por la objetividad se complica mucho más. Lo que cuenta ahora son las decisiones personales de las cuales tomamos responsabilidad. Tomar responsabilidad puede llevarnos algunas veces a decidir en contra de los consejos de nuestros amigos, las leyes o las directrices de nuestras autoridades religiosas.

La objetividad moral es similar a la objetividad cognitiva. La similitud está en el criterio que usamos para hacer un juicio. Nosotros aplicamos el mismo proceso cuando juzgamos que “x” es verdad, y cuando juzgamos que “y” es bueno. La objetividad moral no agrega un cuarto elemento a los aspectos ya señalados (lo experiencial, lo normativo y lo absoluto). Los tres están presentes y no hay elementos adicionales. Sin embargo, el horizonte moral expande el rango de cada aspecto. Veamos cada uno de ellos:

Aspecto experiencial

En el nivel experiencial, la objetividad moral también considera el estado moral y la pulsación de los sentimientos. La reflexión moral que ignora los sentimientos no es objetiva en el aspecto experiencial de la moralidad.

Aspecto normativo

En el nivel normativo, la objetividad moral también considera la función normativa de la conciencia. La reflexión moral que ignora la voz de la conciencia no es objetiva en el aspecto normativo de la moralidad.

Aspecto absoluto

En el nivel absoluto, la objetividad moral también considera el carácter absoluto no sólo de lo que evaluamos, sino también de lo que estamos siendo por nuestra evaluación. La reflexión moral que ignora el cambio existencial en la persona que hace juicio de valor no es objetiva en el aspecto absoluto de la moralidad.

Siguiendo el modelo de Lonergan presentado para la objetividad cognitiva, nos podemos mover directamente a una definición de objetividad moral de Dunne. Para éste último la noción principal de objetividad moral vincula tres cosas:

- i. El campo de lo bueno incluye distintas cosas buenas.
- ii. Una de estas cosas soy yo, un apreciador de las cosas buenas.
- iii. Otras cosas buenas no son yo.

Nosotros vemos estas nociones trabajando en todas nuestras expectativas en donde hay un “mundo real de cosas buenas” a apreciar. Nosotros no meramente conocemos nuestro mundo, también apreciamos lo que es bueno y despreciamos lo que no es. Esta perspectiva moral incorpora cualquier cosa que consideramos dentro de la perspectiva cognitiva. Para la mayoría de nosotros es evidente en nuestras creencias que el conocimiento es en sí mismo una cosa

buena a lograr¹³⁷. Podemos ahora dar una definición teórica a la noción principal de objetividad moral.

La objetividad moral es ese movimiento hacia adelante que se desarrolla en la relación entre el evaluador y la confianza que tiene en lo evaluado, resultado de sus averiguaciones a lo largo de su vida por conocer lo que realmente es mejor.

OBJETIVIDAD DE LA CONFIANZA

La confianza da lugar a una objetividad moral. Esta objetividad moral incluye los tres aspectos que hemos venido trabajando.

Aspecto experiencial

La confianza está en relación a los datos que se nos presentan en la realidad y que nosotros notamos. Los datos son sensaciones, conductas y sentimientos que nos producen las otras personas. El conjunto de datos al ser ordenados en nuestro pensamiento nos permiten confiar. Muchas de las veces esta experiencia ya no es consciente, precisamente por que los datos con los que confiamos se mantienen y no es necesario estar cuestionándonos continuamente. Esto no quita que, la reflexión que ignora el sentimiento de la confianza, no es objetiva en el aspecto experiencial de la moralidad.

Aspecto normativo

Muchas de las normas que establecemos para acotar la confianza nos han sido heredadas culturalmente o bien, las hemos establecido nosotros en comunicación con los que nos rodean. Aquí entran las distinciones y las orientaciones que hacemos ante los modos de comportarse, de expresarse, de una persona. Las distinciones y orientaciones que establecemos, y que no necesariamente son permanentes, son los elementos de la objetividad normativa de la confianza. La reflexión que ignora la voz de la conciencia en relación a la confianza, no es objetiva en el aspecto normativo de la moralidad.

¹³⁷ William F.J. Ryan and Bernard J. Tyrrell, "Introduction," *A Second Collection* (London: Darton, Longman & Todd, 1974, p viii). William F.J. Ryan señala que para Lonergan el "puro deseo de conocer" de toda persona, está incorporado al "puro deseo de valorar."

Aspecto absoluto

En el nivel absoluto de la objetividad moral de la confianza se alcanza con el juicio. Aquí consideramos no sólo las características que una persona reúne y la hacen confiable, independientemente de que yo deposite mi confianza o no. En este juicio nosotros también hacemos nuestra propia evaluación de lo que estamos siendo en nuestro acto de confiar en relación con la otra persona. La reflexión que ignora el cambio existencial en la persona que hace un juicio de valor en torno a la confianza, no es objetiva en el aspecto absoluto de la moralidad.

Siguiendo el modelo de Lonergan-Dunne presentado para la objetividad moral, nos podemos mover directamente a lo que es la noción principal de objetividad de la confianza, la cual vincula tres cosas:

- i. El campo de la confianza que se implica en lo verdadero y lo bueno incluye distintas cosas confiables (que son buenas y verdaderas).
- ii. Una de estas cosas soy yo, un apreciador de las cosas confiables.
- iii. Otras cosas confiables no son yo.

Nosotros no meramente confiamos en nuestro mundo, también confiamos en lo que es bueno y verdadero, y no confiamos en lo que no lo es. Esta perspectiva moral de la confianza incorpora también lo que consideramos dentro de la perspectiva cognitiva. Podemos ahora dar una definición teórica a la noción principal de objetividad de la confianza:

La objetividad de la confianza es un movimiento orientador que se desarrolla en la relación entre el evaluador de la confianza y lo evaluado como confiable, y eso que ha sido evaluado como confiable es a su vez resultado de sus averiguaciones previas a lo largo de su vida en su esfuerzo por conocer mejor la confianza.

Para finalizar, es importante señalar lo siguiente:

- Es la objetivación moral la que hace posible el conocimiento auténtico de la confianza, y es la confianza la que hace posible el conocimiento, tanto cognitivo, como moral¹³⁸.
- La confianza presenta no sólo un carácter funcional, el de orientar hacia una finalidad, sino también un carácter valoral, donde la confianza es un fin en sí misma.
- El valor se entiende aquí, como el bien concreto¹³⁹.

El proceso de clarificar la objetividad de la confianza, nos permite dar respuesta al problema anteriormente planteado¹⁴⁰ en torno a saber cómo nuestro dinamismo humano de apertura al mundo, nos permite reconocer en los aspectos de la confianza que hace posible su estabilidad y su flexibilidad en los aspectos experiencial, normativo y absoluto. Queda todavía por responder si los elementos que configuran la confianza se estructuran de manera dialéctica. Este es nuestro siguiente paso.

¹³⁸ A este respecto se puede consultar con más detalle la obra de Hans Küng: *¿Exite Dios?* Op. Cit, p. 627-633. La diferencia en entre el planteamiento de Küng y el de Lonergan consiste en que Küng hace una explicación lógica y coherente de cómo la confianza es la base del conocimiento y la ética, y lo que Lonergan pretende es proporcionar elementos para que la persona desarrolle su propia intelección. Sin embargo, conviene señalar algunos casos tratados por Küng:

- Thomas S. Kuhn desde la perspectiva de la historia de la ciencia muestra que “la ‘elección’ entre diversas teorías científicas o paradigmas en general puede estar condicionada no sólo por la lógica y el experimento, sino también por los factores psicológicos y sociológicos. Se da toda una ‘serie de vinculaciones, sin la cuales uno no es científico, ‘densa red de obligaciones... de orden conceptual, teórico, instrumental y metodológico’. Tales vinculaciones pueden caracterizarse como confianza en determinados modelos”
- Por último, Hans-Georg Gadamer, el más destacado representante de la filosofía hermenéutica, afirma en su obra “Verdad y Método” que el saber y la ciencia van precedidos de una fe (nosotros diríamos confianza). Como dice al final de su libro: “En cuanto comprendedores, estamos insertos en el acontecer de la verdad y siempre llegamos como demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer”.

¹³⁹ Lonergan en su obra: *Filosofía de la educación*. Universidad Iberoamericana. México, 1998, pp. 72-74, postula tres tipos de valor: estético, ético y religioso.

- El valor estético es la realización de lo inteligible en lo sensible; se da cuando el bien de orden de una sociedad es transparente, cuando brilla en los productos de una sociedad, en las acciones de sus miembros, en su estructura de interdependencia, y en la posición social y personalidad de las personas que participan en el orden. El valor estético es lo que capacita a la gente a captar el bien humano en su más profundo nivel, o por el contrario, a sentir que algo está mal.
- El valor ético es el emerger consciente del sujeto, como autónomo, responsable y libre. Su libertad está en realizar el bien, distinguir lo verdadero de lo falso, lo correcto de lo errado, y en dedicarse a esos criterios, o aun sacrificarse a sí mismo por ellos.
- El valor religioso aparece cuando se da un paso más, cuando el sujeto autónomo se ubica ante Dios, con su vecino, en el mundo de la historia, cuando descubre dentro de sí el orden interno.

¹⁴⁰ Ver supra, p. 25.

3. ¿QUÉ ES LA CONFIANZA?

La respuesta a la pregunta de qué es la confianza en coherencia con el método que hemos venido aplicando, es fundamentalmente una estructura dinámica que no se puede reducir a un análisis etimológico de la palabra¹⁴¹ o a una definición¹⁴². En este proceso, desde el momento en que nosotros hemos comenzado a preguntarnos acerca de la confianza, ya conocemos algo acerca de ella. En cada pregunta que hemos venido haciendo, hemos ido estrechando el campo de lo que aún no hemos descubierto. Lonergan llama a este conocimiento, “el esqueleto de lo que aún está por descubrirse”, que dicho en otras palabras y en nuestro caso es la “estructura heurística de la confianza” o la metafísica de la confianza.

Estas pistas que han guiado nuestro cuestionamiento están preestructuradas. Los datos “crudos” que se han manifestado en nuestros cuestionamientos acerca de la confianza son menos crudos de lo que pensamos, y esto de alguna manera nos ha conducido a que nuestras intelecciones en turno estén relacionadas con la clase de verificación que esperamos.

Si la metafísica nos propone tomar en cuenta la estructura de toda realidad de eso que llamamos confianza, y si el cuestionamiento humano es parte de toda realidad, entonces tenemos que tomar en cuenta también las operaciones que guían nuestro cuestionamiento en torno a nuestra confianza. Dicho esto en otras palabras, si la metafísica trata de las estructuras inherentes de toda realidad de eso que llamamos confianza, entonces debe incluir la relación entre aquel que conoce la realidad de la confianza y la realidad de la confianza de aquel que conoce. Esto es, debe incluir la apertura dinámica que se da por parte de los conocedores de la

¹⁴¹ Hans Kung en su obra *¿Existe Dios?* Op. Cit, p.624, señala que en Alemán, la palabra confianza -*Vertrauen*- se puede entender como el valor de exponer y entregar la vida a lo definitivo y su realización. O bien, la libre y radical entrega a lo definitivo que salva y reconcilia. *Vertrauen* y *Trost* proceden de la misma raíz, lo mismo que en el gótico (*trausti*), el nórdico antiguo (*traust*), en el danés y sueco (*tró*) y en el inglés (*trust*). Este término remite a una confianza en el sentido más amplio e intuitivo que la palabra “*confidence*”. En español carecemos de esta raíz, pero el sentido se mantiene en la palabra “confianza” dependiendo de las situaciones que la persona enfrenta. Por otra parte, Antonio González en su obra *Estructuras de la Praxis*, Op. Cit, p.67, señala que la confianza en el mundo hebreo está referida a la verdad (*æmæt*) donde la verdad es seguridad y confianza. Esta última noción de confianza se presenta también acorde a lo que a lo que hemos venido trabajando en torno a la confianza auténtica.

¹⁴² A este respecto no está demás el subrayar que en todas las definiciones que encontramos de confianza, siempre aparecen atributos morales, tales como: integridad, honestidad, lealtad, imparcialidad, benevolencia, etc. A este respecto A.Baier, “Trust an antitrust” en *Ethic 96*, 1986, pp. 231-260.

confianza a lo conocido de la confianza. Teniendo en cuenta que los conocedores son conducidos por sus preguntas y que las preguntas están estructuradas en formas que anticipan los aspectos generales de las respuestas que los conocedores están buscando, entonces la metafísica de la confianza es una estructura compuesta de conocedores de la confianza basados en conocimiento estructurado para conocer la estructura de cualquier confianza. Dunne parafrasea a Lonergan diciendo: *Metafísica es de hecho, un proceso operativo mediante el cual los conocedores se preguntan y anticipan los principales aspectos de cualquier cosa que existe o puede ser creada.* Esta afirmación de Dunne referida a la confianza quedaría de la siguiente manera: Metafísica de la confianza es de hecho, un proceso operativo mediante el cual los conocedores de la confianza se preguntan y anticipan los principales aspectos de cualquier confianza que existe o puede ser creada.

La metafísica de la confianza vendrá a ser un conjunto de conceptos acerca de la estructura de toda realidad de la confianza, pero la tarea de producir una metafísica explícita depende de si somos capaces de notar la metafísica latente que moldea nuestro cuestionamiento humano en torno a esta problemática.

La importancia de pasar de lo latente a lo explícito

Como ha quedado de manifiesto en el capítulo en torno a las experiencias de la confianza, hay personas que consistentemente en su proceso de confiar seleccionan las preguntas correctas y dejan a un lado las incorrectas. Estas personas ya conocen lo que se puede esperar de las distintas líneas de cuestionamiento pues ya poseen la estructura heurística en torno a aquello que de la confianza puede ser conocido y la usan en su pensamiento. Quizás estas personas no puedan decir cuál es esta estructura, pero dependen de ella y sus anticipaciones heurísticas se muestran aparentemente como estrategias connaturales.

Cualquiera de nosotros puede eventualmente suspender su búsqueda acerca de la confianza y poner atención a la búsqueda en sí misma. Entonces levantamos un tema intelectual personal: ¿Cómo aprendo a discernir la diferencia entre cosas confiables, que me resultan buenas y las no confiables, que me resultan malas? Con esto tenemos un nuevo problema, un

cuestionamiento aún sin respuesta acerca de nosotros mismos. Para respondernos necesitamos entender qué pasa en nuestra mente y experimentar una intelección (*insight*) que Lonergan expresa, a modo de teorema, de la siguiente manera: Cualquier filósofo se basa en la estructura dinámica de la actividad cognitiva sea como correctamente concebida o como distorsionada por descuidos y orientaciones equivocadas¹⁴³. Teniendo en cuenta lo anterior, pasemos a plantear la metafísica explícita de la confianza.

Estructuras Básicas del Conocimiento de la Confianza

Las estructuras básicas del conocimiento se aplican no sólo a lo que podemos conocer sino también a lo que podemos valorar, como es el caso de la confianza. Las estructuras básicas que propone Lonergan, las podemos sintetizar (señalando con negrillas las categorías que él utiliza) de la siguiente manera:

- La diferencia que hay entre los datos a ser entendidos y el entendimiento de esos datos serán llamados **potencia**¹⁴⁴ y **forma**¹⁴⁵ respectivamente.
- La diferencia entre los datos entendidos y lo entendido de los datos como lo verificado en la realidad los llamaremos **forma** y **acto**¹⁴⁶ respectivamente¹⁴⁷.
- La diferencia entre la forma que gobiernan muchos de los casos individuales y la forma que hace individuales los casos individuales serán llamados forma **conjugada** y forma **central** respectivamente, junto con sus correlativas potencias y actos.

¹⁴³ Lonergan. *Insight* (a) Op. Cit, p. 533.

¹⁴⁴ Idem, p 510. La potencia denota el componente del ser proporcionado que ha de ser conocido en el conocimiento explicativo pleno mediante una experiencia configurada intelectualmente del residuo empírico.

¹⁴⁵ Ibidem. La forma denota el componente del ser proporcionado que ha de ser conocido, no al comprender el nombre de las cosas, ni al comprender sus relaciones con nosotros, sino al comprenderlas cabalmente en sus relaciones de unas con otras.

¹⁴⁶ Ibidem. El acto denota el componente del ser proporcionado que ha de ser conocido al afirmar el “sí” virtualmente incondicionado del juicio razonable.

¹⁴⁷ Ibidem. La potencia, la forma y el acto constituyen una unidad, pues lo que es experimentado es aquello que es comprendido, y lo que es comprendido es aquello que es afirmado. Los tres niveles de la actividad cognoscitiva producen un conocimiento único; pues la sola experiencia no es conocimiento humano; la experiencia y la comprensión no bastan para conocer; únicamente cuando se alcanza el incondicionado y concurre una afirmación o una negación, surge el conocimiento en el sentido estricto del término. La potencia, la forma y el acto, puesto que son conocidos por la experiencia, la comprensión y el juicio, no son tres seres proporcionados, sino tres componentes de un solo ser proporcionado.

- La creencia de que el espíritu humano es una realidad que no puede ser reducida a determinaciones psicológicas, biológicas, genéticas, químicas o físicas es una afirmación de un diseño mediante el cual se conjugan actos que son un ensamble de **esquemas de recurrencia**. Estos esquemas emergen sucesivamente con un más elevado orden y acorde a períodos de probabilidad, produciendo un diseño que Lonergan nombra **probabilidad emergente**.

Respecto a las cosas como comúnmente funcionan, Lonergan nos conduce a los lectores a verificar en nosotros mismos que tenemos tanto intelecciones directas (*direct insights*) como intelecciones inversas (*inverse insights*). Éstas corresponden a dos diferentes clases de inteligibilidad –o diseños inteligibles– que pueden gobernar lo que estamos tratando de entender.

Una intelección directa capta las correlaciones entre los elementos. Nosotros entendemos las fases de la luna, la fuerza de la gravedad, el ciclo del nitrógeno, cualquier proceso o conjunto de eventos que recurren. Lonergan llama a esto **inteligibilidad clásica**.

Una intelección inversa capta que no hay intelección directa disponible. Entendemos que las eventualidades no pueden reducirse a una ley de tipo clásico. Pero esta limitación contiene un elemento positivo. Si cualquier evento individual no puede ser entendido y ligado a alguna otra eventualidad específica, al menos un conjunto de eventualidades agrupará un cierto promedio. Si inesperadamente un subconjunto de diversas eventualidades da lugar a este promedio, podemos sospechar que alguna correlación ha aparecido entre los elementos individuales. Lonergan llama a lo que no cae bajo la inteligibilidad clásica la **inteligibilidad estadística**.

Junto a estos diseños de inteligibilidad inherentes en las cosas, hay también diseños inherentes en las cosas que se desarrollan en el tiempo y que también tiene una inteligibilidad inherente que podemos entender. Lonergan subraya dos clases de inteligibilidad inherente en el desarrollo humano, y cada una está basada en la distinción entre intelección directa o inversa.

En una intelección directa al interior al desarrollo de un organismo, captaremos algunos factores básicos conducentes que mantienen en movimiento ese proceso de desarrollo. Lonergan llama a esto **inteligibilidad genética**.

En una intelección inversa al interior del desarrollo de un organismo, captaremos que no hay un conjunto de factores básicos conducentes que mantengan en movimiento el proceso de desarrollo. Pero sí habrá al menos dos factores conducentes. Estos factores no necesariamente operan en concordancia al desarrollo del organismo, sino que operan tanto uno en el otro como en el desarrollo del organismo. Lonergan llama a esto, **inteligibilidad dialéctica**.

Tenemos así, cuatro modos de inteligibilidad resultado del modo de conocer humano (*insight* directo o inverso) y el diseño de inteligibilidad inherente de las cosas (basadas en el *insight* directo o inverso): inteligibilidad clásica, inteligibilidad estadística, inteligibilidad genética e inteligibilidad dialéctica.

En todo lo que hemos venido describiendo, podemos ubicar la confianza como resultado de una inteligibilidad dialéctica. Esto no quita el hecho de que la confianza, a pesar de no reducirse a una inteligibilidad genética, sí presenta algunas relaciones. Veamos con más detalle las implicaciones de la confianza con la estructura genética y la estructura dialéctica.

Estructura Genética y Confianza

Consideremos primero la inteligibilidad genética que surge de la intelección directa. Lonergan nos hace notar que el mundo que se va diseñando a partir de la probabilidad emergente es debido a la finalidad por la cual el universo produce sistemas más elevados y organizados. Hay en el universo una inteligibilidad inherente en la realidad que nosotros esperamos entender cuando nos preguntamos cómo se desarrollan las cosas. En este diseño la forma conjugada es la “ley” que nos permite explicarnos cómo las cosas se desarrollan.

Dentro de esta perspectiva, la noción de potencia tiene un significado de profunda importancia ética. La potencia cubre todas las posibilidades latentes en las realidades dadas para llegar a ser

elementos inteligibles de un sistema superior. En el caso de la confianza esto es lo que hace que las personas que saben en qué o en quién confiar, capten que las cosas o las personas pueden tener posibilidades más altas. Los que saben confiar no sólo tienen los hábitos para encontrar la utilidad en las cosas o personas que otros encuentran inútiles o amenazantes, sino que también esperan que las cosas y las personas a las que se confían mejoren en sí mismas aún sin su ayuda. Desde este punto de vista, el universo completo es “bueno” en el sentido de que contiene un dinamismo, una exigencia hacia una organización más inteligible y confiable.

Esto nos coloca en una situación ética donde confiar no sólo significa permitir que las potencialidades del universo se revelen, sino principalmente permitir tanta confianza como podamos para hacerlo mejor, inclusive cuando sólo tenemos centelleos de su potencialidad. La opción de confiar en la bondad del universo no es exactamente una elección entre lo bueno o lo malo, es una opción entre prevenir y permitir que nuestros sentimientos trabajen para la mejor inteligibilidad y cuidado del universo. La parte que sentimos como trabajo es principalmente preventiva, previniendo a nuestra psique de fijaciones en inquietudes estrechas, previniendo nuestras auto-inquietudes de desviarnos de nuestras inquietudes por lo mejor, previniendo a otros de influenciarnos de lo indebido, y previniendo nuestra impaciencia mental de querer acortar el camino hacia la compleja y completa comprensión.

Para el científico, el conocimiento del universo se puede reducir a una simple regla: Cualquier cosa puede o no existir. Sin esta regla, ellos no pueden construir el conocimiento de lo que es y de lo que no es. Sin embargo en casos como el nuestro, donde la finalidad ha producido la conciencia inteligente y responsable, esta regla no cubre todas las posibilidades. Porque somos capaces de reconocer mejoras posibles, podemos estar de acuerdo que cualquier cosa puede o no puede existir, pero agregamos una dimensión moral al universo: Conviene que algunas cosas existan. Por tanto, puede o no existir la confianza, pero en ciertos casos conviene que exista la confianza para permitir el sano crecimiento personal y de nuestro mundo.

En otras palabras, el reconocimiento de la finalidad es el reconocimiento de que el mundo no es sólo una conglomeración masiva de hechos, sino también un universo que en sí mismo es bueno y confiable. Es una auto-organización dinámica y una entidad de mejoramiento cuyo

carácter moral emerge con nosotros al reconocer que cualquier cosa que exista es potencialmente parte de algo mejor, algo a lo cual potencialmente nos podemos confiar.

El desarrollo de las estructuras genéticas dio también lugar al desarrollo de la tradición moral (Piaget- Kohlberg). Esta tradición moral comúnmente enmarcada en el cognoscitivismo señala que, así como no nacemos con la idea de lo que es confiar o desconfiar, tampoco nacemos con la idea de lo que es bueno o malo. Heredamos estos estándares morales substrayendo porciones de sinsentido y agregando porciones de refinamiento. Como señala Dunne, nuestra herencia es una suma de: a) la herencia de la generación previa, b) el desprendimiento del sinsentido, y c) el refinamiento agregado.

a) Estructura genéticas y el desarrollo de la tradición moral

Nuestra tradición moral es esencialmente una secuencia de estándares morales vinculados al pasado por una herencia y al futuro por adición y substracción de porciones. En toda tradición, los hombres y mujeres de cada generación agregan y substraen sus porciones de sinsentido y refinamiento, y para ello se basan en fuentes que se ubican fuera de la tradición en la que están. Después de todo, esto hombres y mujeres difícilmente esperarán que la tradición en sí misma proporcione elementos que coincidan con las circunstancias imprevistas que enfrentan. Por lo tanto, una tradición moral se desarrolla por un proceso que se alterna entre consolidar beneficios y abrir la puerta para dar paso a las mejoras. Este abrir puerta a las mejoras es abrirnos a la posibilidad de entender y confiar en los beneficios que ofrecen otras tradiciones.

Este proceso alternativo es el factor clave del crecimiento genético y también del desarrollo de la tradición moral. Con el surgimiento de cualquier nuevo escenario a lo largo de la línea de desarrollo, un sistema más elevado emerge de la consolidación de ambos aspectos (beneficios y mejoras) y cuando las personas se encuentran insatisfechas con el *status quo*, buscan un nuevo reemplazo mediante un sistema más elevado. Un sistema más elevado como operador es el conjunto de rutinas dentro del sistema mismo que precipita la emergencia de su reemplazo. Generalmente, los operadores serán alguna clase de inestabilidad dentro del sistema prevaeciente.

En cualquier tradición moral podemos identificar funciones integradoras y funciones operadoras. En la práctica cotidiana los juicios de valor ejecutan las funciones integradoras. Su poder para consolidar es directamente proporcional a la ausencia de preguntas relevantes, que como ya hemos visto es la base principal de todo juicio de valor. Los elementos relevantes se constituyen en la roca sólida de nuestros juicios, porque nadie levanta alguna pregunta significativa acerca de ellos. Las preguntas de valor ejecutan las funciones operativas. Esto es, nosotros podemos tener dudas acerca de algunos elementos de nuestra tradición y mientras continuamos basándonos en ellos, son cada vez menos la roca donde nos paramos y más una roca que se remueve para su reemplazo.

En el desarrollo de nuestra tradición moral, nada nos coloca más firmemente que nuestros sentimientos y aquí entra la confianza. Una vez que hemos hecho un juicio de valor, nuestra psique combina nuestros sentimientos con una imagen del objeto al cual estamos respondiendo. Lonergan nombra a esta combinación de sentimientos e imagen, símbolo¹⁴⁸. El funcionamiento del conjunto de símbolos cubre nuestros filtros de atención en el modo como vemos las instituciones sociales, a las personas, y a todo lo que nos rodea. Mediante los símbolos nos resulta sencillo confiar sin mayor complicación y sin tener que reacomodar todo en cada nueva situación.

Los operadores en el desarrollo de la tradición son las intelecciones que alcanzamos dentro de los acomodos que nos hacen más sentido y nos permiten confiar. Podemos formular los juicios morales en torno a la confianza de la siguiente manera: “una determinada acción mejorará la confianza en una determinada situación”. Cuando una tradición se desarrolla, y mejora la situación haciéndola más confiable, esto facilita que la intelección coloque las mejoras adicionales. Este es un proceso circular en donde una situación tiene algunos problemas y donde tenemos una intelección de lo que está mal o no es confiable y una idea acerca de cómo mejorarlo y hacerlo confiable; ponemos nuestra idea en práctica y tenemos una nueva situación con menor grado de desconfianza, y así sucesivamente.

¹⁴⁸ Para Lonergan, símbolo es una categoría metafísica que identifica un evento en la conciencia. Esto no se debe confundir con objetos como las banderas o íconos que también llamamos símbolos.

Aunque los operadores que mejoran una tradición son preguntas en las mentes de hombres y mujeres, no todas nuestras preguntas funcionan como operadores. Algunas de nuestras preguntas son pobremente expresadas, inclusive para nosotros mismos; otras veces nuestras preguntas acerca de la confianza están basadas en nuestros descarríos (*bias*) y sólo quienes poseen las preguntas que agregan valores y remueven antivalores, funcionarán como operadores en el mejoramiento de la tradición. Esto explica con bastante exactitud lo que hace posible que una tradición mejore. No es el número de las instituciones culturales, ni el apoyo gubernamental, ni la protección legal para pensar con libertad, ni la libertad religiosa. Todas estas instituciones están soportadas por los operadores y necesitan ser reguladas como tales. Pero los operadores por sí mismos son los hombres y las mujeres que colocan los valores sobre sus satisfacciones de tal forma que hacen confiables a las instituciones.

b) La teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg¹⁴⁹

Nosotros podemos esperar que en la tradición moral en que nos encontramos nuestras respuestas sean una serie de alternativas de operadores e integradores. Kohlberg postula que un desarrollo moral “normal” tiene seis estadios o etapas distinguibles¹⁵⁰. Cada etapa no es un reemplazo de un nuevo nivel sino el surgimiento de un más elevado sistema que mantiene el

¹⁴⁹ Kohlberg, Lawrence; Power, F. Clark y Higgins, Ann. *La educación moral según Lawrence Kohlberg*. Gedisa. Barcelona, 1998.

¹⁵⁰ **Nivel I. Preconvencional**

Estadio 1: Moralidad heterónoma *Punto de vista egocéntrico*. No considera los intereses de otros o reconoce que son distintos de los de él; no relaciona dos puntos de vista. Las acciones se consideran físicamente más que en términos de los intereses psicológicos de los demás. Confusión de la perspectiva de la autoridad con la propia.

Estadio 2: Individualismo. Fines instrumentales e intercambio. *Perspectiva concreta individualista*. Conciencia de que todos tienen interés que perseguir y que pueden entrar en conflicto; el bien es relativo (en el sentido concreto individualista).

Nivel II. Convencional.

Estadio 3: Expectativas interpersonales mutuas. Relaciones y conformidad interpersonal. *Perspectiva del individuo en relación a otros individuos*. Conciencia de sentimientos compartidos, acuerdo, y expectativas que toman primacía sobre los intereses individuales. relaciona puntos de vista a través de la Regla de Oro concreta poniéndose en el lugar del otro. Todavía no considera una perspectiva de sistema generalizado.

Estadio 4: Sistema social y conciencia. *Diferencia el punto de vista de la sociedad de acuerdos o motivos interpersonales*. Toma el punto de vista del sistema que define roles y reglas; considera las relaciones interpersonales en términos de lugar en el sistema.

Nivel III Postconvencional o de principios.

Estadio 5: Contrato social o utilidad y derechos individuales. *Perspectiva anterior a la sociedad*. El individuo racional consciente de los valores y derechos antes de acuerdos sociales y contratos. Integra las perspectivas por mecanismos formales de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y proceso debido. Considera puntos de vista legales y morales; reconoce que a veces están en conflicto y encuentra difícil integrarlos.

Estadio 6: Principios éticos universales. *Perspectiva de un punto de vista moral del que parten los acuerdos sociales*. La perspectiva es la de un individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o el hecho de que las personas son fines en sí mismas y como tales se las debe tratar.

anterior desde una más amplia e inteligible perspectiva. En cada nivel se consolidan beneficios y se exponen nuevas necesidades y oportunidades que sólo un nivel posterior puede lograr. Por tanto, cada nivel y no sólo el anterior tiene una función de integración y también una función de operador.

Pero esto es sólo un modelo que representa lo que un teórico piensa que es un desarrollo moral normal. De hecho, los hombres y mujeres se desarrollan en diferentes rangos. El valor del modelo es que nos permite clarificar el tipo de respuesta que explica el desarrollo moral. Para entender el horizonte concreto de cada persona, el modelo de secuencia integrador-operador nos da una poderosa estructura heurística, nos proporciona los rasgos claves de lo que necesitamos tener en cuenta. Cuando nos preguntarnos por el operador nos apoderamos de lo importante. El horizonte moral de cualquier persona será el producto de una secuencia de operadores. Resulta muy difícil en la teoría de Kohlberg especificar el operador porque la teoría sólo describe el estadio de desarrollo. Resalta la necesidad de una explicación que dé cuenta de cada estadio como integrador en relación a los juicios y que conecte directamente a una explicación del operador con las preguntas de las cuales dicho estadio depende. Lo que podemos decir al respecto es que para esto es necesario abordar con mayor detalle los tipos de crisis y conmociones que vive la persona a lo largo de su desarrollo moral.

La teoría del desarrollo moral presenta relación al desarrollo de la confianza en su función integradora en sus etapas de surgimiento y desdoblamiento; se forma y conforma con los elementos que proporciona la tradición moral en la que estamos insertos y con las crisis y conmociones personales. En este proceso el juicio moral afirma los valores de la tradición y permite su verificación, pero es con la crisis o la insatisfacción moral que surge la pregunta, fruto de la desconfianza en los diversos aspectos de nuestras tradiciones. Esto abre paso a la etapa de la transformación de la confianza; en esta etapa el operador no formula preguntas dirigidas a cuestionar aspectos de la tradición, sino que son preguntas que incluyen de manera determinante su modo de estar en el mundo. Este tipo de preguntas abarca la existencia de la persona de manera radical y dan paso a la transformación de su modo de confiar.

Con lo anterior podemos postular que el modelo de desarrollo genético nos proporciona un patrón “normal” con el cual podemos visualizar los perfiles generales de cómo cualquier persona o comunidad se desarrollan. Pero esto no concluye nuestro cuestionamiento, ya que cada uno de nosotros es en cierto grado “anormal”. La manera en que confiamos en cada situación de nuestra vida moldea la manera en que enfrentaremos la siguiente.

Cuando nuestro pensamiento anticipa la estructura clásica o genética, esperamos encontrar una ley que gobierne no sólo cómo las cosas han funcionado en el pasado, sino también como trabajarán bajo una variedad de circunstancias futuras. Esto es porque ambas anticipaciones están basadas en intelecciones directas de correlaciones entre elementos que no cambian. Por otra parte, cuando esperamos una estructura estadística o dialéctica, buscamos una explicación acerca de cómo suceden las cosas para que sean de la manera en que éstas son, pero nosotros no tenemos una expectativa específica de cómo se comportarán en el futuro. Esto es porque ambas anticipaciones están basadas en la intelección inversa donde no hay correlación entre los elementos tomados de manera particular; nosotros sólo podemos descubrir el promedio después de los hechos. La inteligibilidad dialéctica es en cambio una anticipación de cierta tensión entre conductores de un desarrollo y cambios en cada uno de esos conductores dependiendo de la vía que toma en su actual desarrollo tal como sucede en la confianza. Considerando que la confianza no se termina de explicar mediante la estructura clásica o genética, nos queda como paso siguiente esclarecer cómo es la estructura dialéctica de la confianza

La estructura dialéctica de la confianza

La inteligibilidad dialéctica no es una anticipación de alguna ley en especial (Inteligibilidad clásica). Tampoco es una anticipación de alguna norma acerca de un conjunto de eventos similares, como la ley de probabilidades (inteligibilidad estadística). Tampoco es una anticipación de una ley que conduce el crecimiento a lo largo de una determinada línea, como es la alternancia de rutinas de asimilación y ajuste (mediante integradores y operadores

respectivamente) con las cuales Piaget explica como tiene lugar el crecimiento de la inteligencia en los niños (inteligibilidad genética)¹⁵¹.

En términos generales, Lonergan define la dialéctica como “un despliegue concreto de vínculos, pero de principios opuestos de cambio”¹⁵². Si trasladamos esta definición a nuestro estudio podemos postular que la confianza en sí misma es algo concreto y variable, una realidad que se despliega en nuestros juicios y preguntas basadas en experiencias, intelecciones y decisiones. Esto requiere atención, nutrición y cuidado a riesgo de estancarla o desvirtuarla. La bondad de la confianza no está en cuestión, como tampoco lo está su necesidad a lo largo de la vida. El problema está en cómo se hace posible su desarrollo. Quererla comparar con un huerto que necesita atención es una analogía engañosa, ya que lo que entendemos acerca del huerto cae bajo la inteligibilidad genética. Las semillas de crecimiento producirán vegetales y frutos, y todo lo que tenemos que hacer es proveer los nutrientes.

El surgimiento de la confianza se estructura a partir de un movimiento que se da entre la seguridad y el riesgo, y ambos elementos son variables a lo largo de nuestra vida. El riesgo y la seguridad no son la confianza sino el sentimiento en tensión entre estos dos elementos. Inicialmente nuestro sentimiento regula y equilibra nuestro desarrollo, y tiende a asegurar la continuidad de nuestra vida. En esta tensión básica nuestro sentimiento orientador está moldeado por nuestros deseos y necesidades. Sin embargo, la confianza surge de la relación interpersonal en donde cada socio experimenta cambios, acomodo, resistencia o rechazo con cada compromiso. Vista así, la realidad dialéctica de la confianza es esencialmente comunitaria.

Desde el grupo humano al que pertenecemos, nosotros tenemos ideas y lineamientos acerca de lo que nos resulta confiable, pero la comunidad en sí misma es un despliegue concreto de vínculos que tienen relación con dos principios opuestos de cambio de otro nivel diverso al meramente orgánico. En cualquier comunidad, la manera en que sus miembros perciben las cosas, las normas de conducta, la manera de colaboración y de refutar, y todos sus valores y

¹⁵¹ Piaget, Jean. *Inteligencia y afectividad*. Aique. Buenos Aires, 2001.

¹⁵² Lonergan. *Insight* (a). Op. Cit, p.242.

propósitos compartidos son, de acuerdo con Lonergan, el resultado concreto de dos principios: 1) su intersubjetividad espontánea y 2) su inteligencia práctica.

En la intersubjetividad espontánea, nosotros no tenemos que pensar acerca de nuestra pertenencia a una comunidad. Nosotros somos de algún modo su producto y de ahí surge nuestra confianza. Compartimos de manera espontánea las dimensiones intersubjetivas de riesgo y seguridad de la comunidad. Cuando decimos “deberíamos de confiar” o “confía en mí”, comunicamos una experiencia social.

En la inteligencia práctica también logramos intelecciones con respecto a como satisfacer nuestras necesidades y deseos de manera más eficiente. Al vivir en intercambio con otros nos vemos en la inevitable necesidad de confiarnos mutuamente en la gran mayoría de nuestras actividades. Es cuando surge la dimensión ordenada de la comunidad y para ello nuestra inteligencia selecciona los medios que equilibran los riesgos y las seguridades de la colectividad. La comunidad nos exhorta cotidianamente a confiar, lo que normalmente hacemos de manera no necesariamente consciente.

Estos dos principios están vinculados. De manera espontánea buscamos los bienes particulares que deseamos, pero intelectualmente descubrimos un bien mayor o más amplio, en el que nos incluimos con otros. Llegamos al punto en que es posible renunciar a nuestras necesidades espontáneas en un modo en que por colaboración logramos satisfacer nuestras necesidades más importantes y de manera más regular. De este modo se va dando paso a sistemas de relaciones y formación de instituciones a las cuales nos confiamos.

En su desdoblamiento, la confianza no es sólo un sentimiento en tensión entre el riesgo y la seguridad del ámbito propio de la intersubjetividad espontánea. Se da en esta segunda etapa de la confianza un tipo de tensión más elaborado y complejo: una tensión donde interviene con mayor fuerza nuestra racionalidad ante nuestros sentimientos. La tensión entre el riesgo y al seguridad no se da de manera exclusiva por nuestros deseos y necesidad, ya que en esta etapa podemos inclusive renunciar a ciertos deseos y necesidades en torno a un bien más colectivo.

El riesgo y la seguridad están regulados por una orientación ética: la búsqueda de lo mejor para el grupo humano.

Esto no quita que los principios de intersubjetividad espontánea e inteligencia práctica estén en permanente oposición. El puro intelecto se basa en intelecciones que dan razón de la confianza, mientras que la pura espontaneidad se basa en la necesidad inmediata de confiar. La intelección a menudo suprime la urgencia del sentimiento, mientras que el sentimiento, mientras dure su resaca o nos implique¹⁵³, tenderá a mantenernos ajenos a las maniobras de nuestra razón.

Estos dos principios se desdoblán en nuestra comunidad, y nuestra comunidad es el resultado concreto de ese despliegue. Pero este despliegue puede ir en cualquier dirección, ya que los dos principios en sí mismos cambian en cada evento. Esta dialéctica tanto individual como comunitaria no es ajena a una dimensión ética¹⁵⁴. Para ello, necesitamos señalar tres ampliaciones que Lonergan hace a este cuadro:

i. Aberraciones (*Bias*)

Lo primero es que, la inteligencia que esperamos ponga algún sentido interno a nuestras espontáneas vinculaciones con cada uno de los otros es una inteligencia tullida. Como hemos visto, Lonergan lista sus cuatro descarríos (*bias*) como maneras en las cuales evadimos el entender y consecuentemente la posibilidad de confiar. Por ello, la dialéctica entre las seguridades y los riesgos, y el ordenamiento entre razones y sentimientos en nuestros procesos de confiar no puede ser el final de la historia.

¹⁵³ Heller, Agnes. *Teoría de los sentimientos*. Fontamara. México, 1993. pp. 15-17. Para Heller, el sentimiento es algo en lo que estamos implicados, y ese “algo” puede ser cualquier cosa, un objeto determinado (problemas, situación) o indeterminado (deseo, temor). La implicación puede ser positiva o negativa, activa o reactiva y también directa o indirecta. La implicación es el factor constructivo inherente del actuar y del pensar.

¹⁵⁴ En un artículo de 1976, “Questionnaire on Philosophy”, (*METHOD: Journal of Lonergan Studies*, 2:2. Oct. 1984 pp 5-7, 25), Lonergan presenta la “ética existencial” como un proceso con cuatro pasos seguidos sobre la teoría cognitiva, epistemológica, y metafísica: 1) Se da con el descubrimiento de que somos responsables de la conducción de nuestra vida. 2) Se establece cuando vivimos en amor. 3) Se transforma cuando nuestro amor a Dios fluye en nuestro corazón, un amor sin límites, un amor que es amor a Dios sobre todo, al prójimo como a uno mismo, y al mundo, en el cual vivimos con todo lo que contiene, como el mundo de Dios (p 7). 4) Se tematiza como una preocupación teológica la cual puede abarcar la totalidad de la vida humana a través de ensanchar su horizonte mediante la unidad de sí mismo con la filosofía como su ciencia básica y total. Lonergan también describe el desdoblamiento de la conversión en sus múltiples elementos de una ética existencial explícita en *Method in Theology*. Op. Cit, pp. 267-269.

ii. Puro deseo para lo Mejor

Lonergan también señala que el ilimitado carácter de nuestra inteligencia es tan sólo una parte del ilimitado carácter de nuestra moralidad. El puro deseo de conocer es tan sólo la dimensión cognitiva de un puro deseo por el bien. Concretamente, éste aparece como un persistente e ilimitado deseo por lo que es mejor. Hemos visto que los descarríos de la inteligencia distorsionan el conocimiento del cual dependen nuestros juicios de valor, pero también hemos visto que se dan también las más distantes y peores ocasiones donde actuamos contra nuestros mejores juicios. Por tanto, la posibilidad de la moralidad de la confianza de una comunidad madura tiene que estar basada en algunos factores adicionales.

iii. Conversión afectiva

Junto a la intersubjetividad espontánea hay un compromiso de confianza que está dirigido a las instituciones, públicas, civiles o religiosas. El compromiso es lo que hace la diferencia entre una afectividad convertida y una afectividad que es espontánea. Por tanto, el compromiso requiere no una mera racionalidad, sino una racionalidad en relación a nuestro sentimiento orientador, el cual puede ser modificado.

En el despliegue concreto de cualquier comunidad, la conversión afectiva es entendida como una dialéctica entre tres principios, en donde:

- i. Están presentes nuestras necesidades espontáneas y deseos que experimentamos los cuales implican riesgos y logro de seguridades.
- ii. Está nuestra inteligencia práctica y la dimensión de comunidad inteligentemente ordenada, pero que debido a que nos evadimos de nuestro entendimiento, la dimensión ordenada de cualquier comunidad incluye el desorden en cada esquema, plan, hábito, habilidad e institución.
- iii. Y está también el poder sanador de un compromiso para permanecer en la confianza. Confiar es una expresión amorosa que puede curar los descarríos y detener los despegues de nuestra inteligencia. Además, esto nos puede alejar de considerar

satisfacciones personales como el único criterio para tomar decisiones y darnos la vuelta hacia el universo de lo que es verdaderamente mejor. Confiar y sobrellevar la conversión moral apuntala la cultura de cualquier comunidad y nos abre a la dimensión de los verdaderos valores.

Todas las personas y comunidades sufren en su realidad histórica desordenada. Los desacarríos a los que toda persona y comunidad se ven sometidos, distorsionan nuestras intelecciones y confunden nuestros sentimientos estropeando y tullendo al operador. Dicho de otra manera, nuestras entrañas, nuestras mentes y nuestros corazones están dialécticamente relacionados.

En síntesis, la dialéctica de la confianza presenta tres modos de estructuración: El primero intersubjetivo, donde los elementos de la dialéctica son el riesgo y la seguridad. La dialéctica no es meramente un concepto sino una experiencia en tensión que asumiendo el riesgo se orienta al logro de una mayor seguridad para satisfacer nuestros deseos y necesidades.

En este nivel nuestros sentimientos de confianza están configurados básicamente por nuestros deseos y necesidades y se manifiestan principalmente como juicios¹⁵⁵.

El segundo modo de estructuración de la dialéctica de la confianza se construye con los elementos de intersubjetividad e inteligencia práctica, en donde cada elemento incluye la tensión entre el riesgo y la seguridad; en esta dialéctica hay una tensión que asumiendo riesgos se orienta a logro de una seguridad colectiva mayor.

El tercer modo de estructuración de la dialéctica de la confianza se construye con los dos elementos anteriores (intersubjetividad e inteligencia práctica) más el compromiso afectuoso que permite nuestra transformación.

¹⁵⁵ Richard S. Peters. *The Education of the Emotion*, p. 188. Peters hace notar que “los sentimientos son juicios”. Aquí la confianza esta configurada por el egocentrismo que en la edad adulta no deja de estar presente. A este respecto se puede ver la propuesta de J.S. Coleman en *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press. Cambridge, 1990, pp. 175. Este autor señala que la confianza es un juego de expectativas y obligaciones recíprocas, en donde: Si A hace algo por B y confía en que B le corresponderá en el futuro, se establece una expectativa en A y una obligación en B. Esta obligación puede entenderse como una nota de pago en manos de A para su cumplimiento por parte de B” .

El compromiso afectuoso nos permite volver a la raíz que da origen a la confianza, al sentimiento del cuidado responsable por lo otros. Es preciso actualizar el sentimiento con que fue formada y conformada nuestra confianza y que tiene que ver con el cuidado afectuoso y responsable de los otros ya que es lo que puede curar los descarríos de nuestra inteligencia y permitir modificar nuestros sentimientos y dar lugar a nuevos valores. Nuestro acto de confiar es en su plenitud un sentimiento que nos orienta a la transformación de nuestras personas.

Estos tres modos de estructuración dialéctica de la confianza son recurrentes, no nos estancamos en uno sólo de una vez y para siempre, más bien el trabajo consiste en conocer y avanzar hacia esos niveles que aún no hemos desarrollado suficientemente o que tan sólo vemos como algo mejor y que conviene alcanzar, tanto para la dimensión personal como para la comunitaria y social.

La confianza es siempre un sentimiento orientador en tensión dialéctica que se modula por los riesgos que asumimos y las seguridades que buscamos, por las intesubjetividades con las que interactuamos y la inteligencia práctica que conlleva claridades y descarríos. Pero sólo es posible hacer madurar esta confianza haciéndonos responsables de ella. Ese hacernos responsables implica convocarla desde la raíz de cariño y cuidado que le dio origen en la vida de cada uno de nosotros, hacerla dialogar con nuestra razón y verificarla en la práctica con nuestras decisiones. Esta propuesta construida desde la perspectiva de Lonergan-Dunne contrasta especialmente con otras dos propuestas actuales que revisaremos a continuación.

Dos planteamientos contrarios a la estructura dialéctica de la confianza

Es importante señalar al menos, dos posturas que tienen gran difusión y al mismo tiempo van en sentido opuesto al que hemos desarrollado en el apartado anterior. La primera es la de Francis Fukuyama autor de la obra “*Trust*”¹⁵⁶. Para Fukuyama el significado de la confianza se diluye en el horizonte cultural actual; es algo que se agota ante el desarrollo neoliberal ligado al desarrollo tecnológico y científico; ante esto, lo único que le resta a cualquier ser humano

¹⁵⁶ Fukuyama, Francis. *La Confianza*. Liberdúplex. Barcelona, 1988, p.395.

sobre el planeta es “estar”, convertirse en un simple espectador pues ya no hay nada nuevo ante lo cual hay que esperar.

La propuesta de Fukuyama es cuestionable pues lleva implícita una apuesta tomada de antemano por un neoliberalismo aplastante. Ante este gigante productor de bienestar para unos a costa de la destrucción de otros, no hay más alternativa que plegarse a dicho sistema para sobrevivir bien. El planteamiento no da motivos ni abre posibilidades para que el dinamismo de crecimiento humano, ni en lo personal ni en lo comunitario, quiera o pueda modificar los procesos no humanizantes del sistema globalizante. Subyace también una visión antropológica en donde el ser humano no podrá ser más autor de su propia historia, sino un mero actor que dentro del sistema económico y sociocultural lo único que requiere es ser perfeccionado. Se establece así una ruptura con el dinamismo humano en donde aparentemente ya no podemos ser más humanos de lo que somos. Nuestras posibilidades de humanización quedan reducidas a un número determinado de posibilidades integradas al desarrollo del sistema dominante.

Por otra parte queda también en evidencia que para Fukuyama el sistema dominante conlleva no sólo la mera autorregulación sino la irremediable destrucción de la vida humana para su mantenimiento.

El otro planteamiento no coincidente con el que hemos venido desarrollando, es el propuesto por Niklas Luhmann en su obra *Teoría General de los Sistemas*¹⁵⁷. El planteamiento de Luhmann presenta la totalidad de la vida humana dentro del sistema, desde ahí lo explica y en éste concluye. La suprapersonalidad del sistema social queda absolutizada.

Luhman postula una reducción de la complejidad como la explicación funcional de esta actitud humana básica. Complejidad relacionada, como no podía dejar de estarlo, con el hecho moral básico de la libertad. Según sus palabras: “La confianza está asociada con la reducción de la complejidad que llega al mundo como consecuencia de la libertad de los otros seres humanos”¹⁵⁸. Aquí la confianza está relacionada con la libertad del ser humano para tomar

¹⁵⁷ Luhmann, Niklas. *Teoría de los Sistemas Sociales*. Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe. México 1998.

¹⁵⁸ Luhmann, Niklas. *Confianza*. Anthropos. Barcelona, 1996, p. 51.

decisiones y actuar de acuerdo a ellas. A partir de este hecho básico de la libertad se construye la dimensión moral que toda relación de confianza contiene. En el sistema social, la regulación jurídica puede facilitar la relación de confianza al forzar la voluntad y estabilidad de determinados resultados de la acción convirtiéndolos en “esperables”¹⁵⁹, pero, como bien señala García Marzá: “esto no puede dar razón suficiente de la dimensión moral que es anterior e independiente de la coacción jurídica, puesto que de hecho puede funcionar igual sin su ayuda”¹⁶⁰.

Al plantearnos la posibilidad de actuar de una determinada forma, después de entender y de tomar una decisión que incluya a cualquier otra persona, la confianza implica siempre un apuesta sobre el comportamiento futuro de nuestros interlocutores, apoyada en la idea de que podemos compartir determinados intereses y sobre la posible “buena voluntad” respecto a su cumplimiento

Fukuyama, quien también ha estudiado la cuestión de la confianza, es capaz de vislumbrar la posibilidad de unas bases racionales para la confianza que les permita ir más allá de los valores, tradiciones y experiencias históricas compartidas. Más allá de lo que se ha dado en llamar *Path dependency*, la dependencia de las experiencias acumuladas. Pero su análisis no es capaz de sobrepasar un nivel convencional que imposibilita no sólo cualquier intento de crítica a lo existente, sino incluso a comprender el dinamismo propio de la confianza en nuestros días. Fukuyama no puede evitar terminar su análisis de la confianza señalando que, todo indica que el capital social -que se practica por hábito irracional como la religión y la ética tradicional- es necesario para el funcionamiento de las instituciones económicas y políticas racionales y modernas.

Tanto Fukuyama como Luhmann colocan al ser humano en una situación de desesperanza y de reducción de libertad al ignorar otros dinamismos del ser humano, tales como su creatividad, su afectividad y su necesidad de trascendencia. Con sus propuestas se cierra la posibilidad de que la persona se abra a nuevos horizontes intelectuales y procesos de conversión. Una

¹⁵⁹ A este respecto se puede consultar a J.S. Coleman. “The creation and destruction of social capital: implication for the law” en *Journal of law, ethic and public policy* 3 , 1988, pp 375-404.

¹⁶⁰ García Marzá, Domingo. *Ética empresarial*. Trotta. Madrid, 2004, p. 64.

confianza así termina por constreñirse a una seguridad mediante formas de control y logros de bienestar, impidiendo resignificar la confianza de cada persona.

La Probabilidad emergente de un nuevo horizonte de la confianza

La confianza emergente¹⁶¹ que se dibuja a lo largo de este trabajo tiene que ver con mirar nuevamente al ser humano en su unidad estructural. Desde esta perspectiva nos vemos necesitados de reeducar nuestra confianza no de una manera ingenua pero tampoco de una manera racionalizante. En todo este recorrido ha quedado de manifiesto que la confianza es en sí un valor que nos autorealiza, pero también que se puede desvirtuar si no ponemos al menos en juego las operaciones de nuestro conocer. Abordemos de manera más explícita el “cómo” se hace posible esto y cuáles son sus resultados.

Para finalizar. Este apartado da respuesta a la problemática de la confianza comunitaria planteada¹⁶² y también al problema en relación a la condición de posibilidad del conocimiento objetivo de la confianza¹⁶³. También pone de manifiesto la inviabilidad de las propuestas de Francis Fukuyama o Niklas Luhmann pregunta que páginas arriba estaba pendiente por responder¹⁶⁴.

¹⁶¹ La noción de “probabilidad emergente” es ampliamente desarrollada por Kenneth R. Melchin en su obra: *History, Ethics, and Emergent Probability*. The Lonergan Web Site. Canada, 1999, p.108. Melchin señala que la probabilidad emergente permite entender el proceso del desarrollo del mundo en términos de una serie de esquemas recurrentes, que emergen, continúan funcionando y desaparecen, en concordancia con sucesivas frecuencias de probabilidad.

¹⁶² Ver supra, p. 56.

¹⁶³ Ver supra, p. 128.

¹⁶⁴ Ver supra, p. 66.

4. ¿CÓMO LA CONFIANZA ES UN VALOR QUE NOS AUTOREALIZA?

Lo que hemos venido desarrollando en torno a la confianza no es sólo una exposición de sus aspectos cognitivos y metafísicos sino también una invitación al desarrollo personal de la confianza. Entender todo lo expuesto no significa necesariamente que hemos verificado que todas las operaciones ocurren tal como las hemos desarrollado. Hace falta examinar lo que hemos entendido a lo largo de este recorrido y cómo hemos cambiado en nuestra confianza.

La dimensión intelectual

En gran parte, nuestro foco de atención ha estado en el cambio producido en nuestra dimensión intelectual. Hemos caído en la cuenta de cómo nuestro conocimiento opera de dos maneras: la del sentido común y la de la teoría. Hemos agrupado satisfactoriamente las relaciones de los juicios de valor que hacemos en torno a la confianza en sus tres etapas (surgimiento, desdoblamiento y transformación) y el valor de confiar que en ellos se afirman. Hemos colocado las cuestiones del significado de “objetividad” de los juicios de valor en los que se incluye la confianza y hemos constatado que esta clase de objetividad es no sólo posible, sino también sorprendentemente común. Finalmente hemos hecho explícita la anticipación heurística latente de nuestros cuestionamientos en torno a la confianza y en lo concerniente acerca del hacer las cosas mejor. Dicho brevemente, hemos avanzado hacia una conversión intelectual de una manera en que podemos afirmar que la confianza es un valor que se manifiesta como sentimiento orientador en búsqueda de lo mejor gracias a la tensión dialéctica que experimentamos.

Si hemos madurado intelectualmente al punto donde alcanzamos más o menos el manejo de los temas tratados en las tres primeras preguntas de este capítulo, en cierto modo poseemos un nuevo “YO”. Los principios que han guiado nuestra ética han tenido como punto de partida nuestra propia realidad; no han sido un conjunto de reglas o conceptos estandarizados; son en última instancia la propia inteligibilidad, razonable y responsable que nosotros mismos hemos llegado a ser. Esto nos lleva a pensar y a experimentar que siempre que deseamos hacer algún cambio significativo en nuestro mundo, necesitamos hacer también una conversión intelectual en nosotros mismos.

La dimensión moral

A lo largo de este recorrido hemos pasado de una moral implícita de la confianza a una moral explícita de la confianza. Con ello vamos alcanzado cada vez más el verdadero valor de la confianza rebasando lo meramente complaciente. Esto nos ha colocado en una situación en que podemos entender la profunda diferencia que hay entre un horizonte de lo meramente satisfactorio y un horizonte del verdadero bien y las consecuencias, personales, sociales y trascendentes de nuestros modos de confiar.

La dimensión afectiva

Además de lo anterior, hemos comenzado este estudio a partir de un horizonte afectivo donde el cuidado afectuoso hizo posible la confianza personal. Quizás el horizonte era sólo implícito y no habíamos notado que este cuidado era un don de los que nos rodeaban y también, para el creyente, el don de una presencia que lo habita. Hemos hecho una conversión afectiva de la confianza que va de lo implícito a lo explícito y con ello nos hemos hecho *concientes* y *conscientes* del cuidado afectuoso como condición sin la cual no es posible la confianza.

Para hacer posible la conversión de nuestras personas y por ende de nuestros grupos humanos es necesario no sólo reconocer lo que es mejor, sino saber elegir entre los sentimientos que nos permiten confiar mejor y relegar de manera inteligente al trasfondo de la conciencia aquellos otros sentimientos que nos lo impiden, ya que un sentimiento no se modifica sólo con la claridad de la razón sino con otro sentimiento. Este proceso implica la voluntad de confiar.

La voluntad de confiar

Relegar al trasfondo nuestra desconfianza para dar lugar al sentimiento del confiar es algo que tiene lugar gracias al proceso de experienciar, entender, juzgar y decidir. La decisión implica poner en práctica nuestra la voluntad de confiar. Como Kant podemos decir que la voluntad es un “querer de orden más elevado” y no sólo la “capacidad” de querer, ya que no se trata de una “capacidad” separada, sino de un acontecimiento psíquico o espiritual que nunca puede ser

separado de otros acontecimientos. El querer en general no moviliza nuestra implicación; sólo cuando el querer es voluntario movilizamos nuestra implicación hacia el objetivo.

La voluntad de confiar entra en juego en las distintas circunstancias en que la realidad nos invita a confiar. Gran parte de nuestro tiempo hacemos y recibimos estas invitaciones. Una invitación a confiar en los otros no hace que ésta sea la causa del sentimiento o de su cambio, es tan sólo una invitación para actuar de determinada manera. Las invitaciones a confiar son muy repetidas durante la niñez y dejan una huella profunda en la vida de la persona adulta, y este modo aprendido de confiar sigue apareciendo incluso cuando una persona ha dejado conscientemente de considerar ese sentimiento. Si las invitaciones a confiar no fuesen capaces de suscitar sentimientos o fijarlos, entonces este sentimiento no tendría posibilidad de desarrollarse.

La invitación a confiar no suscita el sentimiento de la misma manera que una orden suscita una acción. En el caso de la confianza la voluntad no sólo está dirigida hacia fuera, sino también hacia dentro, suscita un sentimiento o lo atrae a un primer término, mientras que relega la desconfianza al trasfondo o la elimina. Normalmente una simple invitación a confiar no basta para conseguir esto, es necesario ponerla en práctica varias veces.

La selección de los medios juega un papel importante en la voluntad orientada a desarrollar o modificar mis propios sentimientos como en todas las demás instancias de la actuación voluntaria¹⁶⁵. Es posible que yo quiera sentir confianza en esto o en aquello, y esto no significa, por supuesto, que inevitablemente vaya a sentir lo que quiero. Para Lonergan la correlación fundamental está precisamente entre los sujetos que valoran y los objetos valorados. Esta correlación cambia radicalmente los horizontes intelectuales, morales o afectivos de los sujetos. Su especificidad se basa en la relación que guarda con el objeto: ¿Es algo que se necesita? ¿Es algo que se respeta? ¿Es algo que se quiere?

¹⁶⁵ Heller señala que Freud hace una distinción de sentimientos en defensivos y activos, tipología importante para la terapia de las perturbaciones de la personalidad. Pero desde el punto de vista antropológico en el punto de partida es la persona psicológicamente normal, la consideración de Freud resulta irrelevante. Heller, por su parte, hace una clasificación antropológica cuyo principio no es estrictamente funcional. Su clasificación se basa en una preconcepción filosófica marxista, en donde se considera que el trabajo, la libertad, la conciencia, la universalidad, constituyen la esencia del hombre.

Para finalizar, este apartado da respuesta a la pregunta en torno a la categoría Bien / Mal que orienta nuestro acto de confiar¹⁶⁶. Nuestra respuesta radica en la búsqueda de lo mejor, como el bien concreto y no abstracto, y que en el fondo orienta nuestras actuaciones. También, este apartado confirma el problema planteado con respecto a la necesidad de observar interiormente nuestros propios dinamismos humanos y de discernirlos, para poder hacer madurar nuestra confianza¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Ver supra, p. 114.

¹⁶⁷ Ver supra, p. 101.

REFLEXIONES FINALES

Llamamos a este aparatado de reflexiones finales, porque nuestro punto de llegada no pretende ni puede ser una verdad estática y absoluta, es tan solo el resultado de un acercamiento profundo al estudio de la confianza, en constante dinamismo con el devenir propio del ser humano.

La confianza germina a través de sensaciones que derivan en un sentimiento que le permite a toda persona aproximarse a su bienestar y seguridad. Este sentimiento se alcanza gracias al don comunitario del cuidado afectuoso que las personas se otorgan entre sí y que las lleva madurar a través de distintas etapas: surgimiento, desdoblamiento y transformación.

Es a partir de la segunda etapa que la confianza comienza a ser una tarea personal para toda la vida. Para todo ser humano, la confianza se convierte en un recurso imprescindible tanto para sí mismo como para su crecimiento interpersonal, abarcando todos los ámbitos de la vida. Aunque la confianza se experimenta como un sentimiento que se da entre el riesgo y la seguridad, no es ni una cosa ni la otra. La confianza está entre aquello que esperamos y la realidad de los hechos en que nos encontramos. Cuando la distancia entre el riesgo y la seguridad es excesiva y no hay forma de conciliar las dos vertientes hablamos de desconfianza o falta de confianza. En la relación interpersonal, al no tener toda la información precisa y segura acerca del comportamiento de los demás nos vemos en la necesidad de confiar. Actuar confiadamente implica siempre asumir un riesgo, precisamente porque no tenemos mecanismos de control que aseguren la respuesta esperada. La confianza es un sentimiento en tensión que nos ayuda a orientarnos y realizarnos entre los riesgos y las seguridades por los que podemos optar.

Sorprende en general, el escaso esfuerzo que las personas mostramos por comprender y desarrollar el recurso personal y comunitario de la confianza, dejándolo al azar o al paso del tiempo. Podemos afirmar que en general aceptamos el valor de la confianza, pero no el de su desarrollo. Un motivo que explica la falta de atención al desarrollo de la confianza radica

básicamente en lo intangible que resulta la confianza por ser un valor relacional. Lo intangible y lo relacional no facilitan su acumulación y reflexión.

Lo paradójico está en que el mundo actual manifiesta cotidianamente la necesidad de la puesta en práctica de la confianza, pero no parece haber asimilado lo que significa ponerla en práctica pues reduce la confianza a una búsqueda exclusiva de seguridad, lo que ha llevado a nuestro mundo a una “crisis de confianza” o desconfianza, tanto en relación a las personas como a las instituciones. Esta falta de confianza no es gratuita, es el resultado de acciones humanas que han puesto su mirada en el beneficio exclusivo de personas o grupos afectados por sus descarríos (neurosis, egoísmos, falso sentido común). Pero más allá de los descarríos que pueden existir en algunos grupos o personas, el mundo y el universo en su conjunto se nos muestran como algo confiable y ante lo cual es importante abrir mayores y mejores espacios de confianza para seguir creciendo humanamente.

La confianza se cultiva en las más elementales relaciones personales y en las más complicadas redes institucionales (educativas, políticas, económicas, comunicativas y religiosas). Desde el punto de vista del individuo, constituye una actitud básica tanto frente a la realidad de los hechos como ante la realidad de las relaciones comunitarias y sociales. La confianza es la premisa básica de cualquier tipo de relación, con ella reconocemos la vulnerabilidad que nos caracteriza como seres humanos ante el comportamiento futuro de las personas y las instituciones.

La confianza consiste en un saber práctico y de sentido común que demanda cada vez más pasar a ser un saber práxico, un saber que podemos no sólo experimentar, sino también entender e intencionar para formarnos y transformarnos mediante procesos de conversión. Sin este saber, el desarrollo de la confianza queda reducido a contextos particulares y a mecanismos de control de tipo instrumental y normativo. Esto no nos permite avanzar efectivamente hacia horizontes más amplios e incluyentes.

La confianza, a riesgo de desvirtuarla, no se reduce a un mero análisis de razones o cálculo estratégico de utilidades, tampoco a los valores y normas compartidos por la tradición, ni a un

mero enfoque psicológico o sociológico; implica la tarea de la ética, de una ética aplicada a todas las dimensiones del ser humano.

Sólo asumiendo el movimiento dialéctico de la confianza, donde intervine no sólo el riesgo y la seguridad sino también el cuidado afectuoso, se hará posible que el ser humano avance cada vez más hacia lo mejor. En ese movimiento hacia lo mejor, la confianza se nos revela como un bien concreto, un bien que ante las diversas situaciones vividas por cada persona tiene su concreción como un valor. Esto nos permite avanzar hacia el bien cada vez mayor, sin dejar de ser atentos, inteligentes, responsables y afectivamente cuidadosos, tanto de uno mismo como de los otros.

La ética a la que da lugar este proceso de conversión es una ética existencial que pasa por una serie de expansiones en donde, primero, descubrimos que nuestra confianza es algo que reside en nosotros. Cuando confío y reconozco el valor de la confianza, mi persona es parte de lo valioso; se da así una conversión moral. Segundo, cuando tengo la experiencia de confiar en otra persona y en mi comunidad, el objeto de mi confianza se vuelve un valor más elevado; se da así una conversión básica afectiva. Tercero, cuando reconocemos la presencia de un ser trascendente que nos habita y cuyo amor no tiene límites, nos posibilita una conversión afectiva en un horizonte que va más allá de los límites de nuestra propia vida. Por último, cuando ponemos en conceptos y palabras los fundamentos de una teología, se da una conversión intelectual.

En este trabajo hemos podido avanzar a fondo en las dos primeras expansiones señaladas, nos hemos aproximado a la tercera y nos queda mucho por hacer para alcanzar la cuarta, aunque sin que por ello no hayamos tenido algún atisbo de esas conversiones trascendentes.

El proceso de conversión de la confianza no es ni una deducción, ni un paso lógico. Sí es un cambio a un nuevo contexto con nuevos términos, nuevos significados y una nueva comunidad. Es básicamente una invitación a aceptar el horizonte de la confianza descubierto. Sin nuestra confianza seríamos incapaces de mantenernos y expandirnos, pero para lograr esto necesitamos hacer consciente e intencionar nuestros modos de confiar, e incluir su propia evaluación. La

paciencia, la apertura, el discernimiento y el riesgo son las propiedades de la actitud que favorece la autorrealización de la confianza. Por el ello, el ser humano habrá de decidir cotidianamente a quién entrega su confianza.

Fuentes Documentales

Fuentes primarias

- Acuerdos del III Sínodo Diocesano*. Diócesis de san Cristóbal de las Casas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Enero, 2002.
- Almeda, Sol. “El maestro Pineda”. *EP [S]* 51. No. 1420, diciembre 14 de 2003. Diario El País, Madrid.
- Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales*. Instituto Federal Electoral. México, 1999.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Porrúa, México, 2004.
- Jóvenes mexicanos del Siglo XXI. Encuesta Nacional de Juventud 2000*. Instituto Mexicano de la Juventud, México. En <http://www.imjuventud.gob.mx/investigacion/encuesta.htm>.
- La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Conferencia general del episcopado latinoamericano. Consejo Episcopal Latinoamericano Puebla, 1979.
- Programa Nacional de Educación 2001-2006*. Secretaría de Educación Pública. México, 2001.

Bibliografía.

- Arias Castañeda, Eduardo. “Praxis y confianza” en *Renglones* No. 50. Año 16. ITESO. Diciembre 2001 – Marzo 2002.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Chaparrós. Madrid, 1998.
- C. Castilla del Pino. *Teoría de los sentimientos*. Tusquest. Barcelona, 2001.
- Coleman, J.S. “The creation and destruction of social capital: implication for the law” en *Journal of law, ethic and public policy* 3 , 1988.
- Coleman, J.S. en *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press. Cambridge, 1990.
- Doorley, Mark J. *The place of the Herat in Lonergan’s ethics*. University Press of America, Inc. Maryland, 1996.
- Dunne, Tad. *Method in Ethics*. <http://www.concentric.net/~Tdunne/writings.html> October 15, 2024.
- Eco, Umberto; Martini, Carlo María. *Cartas ¿En qué creen los que no creen?* Taurus. México, 1997.
- Erickson, Eric. *Infancia y Sociedad*. Paidós. Buenos Aries, 1970.
- Fourez, Gérard. *La fe como confianza*. Sal Tearre. Bilbao, 2002.
- Frank, Robert H. *Microeconomía y conducta*. Mc. Graw Hill. Madrid, 2001.
- Fukuyama, Francis. *La Confianza*. Liberdúplex. Barcelona, 1988.
- García Marzá, Domingo. *Ética empresarial*. Trotta. Madrid, 2004.
- González, Antonio. *Estructuras de la praxis*. Trotta. Madrid, 1997.
- Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca, 1977.
- Heller, Agnes. *Teoría de los sentimientos*. Fontamara. México, 1999.
- Hillesum, Ety. *An interrupted life. Letters from Westerbork*. Henry Holt. New Cork, 1996.
- Hyllesum, Ety. *El corazón pensante de los barrancones. Cartas*. Anthropos. Barcelona, 2000.
- Kenneth R. Melchin: *Aprender a Convivir*. Trillas. México, 1988.
- Kenneth R. Melchin: *History, Ethics, and Emergent Probability*. The Lonergan Web Site. Canada, 1999.
- Kenneth R. Melchin: *Living with other people*. Saint Paul University. Ottawa, 1988.

- Kohlberg, Lawrence; Power, F. Clark y Higgins, Ann. *La educación moral según Lawrence Kohlberg*. Gedisa. Barcelona, 1998.
- Kuhn, Thomas S. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.
- Küng, Hans. *¿Por qué una ética mundial?* Herder. Barcelona, 2002.
- Küng, Hans. "Basic trust as the foundation of a global ethic". *International Review of Psychiatry*, May 2001, Vol. 13. Issue 2.
- Lebeau, Paul. *Ety Hillesum. Un itinerario espiritual. Ámsterdam 1941 – Auschwitz 1943*. Santander. Bilbao, 2000.
- Lonergan, Bernard. *El Sujeto*. ITESO. Guadalajara, 1996.
- Lonergan, Bernard. *Filosofía de la educación*. Universidad Iberoamericana. México, 1998.
- Lonergan, Bernard. *Insight*. Sígueme. Universidad Iberoamericana. México, 1999.
- Lonergan, Bernard. *Insight*. University of Toronto Press. Toronto, 1992.
- Lonergan, Bernard. *Method in Theology* Herder & Herder. New York. 1972.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Sígueme. Salamanca, 1988.
- Lonergan, Bernard. *Questionnaire on Philosophy, METHOD: Journal of Lonergan Studies*, 2:2. October, 1984.
- Luhmann, Niklas. *Confianza*, Antrophos. Barcelona, 1996.
- Luhmann, Niklas. *Teoría de los Sistemas Sociales*. Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe. México 1998.
- Piaget, Jean. *Inteligencia y afectividad*. Aique. Buenos Aires, 2001.
- Quitmann, Helmut. *Psicología Humanista*. Herder, Barcelona, 1989.
- Román Morales, Luis Ignacio *¿Qué es el ajuste estructural?: racionalidad e irracionalidad de las políticas económicas de libre mercado*. ITESO. Guadalajara, México, 1999.
- Rubert de Ventós, Xavier. *Moral y nueva cultura*. Alianza Editorial. Madrid, 1971.
- Ruiz García, Samuel. *Mi trabajo pastoral*. Paulinas. México, 2000.
- Solomon, R. y Flores, F. *Building Trust*. OUP, Oxford, 2001.
- Torner, Carlos. *Cómo me convirtieron los indígenas*. Sal Térrea. Bilbao, 2002.
- Vergara, Jesús. *Para ejercitarse en el discernimiento ignaciano*. Centro Tata Vasco. México, 1994.
- Von Hildebran, Dietrich. *Ética*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1983.
- Warman, Arturo. *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo. México, 1970.
- Woldenberg, José. *La construcción de la democracia*. Plaza y Janés. México, 2000.