



Resonancias
Revista de Filosofía

N° 19 / Julio 2025



Resonancias

Revista de Filosofía

RESONANCIAS. REVISTA DE FILOSOFÍA N° 19 • AÑO 2025 • ISSN: 0719-790X

DIRECTOR: Felipe Álvarez Osorio, Universidad de Chile, Chile.

EDITOR EJECUTIVO: Javier Castillo Vallez, Universidad de Chile, Chile.

ASISTENTE EDITORIAL: Nicolás Rojas Cortés, Universidad de Chile, Chile.

EDICIÓN: Patricia Ayala

DISEÑO: Rosana Espino

Sumario

ARTÍCULOS

- Francisca Hill** Explorando la cercanía entre Simone Weil y el existencialismo: la noción de arraigo en *Echar raíces* y de existencia en *El ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre 7-16
- David Solís-Nova** Identidad y encuentro: el recurso de la diversidad cultural en la filosofía de François Jullien 17-32
- Cintia Rodríguez-Garat** Feminismo y autonomía relacional: un análisis argumental del caso de las mujeres indígenas de Argentina 33-43

DOSSIER

- Felipe Álvarez** Editorial: Ontología social searleana y el problema de la confianza/desconfianza 47-49
- Rodrigo González** La confianza y la desconfianza en las instituciones El puzle inconcluso de la realidad social searleana 51-67
- María Soledad Krause** El contenido normativo de la confianza institucional 69-82
- Pablo Lovera-Falcón** Instituciones sin realidad física: una relectura del debate entre Smith y Searle desde una perspectiva pragmática 83-95

RESEÑAS

Alejandro Ramírez

Finnur Dellsén. *Abductive Reasoning
in Science*

99-104

Pedro Sepúlveda

Jacinto Páez Bonifaci.
*Wilhelm Windelband's Historical
Philosophy: The Path from
Neo-kantianism to Neo-hegelianism*

105-107

The logo consists of a square frame containing the letters 'V' and 'A'. The 'V' is black and the 'A' is red, both rendered in a bold, sans-serif font. The letters are positioned such that they appear to be overlapping or sharing a common vertical stem.

ARTÍCULOS

Explorando la cercanía entre Simone Weil y el existencialismo: la noción de arraigo en *Echar raíces* y de existencia en *El ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre

Exploring the closeness between Simone Weil and existentialism: the notion of rootedness in *The Need of Roots* and existence in Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*

FRANCISCA HILL¹

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile
francisca.hill@mail.udp.cl

Fecha de recepción: 09/05/2024

Fecha de aceptación: 18/11/2024

Resumen

Simone Weil es una de las figuras más enigmáticas en el pensamiento del siglo XX en Francia. La variedad de sus trabajos y la evolución de su pensamiento hacen difícil catalogarla en una sola corriente, pero no deja de llamar la atención la posible cercanía que pudiese guardar con el pensamiento popular de la época: el existencialismo. Simone de Beauvoir expresó su admiración por la figura de Weil, pero no dejó de reconocer el abismo que las separaba. ¿Es acaso el pensamiento de Weil irreconciliable con el existencialismo sartreano? En este artículo exploraremos aquella posibilidad. Veremos la noción de arraigo en la obra inconclusa de Weil, *Echar raíces*, para luego intentar trazar una posible cercanía con

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Hill, F. (2025). Explorando la cercanía entre Simone Weil y el existencialismo: la noción de arraigo en *Echar raíces* y de existencia en *El ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre. *Resonancias*, (19), x-y. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.74640>

En MLA: Hill, F. "Explorando la cercanía entre Simone Weil y el existencialismo: la noción de arraigo en *Echar raíces* y de existencia en *El ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre." *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. x-y. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.74640>

Palabras clave: Simone Weil, echar raíces, Jean-Paul Sartre, existencialismo, arraigo

Keywords: Simone Weil, The Need for Roots, Jean-Paul Sartre, Existentialism, Roots.

¹ Licenciada en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Magíster en Filosofía y Pensamiento Contemporáneo en la Universidad Diego Portales. <https://orcid.org/0009-0008-2284-4606>

el existencialismo francés de Jean-Paul Sartre. Veremos que, si bien hay ciertas directrices que acercan ambos pensamientos, existen diferencias sustanciales que alejan a Weil de las tesis de su coetáneo. Dicha diferencia se jugará, sobre todo, en el terreno de la religión y la cuestión moral.

Abstract

Simone Weil is one of the most enigmatic figures in 20th century thinking in France. The variety of her work and the evolution of her thought make it difficult to classify her in a single current, but the possible closeness she may have had with the popular thought of the time: existentialism, is striking. Simone de Beauvoir expressed her admiration for Weil but did not fail to recognize the gulf that separated them. Is Weil's thought irreconcilable with Sartre's existentialism? In this article we will explore that possibility. We will look at the notion of rootedness in Weil's unfinished work *The Need for Roots*, and then attempt to trace a possible closeness to the French existentialism of Jean-Paul Sartre. We will see that, although there are certain guidelines that bring the two thoughts closer together, there are substantial differences that distance Weil from the theses of her contemporary. This difference will be played out above all in the field of religion and the moral question.

1. Introducción

El torrente de personajes intelectuales y políticos del París de los años 30 pareciera ser inagotable: Jean-Paul Sartre, Paul Nizan, Simone Weil, Colette Audry, Simone de Beauvoir son algunos de ellos. No cabe duda de que dicha generación marcó la historia del pensamiento, tanto a nivel político como intelectual. Pero de entre aquellos nombres, la figura de Simone Weil destaca por su enigmática aura. Simone de Beauvoir describe su primer encuentro con ella en sus *Memoirs de una joven formal* de la siguiente manera:

Un día logré acercarme a ella. Ya no sé cómo se inició la conversación; declaró en tono cortante que una sola cosa contaba hoy sobre la tierra: la Revolución que daría de comer a todo el mundo. Respondí de manera no menos perentoria que el problema no era hacer la felicidad de los hombres sino encontrar un sentido a su existencia. Me miró de hito en hito: “Se ve que usted nunca ha tenido hambre”, dijo. Nuestras relaciones se detuvieron ahí. Comprendí que me había catalogado: “una burguesita espiritualista” y me irrité, como me irritaba antes cuando la señorita Litt explicaba mis gustos como infantilismo; me creía liberada de mi clase: no quería ser sino yo misma. (Beauvoir 1967 124)

Dicho encuentro pareciera patentizar la diferencia entre las visiones de ambas pensadoras: una balanceándose sobre el existencialismo; la otra, preocupada de

la realidad efectiva de la humanidad. A ojos de Weil, De Beauvoir sufre claramente de lo que ella llamó en su obra sin terminar, *Echar raíces*, de un «desarraigo cultural», de un pensamiento mediocre y bajo, perteneciente a los intelectuales de su época (Weil 66, 68). A pesar de las claras diferencias y de la fuerte distancia que Weil siente respecto a sus contemporáneos intelectuales, no deja de ser interesante preguntarse por las posibles cercanías que puedan trazarse respecto del pensamiento de ambas pensadoras. *Echar raíces* es una obra que pone un claro énfasis en la necesidad del ser humano de arraigarse al mundo, a una realidad, esto es: de enraizarse. Tesis que, a primera vista, podría parecer contradictoria con la corriente existencialista. Para ello basta recordar una de las premisas centrales de Sartre en su conferencia hecha libro, *El existencialismo es un humanismo*: "...la existencia precede a la esencia." (Sartre 2009 27). ¿Qué significa que la existencia preceda a la esencia? En simples palabras, aquella frase declara el no-determinismo del ser humano; es decir, no tenemos una *naturaleza*, sino que primeramente existimos y, a partir de ello, somos libres (y responsables) de escoger nuestro proyecto.

A partir de dicha cuestión, parece relevante preguntarse si acaso Weil estaría en desacuerdo con la tesis existencialista o, más bien, si acaso la noción de arraigo entra en conflicto con el existencialismo de Sartre en *El ser y la Nada*. Dicho esto, a lo largo de este artículo intentaremos hacer ver que las ideas de Weil sobre el arraigo y desarraigo no son contradictorias a las premisas del existencialismo, sino que, más bien, profundizan en las necesidades del ser del ser humano; y, en este sentido, podría ir un paso más allá del mismo existencialismo. Para ello veremos, en primera instancia, la tesis desarrollada por Weil sobre el arraigo contenida en su obra incompleta *Echar raíces*; para luego, en una segunda instancia, analizar las propuestas de Weil en relación a los conceptos de situación y libertad desarrollados en las obras *El ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre. Finalmente veremos que, más que contradictorias, las posiciones entre Weil y el existencialismo sartreano son más cercanas de lo que en primera instancia se creería; pero, a pesar de dicha cercanía, un abismo separa a Weil de dicha corriente, ya que el existencialismo, más que solucionar el problema del desarraigo, pareciera, más bien, perpetuarlo.

2. Arraigo en *Echar raíces*

Simone Weil comienza la segunda parte de su obra, *Echar raíces*, con la siguiente aseveración: "Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana" (Weil 51). Weil define el arraigo o el echar raíces de la siguiente manera:

...tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente. (Weil 51)

Dicha definición conlleva una variedad de tesis y diferentes aristas que Weil desarrollará a lo largo de la obra. En la segunda parte del libro trabajará la dimensión del desarraigo, mientras que en la tercera y última parte se hará cargo de la noción de arraigo. Pero más allá de ver las descripciones de desarraigo específicas junto con sus descripciones históricas y políticas de la sección dedicada al arraigo —las cuales son bastante extensas— intentaremos desarrollar la noción de arraigo por sí mismas e intentar llegar a una comprensión generalizada de ambos conceptos. Ya que, el hecho de que el ser humano se encuentre desarraigado significa que no está arraigado, por lo que la negación de uno de los conceptos conlleva la afirmación del segundo. Es el arraigo, después de todo, el que podríamos denominar la necesidad vital del alma humana, y es su falta la que entorpece todo el desarrollo de un individuo, tanto a nivel físico como espiritual; así, tal y como las plantas crecen y se desarrollan cultivando sus raíces, también el ser humano necesita echar sus raíces para satisfacer sus necesidades físicas y espirituales (Echaurren y Sanches 2; Gérard 54, 58).

¿Qué significa estar arraigado? La noción de arraigo —tal y como se expresa en la cita— podría entenderse bajo dos grandes dimensiones: una dimensión material-situacional y una dimensión trascendente-universal. La primera de ellas tiene que ver con la importancia del pasado y la conexión con el presente material. Weil pone un claro énfasis en la relevancia del pasado, llegando a considerar la destrucción de este una de las mayores tragedias y crímenes que podrían llegar a cometerse (Weil 7, 103). Pero no es solo la conexión con el pasado, sino que también debemos tener una conexión con el presente y, más específicamente, con nuestro entorno y nuestra patria. Weil habla sobre cómo una persona estudiosa e intelectual puede saberlo todo sobre el mundo; esto es, puede recitar ecuaciones que expliquen el fluir del agua o la forma de un caracol, pero no saber que hay constelaciones que se ven en una determinada época del año, o no reconocer sus ecuaciones en el movimiento de una hoja al caer, este “...ya no contempla las estrellas. El sol del que se le habla en clases no tiene ninguna relación con el que ve.” (Weil 53). En fin, dicho intelectual se encuentra desarraigado, por lo que podemos preguntar: ¿cómo debería relacionarse un individuo arraigado con su entorno?

Creo que es la segunda dimensión la que nos podría ayudar a responder dicha pregunta. Weil pone un claro énfasis en la necesidad religiosa/espiritual,

dicho énfasis se ve claramente expresado en pasajes de tipo: “Si las ciencias del hombre estuvieran fundamentadas...con métodos de rigor matemático y... en vinculación con la fe...la unidad del orden establecido en este universo aparecería en su soberana claridad.” (Weil 225), pero dicho énfasis religioso conlleva una clara inclinación mística: “El fin del sabio es la unión de su propio espíritu con la misteriosa sabiduría eternamente inscrita en el universo.” (Weil 202). El secreto del arraigo se encuentra allí: recuperar las raíces, volver a la verdad, se logra a través de una vida espiritual auténtica (Echaurren y Sanches 4). Pero hay aquí un matiz, ya que el arraigo religioso debe ser también de carácter universal, esto es: “Un pensamiento religioso es auténtico cuando tiene una orientación universal.” (Weil 84; Nancy 204). En principio, se podría creer que Weil desea dar a cada individuo un pedazo de tierra, educarlo religiosamente y mantenerlo ocupado con su trabajo² (Weil 72, 73), pero nada podría estar más lejos de la verdad. Weil enfatiza claramente que arraigar: “...no supone confinar a los seres humanos. Por el contrario, nunca ha resultado más indispensable la aireación. El arraigo y la multiplicación son complementarios.” (Weil 57) —promueve y hace énfasis sobre la importancia del viaje y del aprendizaje de distintas culturas y conocimientos (Weil 57, 70, 71)—.

Por tanto, si estar arraigado no es echar raíces en un lugar delimitado³, entonces ¿qué es? Podríamos afirmar que entre el arraigo y el desarraigo hay solo una diferencia sustancial: estar *relacionado*, esto es recuperar el *vínculo* original entre el ser humano y el universo (Echaurren y Sanches 6). Dicha relación, para Weil, conlleva un claro tinte religioso/espiritual (Keita 558). Es la religión la que puede ayudarnos a recuperar nuestra relación originaria; esta es un *vínculo* que nos encuentra con la verdad. Si estar desarraigado es cortar las relaciones con lo esencial de nuestra vida, la religión —si tomamos en cuenta su etimología— significa, precisamente, *reanudar* aquellas relaciones (Echaurren y Sanches 5). Así, una vida auténticamente religiosa abre al mundo, tiene una orientación universal. Pero, si bien se debe volver a una educación religiosa, esta no debe llegar a dominar la vida por completo. Weil nos advierte que incluso la religión puede convertirse en idolatría (Weil 102, 213). Por tanto, no se trata de tomar a la religión como un absoluto, sino como un vínculo, como una forma de volver a nuestra relación originaria con el universo.

² Weil pone un claro énfasis en el papel central que cumple el trabajo en su plan de re-arraigo. Esta cree que debemos volver a dignificar al trabajo inyectándole pensamiento (Weil 73, 85, 86).

³ Podría discutirse la importancia que Weil le da al amor a la patria en varios pasajes de la obra (véase: Weil 91), pero a pesar de ello, Weil enfatiza que, si bien debemos amar a la patria, no podemos concebirla como un absoluto. La patria es análoga a la nación, y la nación es un conjunto de pueblos y territorios reunidos por unos acontecimientos históricos: “Hay muchas naciones sobre la faz de la tierra. La nuestra es, ciertamente, única, pero cualquier otra, considerada en sí misma y con amor, lo es igualmente.” (Weil 110, 111). Además, para Weil, el amor a la patria no basta para arraigarse; se necesita, primeramente, de una vida espiritual auténtica; sin ella, el amor a la patria se convierte en un puro fanatismo nacional (Weil 113).

Así, podemos concluir que la noción de arraigo no es tan diferente de la noción de desarraigo. Entre arraigo y desarraigo hay solo una diferencia: la relación que tenemos con el universo. Por tanto, en última instancia, se podría decir que la noción de arraigo es un desarraigo, pero un desarraigo auténtico y no impuesto ilegítimamente (Echaurren y Sanches 5). Estar arraigado es volver a echar raíces con los misterios del universo, es volver a ver al mundo con una mística trascendente; es conectarse con la verdad divina, con la patria celeste, la cual solo puede ser del todo amada si no caemos por completo en un absolutismo o idolatría en relación a las contingencias del mundo concreto (Weil 177, 185, 194). En base a ello, Weil nos dice que:

El amor real y puro desea siempre ante todo permanecer entero en la verdad, cualquiera que sea, incondicionalmente. Cualquier otra clase de amor desea sobre todo satisfacciones y por ello es principio de error y de mentira... El amor puro es esta fuerza actuante, el amor que a toda costa no quiere, en ningún caso, mentira ni error. (Weil 196)

3. Sartre y Weil: el problema del existencialismo

Vimos que la relación entre arraigo y desarraigo es más cercana de lo que en primera instancia parece, pero la diferencia que existe entre ellas es una diferencia que las separa radicalmente. Estar arraigado es volver a la relación originaria con el universo, relación que debe restituirse, para Weil, a través de la religión. La religión es el vínculo que necesitamos para volver a conectarnos con el cosmos. Dicho esto, nos queda ahora por ver si es que acaso dicha noción puede encontrar cabida en las tesis existencialistas, o si es que acaso su relación es irreconciliable. Para ello revisaremos dos conceptos centrales del existencialismo, estos son: la situación y la libertad.

En su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, Sartre declara que: "...el hombre está condenado a ser libre." (Sartre 2009 43). Dicha afirmación acarrea una serie importante de consecuencias, ¿qué significa que estemos condenados a ser libres? Primeramente, que estamos obligados a asumir nuestra situación y a dotarle constantemente de sentido, pero ¿qué se entiende por situación? Situación y libertad son conceptos que están íntimamente relacionados. La situación es esta estructura objetiva del mundo que me rodea, y de la cual no puedo escapar; no puedo huir de mi clase, de mi nación o de mi familia, ni tampoco puedo vencer mis apetitos o mis hábitos: se nace obrero, francés o tuberculoso (Sartre 2021a 141, 363, 654, 655). En palabras de Beauvoir, "...no es necesario pensar una situación para hacerla existir." (Beauvoir 2015 372). Se nace y se vive en una

situación, y no puedo elegirla ni modificar su realidad a mi antojo. Pero el ser humano no solo está *condenado* a existir su situación, sino que también es *libre*. ¿Cómo podemos ser realmente libres si estamos atrapados en condiciones que escapan a nuestro alcance? Para Sartre el problema es más aparente de lo que parece. La libertad necesita estar situada para ser libertad como tal:

...no podemos ser libres sino con respecto a un estado de cosas y pese a tal estado... Así, la concepción empírica y práctica de la libertad es enteramente negativa; parte de la consideración de una situación y comprueba que ésta me *deja libre* para perseguir tal o cual fin. Hasta podría decirse que la situación condiciona mi libertad, en el sentido de que la situación es ahí para no constreñirme... uno no escapa de una cárcel en que no ha sido encerrado. (Sartre 2021a 660-661)

Dicho en otras palabras, nuestra existencia precede a la esencia; así, estamos condenados a elegir qué o quién queremos ser. Esto es, cargamos con la responsabilidad constante de tener que elegir; de esta forma estamos condenados a ser libres. Aun así llegamos al mundo con ciertos datos que nos son dados: nuestro cuerpo, nuestra situación inmediata, nuestra muerte, etc.; pero estos datos no limitan nuestra libertad. Ser libre no es poder hacer todo lo que nuestra imaginación nos proponga, sino que es la exigencia de tener que elegir en vistas de la situación propia: decidir qué hacer con el cuerpo, con nuestras circunstancias, con nuestra vida; esto es, qué significado decidimos darle a todo ello (Cox 10). Pero de aquello surge la siguiente pregunta: ¿cómo saber qué fin darle a nuestra vida? ¿En base a qué decidimos? ¿Cómo podemos saber que la decisión que tomamos es la correcta? Son dichas preguntas de carácter moral las que atormentaron a Sartre, y se podría decir que gran parte del trabajo filosófico del pensador es una meditación sobre la cuestión moral y sus dilemas (Howells 27; Riquier 2022 122).

Roquentin, el personaje de su primera gran novela filosófica, *La náusea*, busca desesperadamente algo que lo haga escapar a la contingencia del mundo, a una existencia sin sentido. Bajo este aspecto, la búsqueda moral de Sartre es similar a la de Roquentin: Sartre busca una respuesta al deber moral como Roquentin busca una experiencia que le devuelva al mundo su sentido. Pero a diferencia de Sartre, el personaje sí logra encontrar el placer de la existencia, placer que se manifiesta en la melodía de una canción de jazz (Sartre 2021b 286). Pero la música es pasajera, y ese pequeño instante de sentido desaparece. Aquí es donde Weil se adelanta a los existencialistas. Roquentin se encuentra en un claro estado de desarraigo intelectual, todo es objeto, todo es contingente, nada tiene sentido, y solo logra encontrar un pequeño atisbo de sentido en la melodía de una canción. El caso de Roquentin puede ser extendido al existencialismo en general; Sartre trabaja sobre la base de que el ser humano se encuentra situado y libre frente al

mundo, pero no logra responder al cómo es que debemos relacionarnos frente a nuestra existencia. Dicho dilema persiguió a Sartre a lo largo de su vida, ¿cuál es el sentido de nuestra existencia? Deseaba poder responder a dicha pregunta, pero responderla iría en contra de su más preciada idea: la existencia debe preceder a la esencia (Howells 73).

La noción de arraigo no es equivalente a ninguno de los conceptos existencialistas, al contrario, se podría decir que en cierto sentido rompe con la idea central antes anunciada: la esencia debe preceder a la existencia. En cierto sentido es así, pero las consecuencias de dicha idea no son las que Sartre anticipaba. Para Weil, el ser humano necesita echar raíces; en términos existencialistas, se podría decir que el ser humano necesita estar conectado a una esencia, a un sentido. Pero dicha esencia no es una idea fija a la que haya que dedicarle una devoción inmaculada. Sartre postulaba un existencialismo ateo que posicione al ser humano como primer principio; así, si no existe Dios, debe haber alguna creatura en el que la existencia preceda a su esencia; esa creatura es el ser humano. Llegamos al mundo como existentes, y después de ello decidimos cómo definir aquella existencia (Sartre 2009 31). Weil no rechazaría aquella idea, el ser humano es capaz de desarraigarse, de despojarse de su sentido y de vivir en la idolatría o en el fanatismo. Por tanto, el ser humano tiene la capacidad de decidir sobre su destino⁴, puede abandonarse en su situación desarraigada o emprender el camino hacia una vida arraigada. Visto así, las posiciones de Weil y el existencialismo no parecen estar separadas por un abismo.

Ahora bien, a diferencia del existencialismo, Weil sí cree que hay un camino que podríamos llamar *auténtico*. Vimos en la sección anterior que la diferencia que separaba al arraigo del desarraigo era sola una: la relación que tenemos con el universo. Un individuo desarraigado es aquel que no se encuentra conectado con su entorno, es aquel que no ve un mundo de misterios y verdades. Así, el arraigo es volver a echar raíces, a conectar con el universo celeste; y para ello debemos ser educados en la religión. La religión es el vínculo que nos conecta con la verdad originaria del universo. Por tanto, Weil se vuelve hacia la gracia de la religión, incluso podríamos decir, hacia Dios; y dicho vuelco le exige una conversión moral hacia el mundo y hacia el resto de los individuos. El cambio religioso cambia nuestra estructura de vida y nos devuelve un sentido comunitario; y, a diferencia del jazz, la religión ofrece una conversión de largo plazo; conversión que le da al mundo un sentido duradero (Palmerim 167).

⁴ Por supuesto, hay condiciones materiales que muchas veces imposibilitan o hacen muy difícil la tarea de abandonar la situación desarraigada.

4. Conclusiones

No es incorrecto afirmar que, en cierto sentido, Weil va más allá del existencialismo. Esto es, las nociones de arraigo y desarraigo no pueden ser contenidas dentro del espíritu del existencialismo de su época por la simple razón de que los conceptos de Weil, al fin y al cabo, están imbuidos de un fuerte espíritu religioso. La posición de Sartre claramente rechaza cualquier intento de suplir la necesidad moral del ser humano con una respuesta de tipo religiosa. Para Sartre, postular la existencia de una entidad trascendente —Dios— significaría romper con la idea de que es el ser humano el ser al cual su existencia precede a su esencia (Sartre 2009 31). Pero no deja de ser interesante preguntar si es que acaso una posición mística como la de Weil rompe realmente con aquel postulado existencialista. Es decir, si es que acaso la cuestión moral que atormentó a Sartre no tiene más solución que recurrir a una respuesta de tipo mística-religiosa. Es más, la evidente preferencia y reminiscencia kantiana que manifiestan los esbozos éticos de Sartre, parecieran dar más peso a la cuestión⁵ (Howells 31).

Sin entrar mucho en ello, pareciera que lo importante a tener en cuenta es que la propuesta de Weil no rechazaría la tesis existencialista que da al ser humano la posibilidad de elegir o de cambiar su situación, esto es porque el mismo ser humano es capaz de desarraigarse del mundo y elegir una vida de idolatría o fanatismo. Si bien es cierto que hay condiciones materiales que muchas veces obligan al ser humano a desarraigarse, no deja de ser cierto que Weil afirma que un trabajo colectivo entre individuos puede comenzar un cambio que dé vuelta dicha situación (Weil 70, 71). En base a ello, Weil sí cree en la autonomía que tiene la humanidad frente a su propio destino. Así, el ser humano es libre de elegir el sentido y la relación que desee adoptar frente a su situación propia; y es dicha afirmación la que la acerca a la corriente existencialista expuesta por Sartre. Pero esta va un paso más allá, y postula que poner el foco en la pura existencia es una empresa sin sentido: “En los últimos años ha habido mucha libertad de pensamiento, pero no pensamiento. Algo así como el niño que, no teniendo comida, pide sal para sazonarla” (Weil 45). Para Weil, los existencialistas estarían constantemente pidiendo sal sin tener nada frente a ellos para sazonar. Para pensar, el ser humano tiene que volver a echar raíces, tiene que volver a conectarse con el sentido originario del universo, y dicha conexión, para Weil, solo puede lograrse a través de la religión.



⁵ Hoy en día se acepta ampliamente la estrecha conexión que existe entre la filosofía moral kantiana y ciertos elementos de la cosmovisión teológica cristiana (Denis 529).

Referencias bibliográficas

- Cox, Gary. "Life and works". *Jean-Paul Sartre: Key Concepts*, editado por Steven Churchill y Jack Reynolds, Routledge, 2013, pp. 5-11.
- De Beauvoir, Simone. *Memorias de una joven formal*. Editorial Sudamericana, 1967.
- De Beauvoir, S. *El segundo sexo*. Cátedra, 2015.
- Denis, Lara. "Kant's conception of virtue". *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, editado por Paul Guyer. Cambridge University Press, 2006, pp. 505-537.
- Echaurren, Alejandra. N., y Sanches, Noemi. "Being Rooted in Love: The Trinitarian Ontological Perspective of Simone Weil's Notion of Rootedness". *Religions*, vol. 14, no. 8, 2023, pp. 1-11.
- Gérard, Vincent. "Simone Weil, l'Enracinement, la décolonisation". *Esprit*, vol. 387, n.º 8/9, 2012, pp. 52-68. www.jstor.org/stable/24273244.
- Howells, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*. Cambridge University Press, 1988.
- Keita, Maghan. "Critique de l'état-nation dans 'L'enracinement' de Simone Weil". *CLA Journal*, vol. 46, n.º 4, 2003, pp. 543-561. www.jstor.org/stable/44325183.
- Narcy, Michel. "L'enracinement de Simone Weil, entre témoignage chrétien et religion civile". *Tumultes*, n.º 46, 2016, pp. 197-207. <https://doi.org/10.3917/tumu.046.0197>
- Palmerim, Bruno. "Attention and Redemption of the Self in Weil and Sartre". *Altered Self and Altered Self-Experience*, editado por Alexander Gerner y Jorge Gonçalves, Books on Demand, 2014, pp. 155-169.
- Sartre, J. P. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, 2009.
- Sartre, J. P. *El ser y la Nada*. Losada, 2021a.
- Sartre, J. P. *La náusea*. Losada, 2021b.
- Riquier, C. *Métamorphose de Descartes*. Gallimard, 2022.
- Weil, S. *Echar raíces*. Madrid, Trotta, 1996..



Identidad y encuentro: el recurso de la diversidad cultural en la filosofía de François Jullien

Identity and encounter: the resource of cultural diversity in the philosophy of François Jullien

DAVID SOLÍS-NOVA¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile
dsolis@ucsc.cl

Fecha de recepción: 30/07/2024

Fecha de aceptación: 18/01/2025

Resumen

François Jullien ha propuesto a la discusión filosófica contemporánea pensar aquellos presupuestos que se han mantenido impensados en la tradición filosófica occidental. Entre estos presupuestos incluye, sobre todo, la concepción del ser como una identidad coincidente y ya hecha. Esta concepción del ser no solo tiene consecuencias en la historia de las ideas, sino en la misma vida personal de los sujetos. Para superar estos presupuestos, nocivos en varios sentidos, Jullien propone el encuentro como un gran movilizador de la existencia. El objetivo de este artículo es indagar si el mismo encuentro que Jullien propone como promotor de la existencia del sujeto puede considerarse también para promover la fecundidad y los recursos de las culturas cuando se encuentran entre sí.

¹ David Solís Nova es Licenciado en Filosofía y profesor de Filosofía por la Universidad de Chile. Obtuvo el grado de doctor en Filosofía y Letras en la Universidad Pontificia de Salamanca. Actualmente se desempeña como académico en el Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Sus principales líneas de investigación abarcan la antropología y la estética, con un enfoque particular en la filosofía contemporánea. <https://orcid.org/0000-0003-2462-8436>.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Solís-Nova, D. (2025). Identidad y encuentro: el recurso de la diversidad cultural en la filosofía de François Jullien. *Resonancias*, (19), 17-32. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75542>

En MLA: Solís-Nova, D. "Identidad y encuentro: el recurso de la diversidad cultural en la filosofía de François Jullien." *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. 17-32. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75542>

Palabras clave: Jullien, encuentro, cultura, existencia, diversidad

Keywords: Jullien, encounter, culture, existence, diversity

Abstract

Francois Jullien has proposed to contemporary philosophical discussion to consider those presuppositions that have remained unthought in western philosophical tradition. These presuppositions include, above all, the conception of being as a coincident and already-made identity. This conception of being not only has consequences in the history of ideas, but also in the personal lives of individuals. To overcome these presuppositions, which are harmful in various ways, Jullien proposes encounter as a great mobilizer of existence. The purpose of this article is to investigate whether the same encounter that Jullien proposes as a promoter of the subject's existence can also be considered to promote the fecundity and resources of cultures when they encounter each other.

Introducción

François Jullien (Embrun 1951) ha enriquecido la discusión filosófica contemporánea al mostrar la fecundidad de la milenaria sabiduría china y, por contraste, al dejar de manifiesto todo aquello que ha quedado impensado en el pensamiento occidental. Desde su gran conocimiento de la filosofía griega y de los pensadores chinos, ha logrado dilucidar aquellas constantes supuestas, aunque pasadas por alto, de toda la historia de la filosofía desde sus orígenes presocráticos. Para este fin, su interpretación de la filosofía del ser como una gran filosofía de la coincidencia y de la identidad le ha permitido proponer nociones como 'des-coincidencia' o 'encuentro' que se han presentado como alternativas interesantes para la filosofía actual, con consecuencias metafísicas, antropológicas y sociales.

Dentro de sus temas de interés, tal vez impulsado aún más a partir de su misma experiencia como sinólogo, se destaca la posibilidad de pensar el encuentro entre culturas y de encontrar un universal o 'sentido común' en su diversidad (Jullien 2016; Jullien 2008). En aquellas obras sobre su lectura de las constantes de la filosofía occidental (2017a; 2013; 2018a), Jullien propone el encuentro como el gran 'des-coincidente', como el gran dinamizador de la existencia. A partir de esto, la pregunta que dirige esta investigación es si es posible que el mismo encuentro que hace avanzar la existencia de los sujetos permite a las culturas mantener su fecundidad; es decir, ¿pueden tanto los sujetos como las culturas promover su existencia en el encuentro? Nuestra hipótesis es que, en la obra de Jullien, el encuentro es el que puede fundar toda vida en común y esta misma es la que promueve que una cultura pueda abrirse a otra y enriquecer sus recursos. Según esto, la misma dinámica des-coincidente y promotora de la existencia que encontramos en la vida de los sujetos es válida también para las relaciones entre culturas diversas.

La justificación de esta investigación se encuentra en el problema que se percibe en la actualidad a raíz de sociedades que se mueven entre los extremos de una uniformación masiva y un comunitarismo nacionalista o integrista. Sobre este punto, ya ha habido bastante trabajo gracias a multiplicidad de autores con propuestas bien distintas entre sí (Touraine 2013; Bauman 1998; McLuhan 1962; Ritzer 1993). En este sentido, Jullien puede aportar con originalidad y con sólidas bases filosóficas un puente claro, discernible y bien argumentado, entre la identidad personal y la identidad cultural, cuestionando, al mismo tiempo, las nociones rígidas de identidad. Sobre esta base, el filósofo nos ayudaría a entender mejor las posibles relaciones con el otro distinto, tanto a nivel personal como al nivel de las sociedades entre sí. Para desarrollar este trabajo, hemos utilizado una metodología de análisis bibliográfico-documental.

La descoincidencia, el encuentro y la nueva vida

Para Jullien, desde sus inicios en Grecia, la filosofía no ha podido pensar la realidad sino sobre la base de una concepción del ser idéntico, permanente y definido. Ya en Parménides vemos descrito el ser como una esfera cerrada, inmóvil, inengendrada, instalada en su perfección y eternidad. Para el pensador francés, Platón ha continuado esta visión identificando el ser con las ideas, manteniendo estas su carácter de esencias eternas, acabadas, modélicas de toda la realidad por su perfección. Aristóteles ha procedido, por su parte, con las nociones de sustancia y esencia a iniciar un gran proceso de clasificación y definición, que incluso ha podido integrar el concepto de devenir como la generación o la corrupción de un ser idéntico para constituirse en otro (Jullien 2018a 131). Jullien, en el fondo, ve en los griegos un espíritu de coincidencia que les hace admirar el cosmos, más que por sus maravillas contingentes, por su carácter cerrado y concluido, alejado de toda ilimitación e infinitud. Si llegaron alguna vez a devaluar la contingencia y el mundo sensible, fue menos por un prurito ascético que por una voluntad de dominio y control: “Sirvió para recortar el Ser en objetos que son completamente identificables y manipulables por el pensamiento” (Jullien 2021 119-120). De esta herencia griega, sostiene Jullien, no nos hemos separado aún. Pese a las grandes diferencias entre las doctrinas filosóficas a lo largo de la historia, todas han comenzado pensando el ser bajo la forma de la permanencia. Esto ha permitido, entre otros grandes logros, el surgimiento de la ciencia, que no es sino la búsqueda de las regularidades detrás de los incontables sucesos variables y disímiles de la naturaleza. Para Jullien hay una línea de continuidad entre la esfera inmóvil de Parménides, las ideas modélicas platónicas y las leyes apodícticas de la ciencia. Esta línea de continuidad es pensar el ser desde la eternidad, la inmovilidad, la perfecta identidad, perfecta en cuanto ya hecha.

Lo que el filósofo lamenta de esto es que, pertrechados con esta concepción del ser, permanecemos sin herramientas para comprender nuestra existencia que es siempre dinámica, emergente, temporal, receptiva y generadora de acontecimientos imprevistos e impredecibles: “La existencia es aquello que se promueve fuera de la esencia, que desenclausura su determinación” (Jullien 2018b 59). La filosofía siempre ha integrado en un sistema del ser todos los elementos de la existencia, pero a riesgo de asimilar en una identidad aquello que era distinto y no integrable, que provenía de un verdadero ‘afuera’. La consecuencia de esto es que se terminó pensando la existencia en términos de esencia, una esencia domesticada en una coincidencia completamente idéntica con el pensar (Jullien 2017a 107-108). El carácter emergente e imprevisto de la existencia quedó invisibilizado y controlado (Jullien 2017b 33). Esto ha tenido repercusiones en la filosofía, sin duda, pero Jullien considera que también podemos vislumbrarlas en la misma vida cotidiana, cuando el ser idéntico se traduce en vidas modeladas por una identidad constante que no se deja desordenar por ninguna alteridad no categorizable (2017b 21). Esto se manifiesta en el apego casi desesperado y adiposo a determinados patrones de vida, situación que ha sido más preocupación y objeto de análisis del arte y la literatura que de la filosofía (Jullien 2017b 67; Jullien 2017a 136).

Sobre la base de estos antecedentes, Jullien propone entender la existencia, ya no como una esencia definible de una vez para siempre, sino como nos lo insinúa su misma etimología: existir es ‘estar fuera’, ‘*ex-sistere*’, es decir, ubicarse siempre fuera de cualquier identidad coincidente (Jullien 2017a 16-17). El sujeto existe precisamente cuando no se deja atrapar por una definición que lo limita y enclaustra en un presente idéntico que no se activa ni acontece con novedad alguna. Este ‘afuera’ no es algo negativo, sino aquello no integrable por los presupuestos del estado coincidente y habituado anterior: “Que el hombre ‘exista’ significa que solo él puede mantenerse exterior a sí mismo” (Jullien 2021 45). La existencia, para Jullien, es el contra-hábito que promueve constantemente fuera de cualquier esencia ya fijada. A esta dinámica, el filósofo la ha llamado la ‘des-coincidencia’, que es, propiamente, el origen de la existencia humana y de su conciencia (*décoïncidence*). Si hemos llegado a ser humanos, racionales, afectivos, sociales, es porque no nos hemos mantenido adaptados, conformes y cómodos en una identidad, sino porque nos desadaptamos, porque decidimos des-coincidir con un estado de cosas familiar, pero detenido, sin novedad, sin acontecimiento, pobre de tiempo y de existencia. La des-coincidencia produce una ‘ex-aptación’, el escape de la trampa de una coincidencia satisfecha de sí misma y anuladora de la existencia, para activar el presente con la novedad que le imprime ubicarse ‘fuera’ de esa clausura (Jullien 2017a 44). La des-coincidencia es el reflexivo y laborioso trabajo de activar el presente, para que deje de ser un simple pasado congelado, para que emerja con novedad e impredecibilidad, por medio de la voluntad de reiniciar siempre desde un ‘afuera’, desde un punto

distinto de la coincidencia anterior. Solo ese descoincidir, ese trabajo de impedir que la vida se estanque, nos permite avanzar y, en definitiva, existir en el tiempo siempre en reinicio y no en un simulacro de tiempo, que no sería otra cosa que una sucesiva coincidencia sin acontecimientos:

La vida es en sí des-coincidencia, porque la coincidencia es la muerte, no puede haber un acceso inmediato a la vida. Sólo por mediación de un no, vía negativa, que deshaga la conformidad positiva en la que la vida, si no, se pierde. (Jullien 2022a 213)

Ahora bien, Jullien considera que el encuentro con otro (*la rencontre*), la alteridad que significa el ingreso de otro ser humano en la trayectoria vital anterior, es la experiencia ‘des-coincidente’ por excelencia: “Existir es proporcional a encontrarnos” (Jullien 2022b 171). La irrupción de otro, el desconcierto provocado por su novedad y la imposibilidad de predecirlo, produce que el sujeto se des-instale, se des-monte de su coincidencia identitaria anterior. Esta novedad del encuentro no es un rechazo de toda la vida anterior, más bien es su prolongación, su continuación. Precisamente, porque no repite esa vida anterior, sino que la reinicia desde la des-coincidencia, desde el ‘afuera’ de ella, es que es posible que esa experiencia antecedente se mantenga viva y vigente, actuando en el presente. Esta es la manera en que el encuentro permite experimentar lo infinito —lo inagotable— en lo finito (Jullien 2018a 206).

Este encuentro produce lo que Jullien llama una ‘intimidad’, un ‘entre’, el acontecimiento de una nueva vida. Esta nueva vida no invoca otro lugar trascendente o la intuición de un plano de esencias superior o volver a una condición perdida, sino simplemente un ensanchamiento del mundo (Roca 2021 170). La nueva vida es la ruptura con el *continuum* del mundo anterior, el camino hacia desaprenderlo, que me permite no desecharlo, pero sí amplificar sus posibilidades de libertad en cuanto estas ya no están constreñidas a un proyecto presupuesto. Por esta razón, puede el filósofo afirmar tan categóricamente que el encuentro no es de este mundo, no es del mundo acostumbrado y pobre de existencia que habíamos tomado por el único mundo (Jullien 2013 203). La posibilidad de una nueva vida, de hecho, es lo único que podría motivar seguir existiendo (Jullien 2017c 24). El encuentro produce una ‘intimidad’ que acontece no solo en la experiencia de cada individuo, sino que produce un acontecimiento ‘entre’ los individuos. Jullien considera que esta ‘intimidad’ se nutre principalmente de la comunión ‘entre’ sujetos, por lo que el acontecimiento de la des-coincidencia alcanza su máxima expresión en el encuentro personal más que en la irrupción acontecimental de algunos tipos de objetos, que, sin duda, también son importantes para provocar esta nueva vida (*cf.* Mena 2021).

Varios idiomas permiten la expresión: ‘somos íntimos’. La intimidad, generalmente asociada a aquello de más privado e interior de cada cual, puede pensarse como el acontecimiento de una nueva vida abierta desde el encuentro con otro. Aquí Jullien, actualizando nuevamente la etimología, dirá que *ex-sistere* es también ‘vivir a partir de’, a apartir del otro con quien me he encontrado y que ha amplificado las posibilidades de la vida: “Es en el entre de la presencia íntima donde se puede acceder efectivamente a la existencia” (Jullien 2017b 71). La intimidad con el otro ha ayudado a percibir la propia intimidad. Precisamente, porque el otro ha ayudado a que pueda des-coincidir con una identidad esclerotizada es que, finalmente, ayuda también a que pueda yo tener una verdadera vida. En el encuentro con el otro se produce también el acontecimiento del propio yo: “En lo más adentro de uno [...] está el otro desde el momento en que, en el encuentro, sacudió en sus cimientos, en lo más hondo, por tanto, ese sí mismo” (Jullien 2022b 161).

El encuentro no es una fusión e identificación con el otro. Este ‘entre’ es una alianza con el otro, pero, al mismo tiempo, mantiene la distancia (*écart*) con él, en el sentido de que nunca pierde su condición de otro distinto, singular y único. La fusión, la unificación, la identificación impide el encuentro. Solo pueden encontrarse aquellos que son distintos (Jullien 2018a 205-206).

El ‘entre’ abierto por el encuentro no tiene una finalidad ya definida ni tiene cualidades permanentes, por ello, no puede intentar categorizarse de una vez para siempre, tal como se intentó muchas veces con el ser (Jullien 2018b 238). Jullien piensa el acontecimiento del ‘entre’ no para renegar de toda metafísica anterior, sino para enriquecerla con el emerger constante de la vida nueva gracias al encuentro, que la filosofía precedente no consideró y que tal vez no podía considerar basada en sus presupuestos (Jullien 2018b 195-196): “En la medida en que un acontecimiento no tiene ‘ser’ propio, escapaba a la ontología clásica” (Jullien 2010a 86). Este acontecimiento no es causado, como un efecto mecánico, sino que es generado por el encuentro de los sujetos. El acontecimiento tiene antecedentes, pero no causas que lo determinen unívocamente, no se deduce mecánicamente de esos elementos previos. Por lo mismo, el acontecimiento siempre tiene un carácter inédito e impredecible. No está hecho de una vez para siempre, sino que siempre se está co-instituyendo en cuanto ese encuentro vuelve a reiniciarse entre los sujetos. No es identificable con el devenir de los griegos, que para Jullien todavía está atado a su noción de ser. El acontecimiento es un posible, pero no el posible lógico que se encuentra entre lo verdadero y lo falso. Tampoco es un posible ontológico que se encuentra entre el ser y el no ser, tal como lo concibió Aristóteles. Jullien, más bien, sostiene que el acontecimiento

del encuentro es un posible existencial, la apertura de la vida a lo inaudito² y a lo aún no experimentado, la introducción en la vida de un elemento de otra vida posible (Jullien 2022a 134).

El 'écart' y la cultura viva

Así como Jullien ha intentado salir de la ontología clásica para pensar el 'entre', que es este acontecimiento histórico abierto gracias al encuentro, de igual manera, ha tratado de evitar pensar la relación entre culturas sobre la base de una noción de ser coincidente. Prosiguiendo lo que sucede con los individuos, las culturas también se encuentran y producen entre sí un acontecimiento que no es posible esencializar y que es constituido con inicios siempre nuevos.

Para que se produzca verdaderamente este encuentro, el filósofo sugiere que las culturas no caigan en las uniformidades fáciles, pero que tampoco se aislen una de la otra, sino que practiquen una distancia (écart) que, junto con permitir la alianza, abra el espacio para que se confronten, se cotejen, se piensen e interroguen entre sí, mantengan la tensión y se distingan (Jullien 2005 4-5). El écart permite comprender la propia cultura a partir del intento de traducción que hacemos del pensamiento y lenguaje de otra. Trabajando en este proceso de lograr traducir el principio del pensamiento de la otra cultura, se van comprendiendo las bases impensadas de la cultura propia. El écart permite que, ubicado en la orilla distinta de una cultura ajena, se pueda conocer la cultura materna desde afuera y por contraste. Este ejercicio, que el mismo Jullien ha hecho intentando pensar Europa desde la lengua, cultura y sabiduría china, permite no solo pensar la cultura de origen, sino entender desde dónde piensa, aquello que, precisamente porque permite pensar, no suele ser pensado. “Bajo aquello que se cuestiona está aquello otro a partir de lo cual se interroga y que, por eso mismo, uno no se puede cuestionar, a lo cual el pensamiento está adosado” (Jullien 2005 32; Jullien 2015 15-16). El encuentro entre culturas, graficado por el filósofo por medio del término écart, permite que las culturas se salven de la uniformidad y

² Jullien define lo 'inaudito' como aquello que no se ha escuchado antes, no porque sea imposible, sino porque no ha sido pensado o percibido dentro del marco habitual de nuestras categorías culturales. Para él, lo inaudito no equivale a lo 'extraordinario', que sorprende dentro de las categorías ya existentes, sino que representa algo que trasciende los límites de lo conocido. En la filosofía occidental, lo inaudito podría identificarse con aquello que se escapa a las estructuras binarias tradicionales, como ser-no ser o sujeto-objeto. En contraste, la tradición china, con su énfasis en procesos silenciosos y transformaciones continuas, ofrece una perspectiva que facilita captar experiencias más fluidas y menos rígidamente categorizadas. De este modo, lo inaudito no es solo una experiencia estética o conceptual, sino también una práctica filosófica que implica desprenderse de lo 'ya dado' o 'ya hecho' para abrirse a aquello que aún no ha sido articulado (Jullien 2010a; Jullien 2023).

que no se dispersen en heterogeneidades inconexas. El ‘entre’, porpio del écart, sostiene una alianza que coopera para que las culturas permanezcan enfrentadas y enriqueciéndose mutuamente, ya que el intento de comprender a la otra cultura no deja de interrogar, al mismo tiempo, los propios presupuestos vitales. El ingreso de otra cultura a la experiencia propia, inevitablemente va obligando a reiniciar y a no dar por descontado el valor de nuestras coincidencias identitarias anteriores.

En el écart, en cambio, gracias al *entre* abierto por la distancia que ha aparecido, cada uno, en lugar de replegarse sobre sí mismo, de basarse en sí mismo, permanece encarado hacia el otro, en tension con él [...] En ese *entre* abierto entre los dos se despliega una intensidad que los desborda y los hace trabajar: se percibe entonces lo que esa apertura puede aportarle a la relación entre culturas. (Jullien 2019 50)

Por todo lo anterior, Jullien considera que no se debe pensar en términos de identidad cultural, en cuanto esta es la resignación a una coincidencia ontológica inmutable y sin apertura, sin acontecimiento. La identidad cultural instalada y esclerotizada no deja que la alteridad de otra cultura le haga des-coincidir y, para ello, abusa de las categorizaciones y de las definiciones ya acabadas del otro distinto. Además, una cultura que no se encuentra con otra, que no establece este écart que relaciona, tensiona y cuestiona, es una cultura que se detiene, que no hace más que nutrirse mal de sus repeticiones y supuestos; es decir, es una cultura que agoniza. Tomándonos de los términos utilizados para referirnos a los sujetos, podríamos decir que una cultura que no se encuentra con otra no des-coincide nunca consigo misma, por lo mismo, no acontece, no existe propiamente, vive en su presente un pasado congelado. Así como nombramos a una lengua como muerta porque ya no acontece, ya está todo dicho sobre ella, de igual manera una cultura acabada, demasiado conocedora de sus márgenes, es una cultura muerta, más apta para exponerse en un museo que para promover una historia nueva: “Una cultura que deja de transformarse es una cultura muerta” (Jullien 2019 57). Por lo mismo, el filósofo prefiere hablar de ‘recursos’ de pensamiento en cada cultura, en la medida en que los recursos no se poseen simplemente, como las ‘riquezas’, sino que, para ser tales, necesitan ser trabajados, fructificados, invertidos y multiplicados. Un recurso que no se cultiva es un sinsentido, deja de ser recurso por ello. Los recursos culturales, por lo mismo, expresan más la posibilidad de una fecundidad que una identidad (Jullien 2018 27; Jullien 2016 41). El término recurso es también preferible al de ‘raíces’, en cuanto estas hacen mención a una naturalización y a una esencia ya instalada, por ejemplo, cuando se habla de ‘raíces cristianas de Europa’, cuando lo que hay son más bien ‘recursos cristianos’ que deben seguir siendo multiplicados para evitar su desaparición. Así como actualmente hay una gran preocupación por la escasez de algunos recursos naturales, debería también existir interés por

seguir trabajando los recursos heterogéneos de cada cultura para que no se agoten o se atrofien. Las tradiciones culturales para prolongarse deben continuar siendo trabajadas y actualizadas, no encerrarse en tradicionalismos identitarios (Cf. Mathot 2018 114; Báez 2020 25). El mayor apego a una tradición se expresa trabajando sobre ella para actualizarla, cambiarla, como hace un hijo con la herencia de sus padres, hacerla acontecer para que des-coincida consigo misma y avance. El apego a una tradición tiene más de labor filial que de sumisión (Jullien 2005 56).

En efecto, cualquier tentación identitaria se manifiesta como reduccionista y empobrecedora. Por ejemplo, ¿quien es, propiamente, más representativo de la cultura francesa? ¿Cómo se puede definir lo estrictamente francés sin caer en medianas estadísticas o en estereotipos? ¿Quién se acerca más a su esencia? ¿Rimbaud o Juana de Arco? ¿Voltaire o Claudel? ¿Descartes o Breton? La cultura francesa es, más bien, el écart abierto entre ellos, las posibilidades de libertad que han acontecido gracias al encuentro entre sujetos tan distintos. Se puede hablar de una cultura dominante, pero nunca es tan homogénea, pues dominante y todo, siempre surge a su costado una cultura disidente (Jullien 2016 45). Y este ‘entre’ no está hecho de una vez para siempre, sino que se co-instituye una y otra vez. Reconocer la heterogeneidad de una cultura permite evitar caer en la facilidad de la clasificación identitaria que lleva a su agotamiento, así como también permite estar disponible al encuentro con otra cultura que promueva su existencia, su recomenzar fuera de toda coincidencia. Más rica en recursos es una cultura mientras más abierta está al encuentro con otra, pues mientras más se encuentra, más descoincide, es decir, acontece con novedad (Jullien 2016 5). La fortaleza de una cultura es su capacidad de abrir écart, su capacidad de trabajar con lo distinto de otra cultura para enriquecer la propia, su habilidad para no enclaustrarse en una coincidencia que no le permita avanzar. El écart es un concepto más histórico que metafísico, es más un método de avance y enriquecimiento que la descripción de un modelo de vida totalmente delineado (Jullien 2017c 53). El écart es un procedimiento estratégico más que el contenido de una moral, y su aplicación puede dar por resultado existencias muy distintas: por eso, nunca debería detenerse. Una cultura que se uniforma y que no promueve el encuentro entre sujetos heterogéneos no puede obtener su fuente de nutrición que es la alteridad. Así como el individuo gracias al encuentro enriquecía su intimidad, una cultura abierta a lo distinto de otra enriquece la variedad e intensidad de los encuentros en su interior. Jullien con su propuesta evita caer en los universalismos culturales fáciles, que generalmente esconden pretensiones totalitarias o un empuje de uniformización económica: “La reivindicación identitaria es la expresión del rechazo que produce la uniformización del mundo y su

falso carácter universal” (2019 68)³. Aunque también evita cualquier tipo de relativismo cómodo que finalmente mantenga el aislamiento en identidades rígidas, plurales pero inertes. Jullien, finalmente, plantea que no hay más vida para una cultura ni oportunidad más grande para nuestra época que la de abrirse a un reinicio permanente a partir de su relación, de aprendizaje y alianza, pero también de tensión y reinicio, con otras culturas. De hecho, esto dibuja una especial forma de resistencia para el mundo actual: “Combatir sin concesiones contra dos amenazas que van a la par: la uniformización y lo identitario; e inaugurar, apoyándonos en la potencia inventiva del écart, un común intensivo” (Jullien 2019 107).

Diversidad y sentido común

Jullien piensa la relación entre culturas como una convivencia que mantiene sus distinciones propias y su distancia; sin embargo, también considera que pueden buscar un ‘sentido común’ sin que esto signifique una anulación de sus diferencias ¿Es posible alcanzar entre la diversidad de culturas una comprensión común de la condición humana? El pensador francés considera que sí es posible plantear una búsqueda de ‘lo común’, siempre y cuando podamos distinguirlo de aquellas nociones con las cuales suele ser confundido en Occidente. Por ejemplo, lo común debería distinguirse de lo universal. Lo universal es una verdad que trasciende toda diferencia cultural: es una certeza que se logra de una manera necesaria y previa a toda experiencia, modelo que, indudablemente, ha sido el horizonte que ha hecho progresar la ciencia en amplio sentido (Jullien 2008 17-18). No obstante, sobre la base de la concepción identitaria del ser en Occidente, se ha extrapolado como modelo a toda propuesta antropológica, gnoseológica, ética, política, etc. Precisamente, a partir de una concepción del ser modélico y ya hecho, se ha pretendido, en ocasiones, imponer una imagen de ser humano en todo el orbe pasando por encima de toda alteridad y divergencia cultural.

Jullien también considera que lo común debe diferenciarse de lo uniforme. Lo uniforme ya no proviene de la ciencia, sino de la producción, principalmente, del tipo de producción posterior a la revolución industrial (2008 32-33). Lo uniforme tiene como criterio la optimización de recursos, por lo que puede reiterar hasta

³ En este sentido, Jullien coincide con Charles Taylor en su crítica al ‘universalismo abstracto’. Taylor critica las formas de universalismo que buscan imponer un modelo homogéneo de valores, generalmente vinculados a la modernidad occidental, sobre todas las culturas. Este enfoque, según él, desatiende las particularidades y diferencias culturales, lo que puede derivar en una forma de imperialismo cultural. En su lugar, propone un universalismo contextualizado, capaz de reconocer la diversidad cultural y fomentar un diálogo genuino y equitativo entre culturas (cf. Taylor 2009).

el cansancio un mismo producto tipo con el fin de multiplicarlo por menos gasto y esfuerzo. Si se actúa en base a la reproducción y repetición de estereotipos, el gasto de energía y tiempo es menor y mayor el beneficio económico. Esta uniformidad, con todo, ha salido del ámbito estrictamente económico y ha permeado la misma re-producción cultural. Muchas veces observamos que la generación y composición de la cultura se ha ido reemplazando por la masificación de pautas estereotipadas de conducta y de pensamiento (Jullien 2008 36). En ocasiones, se ha querido hacer pasar por ‘sentido común’ lo que no es más que la proliferación de un modelo y de una imagen del mundo producido en serie y que se ha expandido a todo el orbe sin ser sometido verdaderamente a un juicio crítico: “Una cultura que terminara convirtiéndose en ‘la’ cultura, en singular, sea dicho singular el de un país o el del mundo entero, sería una cultura muerta” (Jullien 2010b 206). El colmo de lo uniforme son los productos ‘personalizados’ que, precisamente porque pretenden ser únicos e individuales, pese a su distribución masiva, muestran cuán hondo puede calar la estandarización del pensamiento. Por esta razón, ser un individuo ha llegado a ser un desafío en Occidente (Jullien 2008 27). Lo uniforme, en síntesis, se distancia del ‘sentido común’ principalmente porque no deja subsistir las diferencias (Jullien 2008 33-34).

Lo común que busca Jullien tiene que ver con lo que llamaríamos un pensamiento y una experiencia compuesta. Lo común puede pervivir solo desde dentro del ‘entre’ del encuentro. Si lo común quiere propagarse no lo conseguirá por medio de la imposición, sino ofertándose como una alteridad conveniente para hacer des-coincidir y existir identidades culturales estancadas. Ese pensamiento común dejará, por su parte, de ser común si él mismo no se abre a la alteridad que otro ‘sentido común’ puede generarle para hacerlo existir des-coincidiendo con su identidad anterior.

Jullien describe la trayectoria de lo común en Europa, que se origina en el concepto socrático, pasa por la ciudadanía romana y la salvación de muchos del cristianismo, hasta llegar a los ideales universalistas de la Ilustración (2008 85). Sin embargo, este ‘universalismo’ europeo se ha traicionado a sí mismo al considerarse como ya hecho y perfectamente consumado (Jullien 2008 146). Esto ha implicado que haya deseado en innumerables ocasiones imponerse como una imagen del hombre y del mundo superior: esto no solo implica un daño para la supuesta ‘cultura subordinada e inferior’, sino para el mismo universalismo europeo, ya que toda coincidencia satisfecha de sí misma ha iniciado, por eso mismo, su decadencia, en cuanto atasco de su ex-sistencia. El filósofo propone, por el contrario, abandonar la tentadora comodidad de dar por sentada y asegurada la ‘naturaleza humana’, origen de todo universalismo rápido y empobrecedor. Habría que reflexionar más sobre ‘lo común’ que es el encuentro siempre en reinicio y en composición entre los sujetos y culturas que se encuentran y que siempre está en camino de ampliarse (Jullien 2016 30). Ni el sujeto, ni su encuentro con

otro, ni la posibilidad de común son conquistas ya ganadas. La misma búsqueda común ³/₄nunca asegurada³/₄ de aquello que es humano nos va mostrando lo propiamente humano. Buscar aquello que es común y humano, pese a nuestras diferencias, es lo que nos hace propiamente humanos. Lo común, más que el contenido asegurado de una antropología o de una ética perenne y establecida, es el procedimiento de buscarlo dentro de un encuentro y una apertura siempre en reinicio de la des-coincidencia (Jullien 2008 45-46). El contenido de nuestra condición humana coincide con el método-procedimiento de buscarla y componerla en un encuentro (Jullien 2008 260): “Solo esa posibilidad de comprender lo diverso de lo humano [...] es lo que constituye a lo ‘humano’” (Jullien 2016 105).

Un ejemplo de esto último lo podemos ver en los intentos de configurar los ‘derechos humanos’. Observamos cómo, cada cierto tiempo, deben reformularse y ampliarse para lograr ser verdaderamente comunes y responder a toda la experiencia humana acumulada. Jullien recuerda, por ejemplo, cómo en Francia se habló de ‘sufragio universal’ cuando aún las mujeres no podían ejercer su voto (2016 26-27). Esto es una muestra de cómo las ‘universalidades’ fracasan cuando se dan por acabadas, ya que solo pueden promoverse cuando se entienden como un ‘sentido común’ siempre en composición y con posibilidades de seguir aconteciendo y ampliándose (Jullien 2016 27). El éxito de los ‘derechos humanos’ surgirá no de su determinación definitiva, sino cuando sea la expresión de un vasto sentido común de muchas generaciones que lo compusieron, que lo transformará en una herramienta insustituible para negarse a la opresión y marcar un límite a lo inaceptable (Jullien 2008 181). Pese a ello, fracasarán si eluden su origen histórico, si se detienen en una cómoda y definitiva concepción de naturaleza humana o si intentan sacralizarse como un sucedáneo laico de una verdad revelada: “Una tarea necesaria que ha de procurarse ‘con la máxima amplitud posible’ pese a que nunca llegue a verse su culminación” (Jullien 2010b 144). Por ello, respecto a lo común, Jullien prefiere hablar de ‘universalizante’⁴, en cuanto ‘universal en curso’ que aspira a una cada vez mayor universalidad siempre en apertura des-coincidente, más que de ‘universalizable’, entendiendo este como la certeza de que alguna vez se llegaría respecto a lo común a una verdad necesaria y concluida.

El hecho de que sea preciso reescribir constantemente una Declaración de este tipo es ya muestra suficiente de que la universalidad a la que aspira no es algo dado, sino que posee el valor de una idea reguladora, en el sentido kantiano, esto es, de una idea en ningún caso satisfecha y que guía indefinidamente la indagación, puesto que obliga a trabajar. (2010b 151)

⁴ Usa aquí la terminología kantiana referida al uso regulativo de las ideas de la razón pura (cf. Kant 1995 530).

Lo expresado anteriormente por Jullien respecto a lo común le ha permitido pensar en la posibilidad de vislumbrar una convivencia común y un sentido humano común, sin eliminar las distinciones y originalidades de los sujetos y las culturas. Ante el fracaso de muchos universalismos, Jullien logra proponer todavía la posibilidad de una comunidad humana que no caiga ni en imposiciones uniformes ni en el relativismo, sino que encuentra la vitalidad y riqueza de su comunión, precisamente, en el trabajo común que los diferentes sujetos y culturas se proponen para alcanzarla.

Reconociendo el interés que suscitan los postulados de Jullien, no logra entenderse del todo su afirmación de que la vida de la comunidad, mientras más intensa, más riesgo posee de cerrarse y caer en un comunitarismo sectario. Refrenda sus dichos entregando el ejemplo de cómo el amor de pareja, mientras más intenso, más exclusivo se vuelve y menos abierto está al mundo, por el riesgo de volverse una multitud y ya no una intimidad (Jullien 2013 133): “Esa es precisamente la ambigüedad de lo común: cuanto más se intensifica, más exclusivo se vuelve (como lo atestigua el amor)” (2010b 55). Si bien existen ejemplos de amores y comunidades patológicas, creemos que se podrían exhibir más ejemplos de relaciones amorosas que, precisamente por la plenitud de su intimidad, tienen más seguridad al momento de abrirse a relaciones sanas con el mundo y los otros. Lo mismo sucede con aquellas comunidades ricas de encuentro y diversidad, que tienden a ser menos temerosas de abrirse a las posibilidades de des-coincidencia que implica el encuentro con lo distinto. Tampoco es totalmente convincente la afirmación de Jullien de que la búsqueda de lo común tiene un valor más estratégico-operativo, cívico y político, que un valor teórico y racional (2008 147; 186). Si no tuviese algún valor veritativo, difícilmente podría movilizar la totalidad de la persona humana y quedaría este común reducido a un simple credo fideísta e ideológico. Es verdad que no posee lo común el carácter apodíctico de los postulados de la ciencia, pero no por ello son ideas regulativas solamente pensables en sentido kantiano. Lo común debe tener un valor para la razonabilidad y para esto se puede recurrir a la misma concepción de verdad de Jullien como acontecimiento del pensamiento que promueve al sujeto en su ex-sistencia en cuanto promueve su des-coincidir con el estado anterior (Jullien 2017c 25).

Conclusiones

A partir de los puntos desarrollados anteriormente, ya es posible responder la pregunta de investigación de la siguiente manera:

En la filosofía de Jullien, se entiende que el mismo acto de des-coincidir que promueve la existencia del sujeto es el que promueve la existencia de una cultura. Las culturas también pueden apagar su dinamismo si se encierran en una coincidencia ya concluida y definida (Jullien 2016 45-46). Por esta razón, una cultura abierta a dejar ingresar la alteridad de otra para avanzar más allá de anteriores identidades es una cultura que puede transformarse, enriquecerse y no morir ahogada en una esencia demasiado instalada y rígida. Al igual que la vida individual puede ampliarse más mientras más abierta está al encuentro y a des-coincidir gracias a él, una cultura posee unos recursos y una identidad más fecunda cuando está permanentemente abierta a des-coincidir con la novedad propia de la cultura distinta con la que constituye un ‘entre’: su plenitud cultural dependerá de su tensión “en dirección a otras culturas” (Jullien 2016 30; *cf.* Wu 2020 39). Así como el yo individual conoce mucho más su originalidad cuanto más compone una intimidad con otro, así una cultura puede adquirir más autoconciencia y recursos cuando se deja dinamizar y alterar por una cultura que en su distancia (écart) y diferencia remece sus fundamentos y la invita a reiniciar.

Esto no implica, en ningún, caso una exaltación del relativismo cultural o de algún tipo de vanguardismo que anime un deseo de romper con toda tradición anterior. Jullien sostiene, más bien, y esto es un gran aporte a la discusión filosófica y social actual, que las tradiciones culturales no se mantienen cuando se las intenta conservar en una identidad congelada como objetos de museo o estereotipos folclóricos. La tradición cultural puede tener una larga vida precisamente cuando des-coincide permanentemente recibiendo la influencia de otras culturas que la promueven para salir de toda coincidencia satisfecha. Lo que prolonga a una cultura no es la inmovilidad, sino su actualización y reinicio en el presente gracias al encuentro con otra que, sin destruir toda su herencia ganada en el pasado, la ha hecho acontecer con novedad en el presente: sus recursos se exploran y explotan, se ‘activan’ (Jullien 2016 56). Esta argumentación ayuda al filósofo a evitar el extremo de un comunitarismo identitario que se esfuerza por clausurarse y huir de todo cambio. También le permite evitar el otro extremo de una falsa apertura cultural obligada a cambiar constantemente, pero que, en el fondo, es sumisa a las modas culturales imperantes y es integrada a otra cultura sin producirse un verdadero encuentro entre ellas.

En este sentido, la hipótesis de investigación se confirma en gran parte. Sin embargo, hay pasajes de la obra de Jullien, a los que ya hemos aludido más arriba, donde no muestra con claridad cómo la intimidad del encuentro pueda abrirse a lo cívico y a lo común (2013 133; 2008 58; *cf.* Wang 2022 318). Esto puede hacer desembocar su concepción de intimidad en una especie de ‘egocentrismo de dos’; es decir, en un enclaustramiento que contradice toda su propuesta de búsqueda de lo común. De igual manera, el carácter meramente táctico-estratégico de esta búsqueda puede debilitar el ‘entre’ intercultural alcanzado, si es que

no va acompañado de una sólida pretensión de alcanzar en conjunto la verdad por medio de ella, lo que es fundamental para que este encuentro no se reduzca, a la postre, a un pobre acuerdo utilitario y provisorio. Pese a ello, los presupuestos iniciales del estudio se han enriquecido con el hallazgo de que la distancia y distinción de cada cultura, sus recursos multiplicados por el écart, no son contradictorios, sino más bien proporcionales, a la búsqueda de un ‘sentido común’ por sobre toda valiosa diferencia. El encuentro entre culturas no es una fusión ni integración pasiva, pero tampoco debe caer en una búsqueda de originalidad al extremo de separar esas culturas definitivamente. El encuentro entre culturas enriquece los recursos de cada una de ellas y va constituyendo un ‘entre’, va generando entre ellas un acontecimiento compuesto, un ‘sentido común’ siempre en ampliación, un sentido compartido con una universalidad siempre en curso (un ‘universal rebelde’: Jullien 2016 27). Jullien logra conjugar, en este sentido, el valioso respeto a la rica diversidad cultural con un no menos fuerte deseo de universalidad. El pensamiento del ‘entre’, propuesto por el filósofo, constituido en reinicio, en acontecer, es, sin duda, una alternativa al pensamiento filosófico del ser preponderante en Occidente (Jullien 2016 39). Lo común ya no surge de una definición previa de lo humano, ni tampoco de una reflexión *a posteriori* sobre una experiencia compartida del pasado, sino por una exploración común *in actu exercito* de lo humano (Jullien 2008 213). Lo común no es tanto un contenido ya fijado, sino el proceso, siempre en reinicio, de buscar en conjunto aquello que nos hace humanos (Jullien 2016 85). Al iniciar la búsqueda en conjunto de lo humano, ya hemos iniciado también a encontrarnos con él:

No hay prioridad ontológica del uno o del otro, sino que el uno es la condición del otro: lo común es al mismo tiempo desde donde se despliegan los écarts y estos son lo que despliegan lo común (Jullien 2019 90).

Por lo mismo, no encontraremos lo humano en una esencia ni en actos predefinidos, sino que, precisamente, perseverar juntos en esta labor de búsqueda de lo común, pese a nuestras diferencias, es lo que nos va haciendo propiamente humanos.



Referencias

- Báez, Andrea. "Comprensión y expresión de la sociedad histórica según el pensamiento de Wilhelm Dilthey". *Revista De Filosofía UCSC*, vol. 19, n.º 1, 2020, pp. 11–26. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2020.19.0100001>
- Bauman, Zigmunt. *Globalization: The Human Consequences*. Columbia University Press, 1998.
- Jullien, François. *La China da que pensar*. Anthropos, 2005.
- Jullien, François. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Saint-Amand-Montrond: Fayard, 2008.
- Jullien, François. *Las transformaciones silenciosas*. Bellaterra, 2010a.
- Jullien, François. *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre culturas*. Siruela, 2010b.
- Jullien, François. *De L'intime. Loin du bruyant Amour*. Grasset, 2013.
- Jullien, François. *Conferencia sobre la eficacia*. Katz, 2015.
- Jullien, François. *Il n'y a pas d'identité culturelle*. L'Herne, 2016.
- Jullien, François. *Dé-coïncidence: D'où viennent l'art et l'existence*. Grasset, 2017a.
- Jullien, François. *Cerca de ella. Presencia opaca, presencia íntima*. Arena Libros, 2017b.
- Jullien, François. *Une seconde vie*. Grasset, 2017c.
- Jullien, François. *Si près, tout autre: De l'écart et de la reencontre*. Grasset, 2018a.
- Jullien, François. *Vivir existiendo. Uma nueva ética*. Cuenco de Plata, 2018b.
- Jullien, François. *Ressources du christianisme*. L'Herne, 2018c.
- Jullien, François. *La identidad cultural no existe*. Taurus, 2019.
- Jullien, François. *Des-coïncidencia. De dónde vienen el arte y la existencia*. Cuenco de Plata, 2021.
- Jullien, François. *De vera vita. Pequeño tratado para una vida auténtica*. Siruela, 2022a.
- Jullien, François. *Tan cerca, totalmente otro*. Cuenco de Plata, 2022b.
- Jullien, François. *Lo inaudito: O el otro nombre de la agotadora realidad*. Cuenco de Plata, 2023.
- Kant, Immanuel. *La crítica de la razón pura*. Alfaguara, 1995.
- Mathot, Benoit. "La negatividad constitutiva de la experiencia Cristiana para un cristianismo de la des-coïncidencia", *Anales de Teología*, vol. 20, n.º 1, 2018, pp. 95–116.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. University of Toronto Press, 1962.
- Mena, Patricio. "El encuentro con las cosas mismas. La mirada estética y la sorpresa como experiencias de acceso privilegiadas". *Ideas y Valores*, vol. 70, n.º 176, 2021, pp. 95–116. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores/v70n176.73358>
- Ritzer, George. *The McDonaldization of Society*. Pine Forge Press, 1993.
- Roca, Luis. "Construirse como sujeto ético para una vida verdadera. Las propuestas de Pierre Hadot, Michel Foucault y François Jullien". *Enrahonar*, n.º 67, 2021, pp. 159–172. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1372>
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. FCE, 2009.
- Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos?* FCE, 2013.
- Wang, Jia-Jun. "Alterity and Divergence: Reflections on Interculturality via Levinas and Jullien". *Neohelicon*, vol. 49, 2022, pp. 299–319. <https://xbzs.ecnu.edu.cn/EN/10.16382/j.cnki.1000-5579.2020.05.011>
- Wu, You. "Globalization, Divergence and Cultural Fecundity: Seeking Harmony in Diversity through François Jullien's Transcultural Reflection on China". *Critical Arts*, vol. 34, n.º 2, 2020, pp. 30–42. <https://doi.org/10.1080/02560046.2020.1713836>



Feminismo y autonomía relacional: un análisis argumental del caso de las mujeres indígenas de Argentina

Feminism and relational autonomy: an argumentative analysis of the case of indigenous women in Argentina

CINTIA RODRÍGUEZ-GARAT¹

Universidad Nacional de La Plata - FLACSO, Argentina
cintiarodriguezgarat@gmail.com

Fecha de recepción: 06/08/2024

Fecha de aceptación: 08/02/2025

Resumen

La autonomía, frecuentemente vinculada al consentimiento informado en bioética, es un concepto central desde la Ilustración, definido como la capacidad de autogobernarse. Sin embargo, las feministas han criticado esta definición por su androcentrismo, que ignora las experiencias de mujeres y otros grupos marginados. La autonomía relacional, en cambio, considera la toma de decisiones dentro de contextos comunitarios y culturales, reconociendo la interdependencia humana y la justicia social. El objetivo

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Rodríguez-Garat, C. (2025) Feminismo y autonomía relacional: un análisis argumental del caso de las mujeres indígenas de Argentina. *Resonancias*, (19), 33-43. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75604>

En MLA: Rodríguez-Garat, C. "Feminismo y autonomía relacional: un análisis argumental del caso de las mujeres indígenas de Argentina." *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. 33-43. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75604>

Palabras clave: autonomía, autonomía relacional, relaciones de poder, mujeres indígenas, acceso a la salud

Keywords: Autonomy - Relational Autonomy - Power dynamics - Indigenous Women -Healthcare Access

¹ Doctoranda en Filosofía (UNLP), magíster en Filosofía (UNQ) y magíster en Bioética (FLACSO). Fue becaria Fogarty International Center (U.S.). Licenciada en Educación y Profesora en Filosofía y en Educación Especial. Dirige proyectos de investigación sobre interculturalidad, migración y salud, y participa en proyectos sobre ética, derechos humanos y cambio climático. Ganadora del 1er Premio Bioética (2023) y del 2do Premio en el II Concurso Interamericano de Investigación en Cambio Climático y Salud (2024). Autora del libro *Cuerpos-territorios de las mujeres mapuce. Testimonios de opresión y de resistencia* (2022) y múltiples artículos. Sus investigaciones abordan interculturalidad en salud, violencias interseccionales y agencialidad política en comunidades afectadas por el cambio climático. <https://orcid.org/0000-0001-6914-9565>

de este artículo se centra en defender argumentativamente la importancia de adoptar el enfoque de la autonomía relacional como marco teórico adecuado para abordar las barreras que enfrentan las mujeres indígenas en Argentina en el acceso a la salud, debido a que esta perspectiva teórica permite identificar cómo las relaciones de poder y la interdependencia afectan su capacidad para ejercer su autonomía y acceder a servicios de salud adecuados.

Abstract

Autonomy, often linked to informed consent in bioethics, has been a central concept since the Enlightenment, defined as the capacity for self-governance. However, feminists have criticized this definition for its androcentrism, which ignores the experiences of women and other marginalized groups. Relational autonomy, on the other hand, considers decision-making within community and cultural contexts, recognizing human interdependence and social justice. The aim of this article is to argue for the importance of adopting the relational autonomy approach as an adequate theoretical framework to address the barriers faced by indigenous women in Argentina in accessing healthcare. This theoretical perspective allows for the identification of how power dynamics and interdependence affect their ability to exercise autonomy and access adequate health services.

Introducción

Si bien en el campo de la Bioética, la autonomía suele ser subsumida al concepto de consentimiento informado (Morelli 2024), lo cierto es que este concepto ha sido un pilar central en la filosofía moral y política desde la Ilustración. Generalmente, la autonomía ha sido definida como la capacidad de un individuo para gobernarse a sí mismo y tomar decisiones independientes (Kant 1989 [1784]). Según Kant, el autogobierno consiste en la acción del sujeto de darse a sí mismo sus propias leyes morales a través de la razón, en lugar de ser gobernado por impulsos externos o inclinaciones naturales. Incluso, en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2007 [1785]), Kant sostiene que la autonomía es la base de la dignidad humana, pues implica que los individuos actúan conforme a principios universales derivados de la razón pura. Según esta perspectiva, la autonomía, en tanto principio normativo y no meramente descriptivo, está estrechamente vinculada con el imperativo categórico². Esto se debe a que ser

² Como es sabido, el imperativo categórico es el principio fundamental de la moral kantiana y establece que una acción es moralmente correcta si su máxima puede convertirse en una ley universal. Una de sus formulaciones más conocidas es: “Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal”. Esta idea implica que las acciones deben ser guiadas por principios que puedan ser adoptados universalmente sin contradicción.

autónomo no es simplemente hacer lo que uno quiera, sino actuar de acuerdo con principios racionales y universales. En otros términos, en la propuesta kantiana el acto autónomo implica un tipo de libertad que se alcanza mediante la obediencia a la razón y a principios morales universalizables.

Otras posturas vinculadas a la tradición liberal sostienen que la autonomía debe concebirse como autodeterminación individual, enfatizando en la capacidad de los sujetos para tomar decisiones informadas sobre sus propias vidas sin coerciones externas indebidas. Para esta perspectiva, la autonomía está asociada a derechos individuales, libertad de elección y acceso a oportunidades que permitan la realización personal. Autores como John Christman y Joel Anderson (2005) exploran este concepto en el contexto de los desafíos que enfrenta el liberalismo, cuestionando su supuesta neutralidad con respecto a las condiciones socioeconómicas y las estructuras de poder que limitan la capacidad real de los individuos para decidir. Desde este planteo, la autonomía no es solo una cuestión de no interferencia, sino que también requiere condiciones materiales y sociales que posibiliten elecciones genuinamente libres.

De esta manera, la concepción liberal de la autonomía ha sido criticada por su énfasis en el individuo aislado, ignorando la importancia de las relaciones sociales y el contexto comunitario. Esta crítica ha llevado al desarrollo de enfoques, como la autonomía relacional propuesta por teóricas feministas y comunitaristas, que han señalado que las definiciones tradicionales de la autonomía ignoran las experiencias y realidades específicas de las mujeres y otros grupos marginados (Mackenzie y Stoljar 2000; Donchin 2000; Donchin y Scully 2015).

Distintos autores (Meyers, 1987, 1989a, 1989b; Keller, 1997; Christman y Anderson 2005) han conceptualizado el término de autonomía relacional. En distintas obras como *Self, society, and personal choice* (1989a) y *The socialized individual and individual autonomy* (1989b), Diana Tietjens Meyers define a la autonomía relacional como una capacidad que se nutre de las relaciones sociales y que permite a las personas ejercer su agencia de manera crítica y reflexiva dentro de un marco de interdependencia. Concretamente, la autora argumenta que la autonomía debe entenderse como una habilidad práctica que se desarrolla en contextos sociales específicos, principalmente en el caso de las mujeres, cuya socialización tradicionalmente ha enfatizado roles de cuidado y dependencia. En esta línea, en su artículo *Autonomy, relationality and feminist ethics* (1997), Jean Keller critica la concepción tradicional de autonomía que acentúa la independencia, y propone una visión más relacional que reconozca la interdependencia humana. Análogamente, Christman y Anderson (2005) exploran cómo la autonomía puede ser compatible con las relaciones sociales y el contexto comunitario, sin perder su carácter de autogobierno.

El problema radica en que la concepción clásica³ de la autonomía ha sido históricamente androcentrista, privilegiando experiencias y perspectivas masculinas mientras deja de lado las vivencias y necesidades de las mujeres (Núñez Rodríguez 2011). En cambio, la concepción de autonomía relacional otorga la posibilidad de pensar en la toma de decisiones dentro de un entramado de relaciones comunitarias y culturales (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz 2010; Espinosa Miñoso 2014), que están profundamente conectadas con la interdependencia humana (Lagarde 1997) y la justicia social (Fraser 2006; Young 2005), y que de ningún modo podrían desconectarse de sus contextos de producción (Mackenzie y Stoljar 2000; Gilligan 2003).

De esta manera, cuando se piensa en poblaciones vulnerables que encuentran históricamente obturadas sus posibilidades de acceso a los derechos humanos, el concepto de autonomía relacional ofrece una herramienta poderosa para comprender las distintas relaciones de poder⁴ (Quijano 2000) y mejorar la capacidad de autogobierno de las personas en contextos diversos (Mackenzie y Stoljar 2000). Fundamentalmente, si pensamos en el acceso a la salud de mujeres indígenas, la autonomía relacional puede ser una herramienta conceptual útil para entender y abordar los problemas que enfrentan estas mujeres. En particular, este enfoque permite analizar cómo las estructuras sociales, culturales y políticas influyen en la capacidad de las mujeres indígenas para tomar decisiones autónomas sobre su salud, al tiempo que reconoce la importancia de sus relaciones comunitarias y culturales. De este modo, considero que el abordaje de la autonomía relacional permite proponer soluciones que respeten las prácticas culturales indígenas, promuevan la participación comunitaria y aborden las desigualdades de género y etnia. De allí que, mediante la aplicación de este planteo teórico, es posible avanzar hacia un sistema de salud más justo e inclusivo para las mujeres indígenas y sus comunidades.

En efecto, el objetivo de este artículo es examinar cómo el concepto de autonomía relacional permite un abordaje más crítico y comprensivo de las dificultades que enfrentan las mujeres indígenas de Argentina (Ciriza 2015, 2019;

³ Si bien puede distinguirse que la autonomía en términos clásicos (kantianos) pone más énfasis en la racionalidad moral y la autolegislación universal, y la autonomía tradicional en contextos modernos se centra más en la capacidad de elección individual dentro de un marco de derechos y libertades, en este artículo no haré una distinción específica de estos conceptos. De este modo, el empleo de ambas nociones será en términos genéricos.

⁴ El término 'relaciones de poder' en el sentido de Quijano se refiere a cómo las estructuras coloniales y raciales continúan operando en la sociedad, generando desigualdades y limitando la autonomía de grupos marginados, como las mujeres indígenas. En el caso de las mujeres mapuce, estas relaciones de poder se manifiestan en la discriminación, la violencia epistémica y la opresión interseccional que enfrentan en el acceso a la salud, especialmente durante el parto. En este sentido, considero que el enfoque de la autonomía relacional permite analizar estas dinámicas y proponer soluciones que respeten sus prácticas culturales y promuevan la justicia social.

Espinosa Miñoso *et al* 2010), en particular las mujeres mapuce⁵ en el acceso a una atención sanitaria respetuosa y culturalmente adecuada durante el parto⁶. A través de este enfoque, se busca analizar cómo las estructuras de poder, las relaciones comunitarias y las dinámicas interculturales afectan la capacidad de estas mujeres para ejercer su autonomía en el proceso de parto, y proponer soluciones que integren la medicina tradicional mapuce con la biomedicina, respetando sus prácticas culturales y promoviendo la justicia social. Por ello, mi hipótesis se centra en que la concepción de autonomía relacional proporciona un marco teórico más adecuado y comprensivo para abordar y superar las barreras estructurales y relacionales que limitan el acceso a la salud de las mujeres indígenas en Argentina. Este enfoque permite identificar y analizar cómo las relaciones de poder (Quijano 2000; Mackenzie y Stoljar 2000) y la interdependencia humana (Lagarde 1997) afectan la capacidad de estas mujeres para ejercer su autonomía y acceder a servicios de salud adecuados.

Razones por las cuales la autonomía relacional es un enfoque superador al propuesto por la autonomía individual

En este apartado me propongo demostrar mi hipótesis. Para ello, formulo tres argumentos concretos que pondrán en evidencia que la concepción de autonomía relacional proporciona un marco teórico más adecuado y comprensivo que el ofrecido por la concepción clásica de autonomía. En particular, el enfoque de la autonomía relacional permite abordar y superar las barreras estructurales y relacionales (Gilligan 2003 [1982]) que limitan el acceso a la salud de las mujeres indígenas en Argentina.

En este sentido, al pensar en las barreras culturales, económicas y sociales (Mackenzie y Stoljar 2000) que las mujeres indígenas de Argentina padecen para acceder a la toma de decisiones independientes sobre su salud (Rodríguez Garat 2024), sostengo que la autonomía planteada por la concepción clásica presenta

⁵ Emplearé el término ‘mapuce’ según el grafemario Ragileo, que es el utilizado por la comunidad en su lengua. En este alfabeto, la letra ‘h’ no existe y la consonante ‘c’ siempre se pronuncia como ‘ch’ en castellano. Por este motivo, la Confederación se autodenomina ‘Confederación Mapuce’ (Rodríguez Garat 2021).

⁶ En este contexto, me interesa mencionar que lejos de homogeneizar las experiencias de las mujeres indígenas en salud, este artículo reconoce la diversidad interna entre las distintas comunidades culturales, sus experiencias, visiones y luchas propias, que son diversas y únicas, marcadas por diferencias históricas, territoriales, generacionales, políticas y culturales, y que encarnan un conjunto amplio y plural de voces y resistencias. En particular, este escrito emplea una denominación común para visibilizar las demandas y destacar los hilos de conexión en sus resistencias colectivas, sin perder de vista que esa unidad en la mención es una estrategia política y no una negación de su multiplicidad. Así, busco que mis palabras resalten tanto la singularidad como la fuerza conjunta que emerge de sus luchas por el reconocimiento, la justicia ontológica, epistémica y política, y la autonomía relacional.

grandes limitaciones para reflejar adecuadamente estas realidades. Esto se debe a que la autonomía clásica ignora las interdependencias y contextos (Lagarde 1997) que se trazan desde la perspectiva del cuidado (Mackenzie y Stoljar 2000). Por este motivo, este enfoque ofrece una visión incompleta e inadecuada para abordar las necesidades de estas mujeres.

Sin embargo, es claro que los representantes de la concepción clásica de autonomía podrían objetarme que la autonomía individual es esencial para la agencia personal y la responsabilidad (Beauchamp y Childress 2013 [1977]), y que cualquier desviación de este principio podría diluir la capacidad de las personas para gobernarse a sí mismas. En particular, estos defensores de la autonomía individual reconocerían la importancia de su planteo y podrían, incluso, rebatir mi argumento alegando que la autonomía relacional podría llevar a una dependencia excesiva de la comunidad y a una pérdida de responsabilidad personal.

En consecuencia, mi planteo refutaría este contrargumento sosteniendo que la autonomía relacional no niega la importancia de la agencia individual, sino que la sitúa en un contexto más realista y humano. En otros términos, sostendría que reconocer la interdependencia no significa que los individuos no puedan tomar decisiones autónomas (Lagarde 1997), sino que estas decisiones se comprenden mejor cuando se considera el entorno relacional en el que se producen (Mackenzie y Stoljar 2000). Sumado a lo dicho, resaltaría que las relaciones de apoyo pueden fortalecer la autonomía individual al proporcionar los recursos necesarios para decisiones informadas y autónomas.

Para fortalecer mi postura, como segundo argumento, señalaría el poder de la autonomía relacional para abordar las barreras estructurales (Mackenzie y Stoljar 2000). En concreto, es evidente que la autonomía relacional permite una comprensión más profunda de las barreras estructurales y relacionales que enfrentan las mujeres indígenas en el acceso a la salud. Este enfoque habilita la oportunidad de observar cómo las estructuras de poder y las desigualdades sociales afectan la capacidad de estas mujeres para ejercer su autonomía (Quijano 2000; Mackenzie y Stoljar 2000). Un ejemplo claro de este planteo se manifiesta en la discriminación sistemática, la falta de acceso a servicios de salud culturalmente apropiados y la violencia de género (Rodríguez Garat 2024).

Frente a este argumento, se me podría objetar que las soluciones estructurales no presentan ninguna correlación con la concepción de autonomía que se defiende. En particular, porque las desigualdades y barreras estructurales son problemas de justicia social (Fraser 2006; Young 2005) que deben resolverse sin modificar el concepto de autonomía. Según esta objeción, la autonomía sigue siendo un ideal universal aplicable a todos (Rawls 1971), y las limitaciones a la misma deben ser abordadas como cuestiones de justicia y no de autonomía.

En efecto, refutaría este contrargumento señalando que de ningún modo la concepción clásica de la autonomía es neutral. En este aspecto, es indudable que esta concepción ha sido formulada desde una perspectiva que tiende a ignorar las experiencias de las mujeres y otros grupos marginados (Mackenzie y Stoljar 2000). Por ello, resulta imperiosa la necesidad de reformular la autonomía para incluir un análisis crítico de las estructuras de poder, que permita hacer justicia a estas experiencias (Fraser 2006; Young 2005) y enriquecer el propio concepto de autonomía, haciéndolo más inclusivo y aplicable a la realidad de todas las personas.

Finalmente, situándome en el caso específico de las mujeres indígenas de Argentina, para ilustrar la relevancia de la autonomía relacional propondría como tercer argumento el examen de casos concretos. En este contexto, señalaría que estas mujeres enfrentan opresiones interseccionales⁷ específicas relacionadas con su identidad cultural, su raza, el género, su clase social y sus geografías (Crenshaw 1991; Curiel 2008, 2020; Rodríguez Garat 2023). En este punto, para ejemplificar esta situación resulta pertinente examinar un caso particular. Para ello, propongo pensar en la violencia a la que son sometidas las mujeres indígenas mapuce “en la atención de partos por parte del modelo médico hegemónico cuando no contempla sus saberes ancestrales y sus modos de parir” (Rodríguez Garat 2022 1). Según la cultura del pueblo mapuce, el parto y la maternidad tienen un significado que evoca a su intrínseca relación con la tierra⁸ (Rodríguez Garat 2022; Azpiroz Cleñán 2019). Sin embargo, como es sabido, la atención sanitaria de partos generalmente está atravesada por diferentes tipos de injusticias epistémicas⁹ (Fricker 2017). Estas injusticias se manifiestan en la desesti-

⁷ El término “interseccionalidad” fue acuñado por la abogada Kimberlé Crenshaw (1991) para “señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres” (139) en el ámbito laboral. Sin embargo, este concepto “ha sido resignificado desde los feminismos decoloniales (Lugones 2008; Espinosa Miñoso 2010, 2013; Curiel 2008, 2020; Gómez Correal 2012; Ochoa Muñoz 2019; Rivera Cusicanqui 2018), y actualmente, es empleado en referencia a las violencias interseccionales que experimentan las mujeres en general, y las mujeres indígenas y diversidades sexo-genéricas en particular” (Rodríguez Garat 2023 240). En concreto, estas autoras enriquecen la interseccionalidad al situarla en un contexto latinoamericano y decolonial, lo que permite un análisis más profundo y complejo de las opresiones que enfrentan las mujeres en la región. Así, por ejemplo, Rivera Cusicanqui (2018) enfatiza que la interseccionalidad debe ser un enfoque descolonizador que cuestione las estructuras de poder coloniales y raciales. Por su parte, Curiel (2008 2020) afirma que la interseccionalidad no es solo un marco teórico, sino una herramienta política para construir un feminismo antirracista y anticapitalista.

⁸ Para la cosmovisión ancestral mapuce, “la placenta simboliza el vehículo que ciñe la vida con los ancestros, mediante un lazo que se representa como motor de la vida y principio de la muerte” (Rodríguez Garat 2022 6). Por este motivo, como señala Azpiroz Cleñán (2019), las placentas son devueltas a los padres o enterradas como parte de los rituales ceremoniales propios de la cultura. En este sentido, según expresan las propias mujeres mapuce, “al enterrar las placentas se sigue manteniendo unido el linaje materno con el territorio. (...) las hijas/os nacidos con problemas de salud necesitarán durante su vida reconectarse con el territorio donde se entregó la placenta cuando aparezcan episodios de padecimientos para reestablecer la salud. (...) se elige ese espacio porque desde que se nace, se empieza a morir” (Azpiroz Cleñán 2019, párr. 4).

⁹ Según Miranda Fricker (2017), existen dos tipos principales de injusticias epistémicas. Estas son las testimoniales y las hermenéuticas. Según la autora, las injusticias testimoniales tienden a ocurrir cuando el testimonio de alguien

mación de sus propias formas de parir, de sanarse y de realizar tratamientos, así como en la ignorancia de su estrecho vínculo con el territorio y la Pachamama. Además, la biomedicina suele pasar por alto la centralidad que las comunidades indígenas le otorgan a la dimensión espiritual. Este aspecto es un conocimiento esencial para llevar a cabo una atención sanitaria respetuosa (Rodríguez Garat 2022). Evidentemente, queda claro que, para abordar la complejidad del caso propuesto, la concepción de autonomía relacional otorga más herramientas a la hora de entender cómo estas barreras interactúan y se refuerzan mutuamente, ofreciendo una visión más comprensiva de sus necesidades y desafíos para acceder a la salud (McLeod y Sherwin 2000).

Sin embargo, pese a la fortaleza de mi postura, algunos defensores de la concepción de autonomía clásica podrían contrargumentar que focalizarse demasiado en las experiencias específicas de las mujeres indígenas podría llevar a una fragmentación excesiva del concepto de autonomía (Sherwin 1998), dificultando la creación de políticas universales y aplicables a todas las personas.

En consecuencia, mi postura plantearía que, si bien es importante reconocer las experiencias específicas, esto no implica una fragmentación del concepto de autonomía, sino más bien su enriquecimiento. La razón principal de este enriquecimiento radica en dos aspectos. El primero es que permite entender las diversas formas en que las personas experimentan y negocian su autonomía; el segundo, por su parte, es que propicia la oportunidad de diseñar políticas más inclusivas y efectivas (Rodríguez Garat 2024). Finalmente, no hay dudas que cualquier análisis, al centrarse en contextos específicos, puede identificar y abordar mejor las barreras particulares que limitan la autonomía de ciertos grupos (McLeod y Sherwin 2000).

En conclusión, la concepción de autonomía relacional proporciona un marco teórico más adecuado y comprensivo para abordar y superar las barreras estructurales y relacionales (Mackenzie y Stoljar 2000) que limitan el acceso a la salud de las mujeres indígenas en Argentina. Como he mostrado, este enfoque, que reconoce la interdependencia humana (Lagarde 1997) y la influencia de las estructuras de poder (Quijano 2000; McLeod y Sherwin 2000), ofrece una visión más realista y justa de la autonomía. En efecto, es evidente que al situar la autonomía en un contexto relacional y crítico se facilita una comprensión más profunda y

es injustamente devaluado en su capacidad de sujeto cognoscente, debido a distintos prejuicios. Por ejemplo, si una persona de un grupo marginado da su testimonio y no es tomado en serio, o bien, es considerado menos creíble únicamente por su identidad social. Por otra parte, las injusticias de carácter hermenéutico suelen suceder cuando existe una brecha en el entendimiento colectivo que impide a ciertos grupos articular sus experiencias y comprenderlas plenamente. Esto se debe a que las herramientas conceptuales necesarias para expresar esas experiencias no están disponibles o son insuficientes. Un ejemplo clásico de este tipo de injusticias es el acoso sexual antes de que existiera un término para describirlo, lo que dificultaba a las víctimas comprender y comunicar lo que les estaba sucediendo.

equitativa de las dificultades que enfrentan estas mujeres, permitiendo diseñar políticas y prácticas más efectivas para mejorar su acceso a la salud.

Conclusión

En este artículo examiné cómo el concepto de autonomía relacional proporciona un marco teórico más adecuado y comprensivo para abordar las dificultades de acceso a la salud de las mujeres indígenas en Argentina. Asimismo, demostré que la concepción clásica de la autonomía, centrada en la independencia y la autosuficiencia, ha sido históricamente androcentrista y no refleja adecuadamente las realidades y necesidades de las mujeres y otros grupos marginados (Núñez Rodríguez 2011).

A través del análisis de la autonomía relacional he destacado cómo este enfoque reconoce la importancia de las relaciones comunitarias y culturales (Sherwin, 2000), así como la interdependencia humana (Lagarde 1997), ofreciendo una visión más inclusiva y realista de la autonomía. Además, a partir de examinar el caso específico de la atención sanitaria de partos de las mujeres indígenas mapuce, mostré cómo la autonomía relacional permite identificar y analizar las estructuras de poder que limitan la capacidad de autogobierno de las mujeres indígenas (Mackenzie y Stoljar 2000), brindando una herramienta poderosa para superar las barreras estructurales y relacionales que enfrentan en el acceso a la salud. En este aspecto, es necesario implementar políticas que combatan el racismo y la discriminación en los servicios de salud, así como programas que mejoren el acceso de las mujeres mapuce a recursos económicos y educativos, como becas, microcréditos o talleres de formación en salud.

Consecuentemente, sostuve que la concepción de autonomía relacional es fundamental para desarrollar políticas y prácticas de salud más efectivas y justas para las mujeres indígenas en Argentina. En este sentido, sostengo la relevancia de implementar modelos de salud intercultural que integren la medicina tradicional mapuce con la biomedicina, respetando las decisiones autónomas de las mujeres y sus comunidades (Rodríguez Garat 2022, 2024). Asimismo, considero que es crucial capacitar a los profesionales de la salud en enfoques interculturales y promover la participación activa de las comunidades mapuce en el diseño y evaluación de políticas de salud (Rodríguez Garat 2024).

En efecto, los argumentos y contrargumentos presentados en el artículo permitieron refutar la visión tradicional de la autonomía, además de subrayar la importancia de considerar el contexto relacional y las dinámicas de poder en la

comprensión y promoción de la autonomía (Mackenzie y Stoljar 2000). En suma, sostengo que la concepción de autonomía relacional es fundamental para desarrollar políticas y prácticas de salud más efectivas y justas para las mujeres indígenas en Argentina, al ofrecer un marco teórico que aborda de manera integral sus realidades y desafíos específicos. Esta formulación se orienta a garantizar que estas políticas respondan a las necesidades reales de las mujeres indígenas mapuce. Para ello, es necesario no solo promover investigaciones participativas que las involucren directamente en la identificación de sus desafíos y prioridades, sino también establecer mecanismos de evaluación continua que permitan ajustar y mejorar las políticas de salud desde una perspectiva intercultural y de género.



Bibliografía

- Azpiroz Cleñan, Verónica. "El racismo y la transgresión de la ética mapuche—El megafo". *Página 12*, 8 mar. 2019, www.pagina12.com.ar/179366-el-racismo-y-la-transgresion-de-la-etica-mapuche.
- Beauchamp, Tom L., y James F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. 7.ª ed., Oxford University Press, 2013.
- Christman, John, y Joel Anderson, editores. *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. Cambridge University Press, 2005.
- Ciriza, Alejandra. "Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones". *Revista Millcayac*, vol. 2, n.º 3, 2015, pp. 83–104.
- Ciriza, Alejandra. "Horizontes temporales para pensar la emancipación. Leer en clave feminista y desde el sur". *Revista Mora*, vol. 25, n.º 1, 2019, pp. 1–10.
- Crenshaw, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, vol. 43, n.º 6, 1991, pp. 1241–1299. Traducido por Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez.
- Curiel, Ochy. "Superando la interseccionalidad de categorías para la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes". *Lesbianas Independientes Feministas Socialistas (LISF)*, 2008, pp. 1–10.
- Curiel, Ochy. "Sobre la interseccionalidad". *YouTube*, subido por Santiago Díaz, 2020, www.youtube.com/watch?v=-bmWZF0jH1Q.
- Donchin, Anne. "Autonomy and Interdependence: Quandaries in Genetic Decision Making". *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, editado por Catriona Mackenzie y Natalie Stoljar, Oxford University Press, 2000.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys, et al., editoras. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca, 2010.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. "Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidiano*, n.º 184, 2014, pp. 7–12.
- Fricker, Miranda. *Injusticia epistémica*. Traducido por Ricardo García Pérez, Herder, 2017.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, 2003.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Ercilla, 1989.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por Manuel García Morente, editado por Pedro M. Rosario Barbosa, 1.ª ed., San Juan, Puerto Rico, 2007.

- Keller, Jean. "Autonomy, Relationality and Feminist Ethics". *Hypatia*, vol. 12, n.º 2, 1997, pp. 152–164.
- Lagarde, Marcela. *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Puntos de Encuentro, 1997.
- Mackenzie, Catriona, y Natalie Stoljar, editoras. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press, 2000.
- McLeod, Carolyn, y Susan Sherwin. "Relational Autonomy, Self-Trust, and Health Care for Patients Who Are Oppressed". *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, editado por Catriona Mackenzie y Natalie Stoljar, Oxford University Press, 2000.
- Meyers, Diana T. "Personal Autonomy and the Paradox of Feminine Socialization". *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n.º 11, 1987, pp. 619–628.
- Meyers, Diana T. *Self, Society and Personal Choice*. Columbia University Press, 1989.
- Meyers, Diana T. "The Socialized Individual and Individual Autonomy: An Intersection between Philosophy and Psychology". *Women and Moral Theory*, editado por Eva Feder Kittay y Diana T. Meyers, Rowman & Littlefield, 1989, pp. 139–153.
- Morelli, Solana. "Clase 5. Reformulaciones del concepto de autonomía desde una perspectiva feminista". *Bioética Hoy*, Maestría en Bioética, FLACSO Argentina, 2024.
- Núñez Rodríguez, Miriam. "Feminismos al borde, Ciudad Juárez y la pesadilla del feminismo hegemónico". *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, compilado por Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, Ediciones Godot, 2011.
- Quijano, Aníbal. "¡Qué tal raza!". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 6, n.º 1, 2000, pp. 37–45.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.
- Rodríguez Garat, Cintia D. "Abordajes teórico-normativos en torno a políticas sanitarias y a problemáticas vivenciadas por mujeres mapuce en la atención sanitaria". *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado*, vol. 6, n.º 16, 2021, pp. 1–29, <https://doi.org/10.48160/25913530di16.192> .
- Rodríguez Garat, Cintia D. "Epistemic and Participatory Justice in Health Access for Women from Mapuce Communities. Childbirth Health Care". *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, vol. 3, n.º 5, 2022, e21060, <https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.60> .
- Rodríguez Garat, Cintia D. "Violencia interseccional en lxs cuerpox-territorios de las mujeres indígenas". *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 9, n.º 18, 2023, pp. 235–262, antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/411.
- Rodríguez Garat, Cintia D. "Resiliencia y salud pública de las mujeres mapuce ante el cambio climático. Un análisis desde una perspectiva intercultural, participativa y de derechos humanos". *Premio Anual de Bioética 2023. Fundación Dr. Jaime Roca*, 6 junio 2024, <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/RFG54> .
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, 2011.





Editorial

Ontología social searleana y el problema de la confianza/desconfianza

FELIPE ÁLVAREZ¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile
felalvarez@ug.uchile.cl

La ontología social de John Searle supone que, compartiendo estados mentales intencionales respecto de una función socialmente asignada y reconocida por un colectivo, se crea y mantiene la realidad social-institucional. Sin embargo, poco se menciona en su obra acerca del rol que juega la desconfianza en cuanto a la estabilidad de dichos estados mentales compartidos. ¿Cómo afecta la confianza/desconfianza de un individuo o grupo al reconocimiento colectivo? ¿Qué tanta desconfianza es requerida para la afectar, modificar o, inclusive, destruir una institución? ¿Puede suscitar la falta de confianza una crisis institucional mayor? Todas ellas son interrogantes que, para bien o para mal, el aparato conceptual de la ontología social searleana no responde

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Álvarez, F. (2025). Editorial: Ontología social searleana y el problema de la confianza/desconfianza. *Resonancias*, (19), 47-49. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78635>

En MLA: Álvarez, F. "Editorial: Ontología social searleana y el problema de la confianza/desconfianza." *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. 47-49. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78635>

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Andrés Bello y magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente está cursando su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022-21220627), a la vez que dirige *Resonancias. Revista de Filosofía* y se desempeña como docente en la Universidad de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez, Universidad Andrés Bello y en la Universidad San Sebastián. Asimismo, coordina el Laboratorio de Ideas "Ética y conocimiento" del CIEPE.

satisfactoriamente y que, en pos de una mejor explicación de la realidad social-institucional, debiéramos ser capaces de resolver con precisión.

El *dossier* de este número surge precisamente debido a esa clase inquietudes. Los autores convocados aquí forman parte del proyecto FONDECYT 1230128 “Desconfianza: un factor causal de las crisis institucionales searleanas”, por lo que sus artículos buscan atender, justamente, al problema de la confianza y la desconfianza en la ontología social searleana desde diversas aristas. Asimismo, estos avances de investigación fueron presentados en un evento organizado por los miembros de dicho proyecto, a saber, el Workshop “Ontología Social: Desconfianza en las instituciones”, el cual tuvo lugar en la Universidad de Chile durante el jueves 23 y viernes 24 de enero de 2025. Los artículos que se presentan a continuación son versiones que se han nutrido en parte de la participación de dicha actividad, entre otras.

El artículo inaugural de este *dossier*, “La confianza y la desconfianza en las instituciones: El puzle inconcluso de la realidad social searleana” escrito por Rodrigo González, se aboca a poner en la palestra por qué el rol de la confianza/desconfianza constituye un problema atingente en la teoría de Searle. Para ello, se enfoca en analizar la noción de ‘reconocimiento colectivo’, una cuestión fundamental en la explicación searleana acerca de cómo se coordinan los individuos para acatar órdenes relativas a determinados roles institucionales. De acuerdo con él, la falta de este tipo de reconocimiento nos permitiría entender cómo es que, en determinados contextos C donde abunda la desconfianza, las instituciones mutan o desaparecen, contribuyendo a lo que, el mismo autor denomina, sería una teoría *completa* de la realidad institucional. Teniendo en cuenta la misma propuesta searleana y sus posibles ámbitos de aplicabilidad, resulta vital, por tanto, la contribución que realiza González en este ámbito, pues sirve para consumir una explicación adecuada de diversos fenómenos sociales atingentes para cualquier caso en el que se participe de la realidad institucional, inclusive allí donde no se aceptan los roles que nosotros u otros representan.

El segundo artículo, “El contenido normativo de la confianza institucional” escrito por María Soledad Krause, se centra en señalar en qué medida las teorías de la confianza de Baier, Lahno y Hardin no son efectivas para explicar cómo confiamos en otros en relaciones sociales anónimas y estandarizadas, proponiendo una alternativa que resuelve con detalle esa cuestión. Para Krause, contar con que otro hará lo que corresponde a nivel institucional, se encuentra sujeto al cumplimiento de tres reglas: 1. La norma de no daño; 2. La norma de cumplimiento de los deberes emanados de los roles derivados de instituciones; 3. La norma de reciprocidad. De este modo, cuando hay confianza entre extraños para, por ejemplo, acceder y dar un servicio, la cooperación entre extraños estaría fundamentada en que no habría un impedimento respecto de la consecución de los

intereses de cada participante por parte de los demás, en que cada uno desempeñe su participación dentro de los alcances y limitaciones de su función institucional y en que cada uno actúe conforme al comportamiento que ha tenido el otro conmigo. Como se podrá apreciar, esto supone también un avance en cómo se entiende la interacción a nivel institucional en la ontología social searleana, pues ofrece un punto de vista que, sin reducirse al apartado conceptual de dicha teoría, se nutre de ella para ofrecer una nueva visión sobre este asunto.

El tercer y último artículo de este *dossier*, “Instituciones sin realidad física: una relectura del debate entre Smith y Searle desde una perspectiva pragmática” escrito por Pablo Lovera, se encarga de complementar la ontología social searleana a partir de una explicación enfocada en cómo los agentes interactúan mutuamente a diferencia de la perspectiva anterior, la cual se limita a la descripción del modo en que las representaciones mentales, compartidas lingüísticamente, dan lugar a las instituciones. Este último artículo, al igual que los anteriores, pone en jaque la completitud de la propuesta searleana porque demuestra que, tal y como está formulada, no es capaz de dar cuenta del dinamismo de las interacciones sociales y el cambio institucional inclusive si se complementase con críticas posteriores como la de Smith en torno a la existencia de entidades sin correlato físico. Como muestra Lovera, la cuestión no radica meramente en el fundamento ontológico de la realidad institucional, sino también en cómo nos desenvolvemos unos con otros en ella.

En definitiva, podemos apreciar que estos tres artículos atienden, desde diversas perspectivas, una problemática común: las limitaciones del poder explicativo de la ontología social searleana. Las contribuciones a este dossier aportan a ese debate, enfocándose principalmente en el tópico de la confianza/desconfianza en la realidad institucional. Sin embargo, el problema se puede abordar desde otras perspectivas también. Esperemos que este número sirva de pivote para que otros, considerando estas investigaciones, puedan profundizar, discutir o contrastar los postulados de los autores en pos de una mejor comprensión de la ontología social searleana y la realidad institucional en general.



La confianza y la desconfianza en las instituciones El puzzle inconcluso de la realidad social searleana¹

Trust and distrust of institutions Searle and the unfinished puzzle of his social reality

RODRIGO GONZÁLEZ²

Universidad de Chile, Santiago, Chile
rodgonfer@gmail.com

Fecha de recepción: 18/08/2024

Fecha de aceptación: 19/03/2025

Resumen

Este artículo trata con dos piezas de un puzzle inconcluso de la ontología social de John Searle: la confianza y la desconfianza en las instituciones. En la primera sección expongo el carácter normativo de la ontología social searleana, con énfasis en la intencionalidad colectiva, las funciones de estatus, las instituciones y, especialmente, en los poderes deónticos de estas. En la segunda sección muestro que, dado ese carácter normativo, Searle no explica el

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: González, R. (2025). La confianza y la desconfianza en las instituciones El puzzle inconcluso de la realidad social searleana. *Resonancias*, (19), 51-67. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75687>

En MLA: González, R. “La confianza y la desconfianza en las instituciones: el puzzle inconcluso de la realidad social searleana.” *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. 51–67. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75687>

¹ Estoy agradecido de haber podido discutir varias partes de este trabajo con Frank Hindriks, Felipe Morales, Felipe Álvarez, María Soledad Krause, Pablo Lovera e Ignacio Vergara. Esta investigación fue financiada por el Proyecto ANID FONDECYT 1230128 Desconfianza: *Un factor causal de las crisis institucionales searleanas*.

² Rodrigo González Fernández is an Associate Professor, Faculty of Philosophy and Humanities, Universidad de Chile. His research interests are Philosophy of Mind and Artificial Intelligence, Social Ontology and Epistemology. He has published a book entitled “Experimentos mentales y Filosofías de Sillón: Desafíos, Límites, Críticas”, and articles in journals such as *AI and Society*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *Isegoría*, *Revista de Filosofía*, *Aurora*, *Unisinos Journal of Philosophy*, among others. <https://orcid.org/0000-0001-9693-0541>

Palabras clave: Searle, ontología social searleana, confianza en las instituciones, desconfianza en las instituciones, crisis institucionales

Keywords: Searle; Serlean social ontology; trust in institutions; distrust of institutions; institutional crisis

fenómeno social de la confianza en las instituciones. En la tercera sección muestro cómo la aproximación searleana al reconocimiento colectivo de las instituciones resulta problemático. En la cuarta sección y final abordo por qué la ausencia de reconocimiento colectivo permite explicar la crisis de confianza en las instituciones searleanas. Se concluye que una teoría completa de la realidad social debe incluir en su explicación la confianza y la desconfianza en las instituciones, a diferencia de lo que hace Searle con el puzle de su ontología social.

Abstract

This article deals with two pieces of Searle's unfinished puzzle of social ontology, namely, trust and distrust of institutions. In the first section, I examine the normative character of Searle's social ontology, which emphasizes concepts such as collective intentionality, status functions, institutions and, especially, deontic powers. In the second section, I show that, given the normative character of Searle's social ontology, he does not explain the social phenomenon of trust in institutions. In the third section, I show how the collective recognition of them turns out to be problematic. In the fourth and final section, I analyze how the absence of collective recognition allows the explanation of the crisis of trust in institutions. Finally, I conclude that a complete theory of social reality must include trust and distrust of institutions, unlike what Searle does with the puzzle of his social ontology.

Introducción

La ontología social de John Searle es prolífica y profunda. Ha generado discusión no solo en la filosofía analítica contemporánea, sino que ha influido en otras disciplinas de las ciencias sociales, incluso en algunas teorías de la evolución humana. Las bases de dicha ontología social comprenden los siguientes pilares fundamentales: la intencionalidad colectiva, las reglas constitutivas, las funciones de estatus, y las instituciones y sus poderes deónticos. Pese al debate generado, también hay aspectos de la teoría que no parecen enteramente satisfactorios, porque dejan fuera fenómenos sociales contemporáneos de importancia e interés, especialmente si el norte de la teoría searleana es la comprensión de la creación y mantención de la civilización humana.

Justamente, en este trabajo abordo dos piezas del puzle inconcluso de la ontología social de este filósofo: la confianza en las instituciones y la desconfianza en ellas. Ninguna de las dos actitudes de los agentes intencionales es tratada por Searle, pese a que están directamente implicadas en la mantención de las instituciones y, de manera crucial, también en la crisis de estas, con su eventual reemplazo o desaparición. La pregunta que ha guiado esta investigación, entonces, es la siguiente: ¿Por qué Searle soslaya la confianza en las instituciones y la desconfianza en ellas, dada la importancia que ambas tienen para la mantención de las instituciones y para la dinámica del cambio social, respectivamente?

El trabajo está dividido en cuatro secciones y la conclusión. En la primera sección explico por qué la ontología social de Searle es eminentemente normativa. Pongo particular énfasis en las reglas constitutivas, y en el rol que tienen en relación con las instituciones y los poderes deónticos que implican estas. La segunda sección trata con la primera pieza del puzle inconcluso de la ontología social searleana: por qué, si hay una relación entre la intencionalidad colectiva, la cooperación y los poderes deónticos de las instituciones, el problema de la confianza en estas está del todo ausente en dicha ontología social. La tercera sección analiza el problema del reconocimiento colectivo de las instituciones, y en qué medida la aproximación a este ha resultado problemática, generando una pregunta abierta en la filosofía analítica contemporánea. Y, finalmente, la cuarta sección trata con la segunda pieza faltante del puzle: la desconfianza en las instituciones, que está relacionada con el reconocimiento colectivo y con la cohesión y el cambio social. En efecto, tal como argumento aquí, la desconfianza en las instituciones searleanas puede causar las crisis de estas y su eventual cambio o desaparición, por lo que tampoco puede quedar fuera de una teoría *completa* de la realidad social, especialmente si esta es dinámica.

1. La ontología social *normativa* de Searle

La teoría de Searle de la realidad social (Searle *La construcción y Creando*) es una aproximación *normativa* a la creación y mantención de la civilización humana. Puede catalogarse como normativa, porque otorga preeminencia a las instituciones (Searle *Collective intentions*), que son producto de la regla constitutiva fundamental, “X cuenta como Y en C”. Tal regla es el fundamento de todas las funciones de estatus (Searle *Status functions*). Estas, a su vez, son una clase especial de funciones agentivas que dan origen a las instituciones, y que son parte integrante de la ontología subjetiva de la realidad social, por ser dichas instituciones *observador-dependientes* o, mejor aún, *intencional-dependientes*.³ En efecto, si los agentes intencionales dejaran de *usar, creer* y *contar* al dinero como dinero, este desaparecería simplemente. Es decir, para que un billete, un *token*, cuente como dinero, un objeto físico debe ser pensado, usado y reconocido como dinero, colectivamente, por todos los agentes intencionales, y en un contexto específico (Searle *La Construcción* 32).

³ Searle cambia ligeramente la terminología entre 1997 y 2017: reemplaza el término observador-dependiente por intencional-dependientes. El cambio se explica porque quiere dar énfasis a cómo las instituciones son productos de la intencionalidad colectiva, y no requieren necesariamente de observadores. Por ejemplo, independientemente de si se observa la existencia del dinero, lo que cuenta es que es una institución que depende de los acuerdos de un grupo de agentes intencionales, quienes siguen la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”.

En *Creando el Mundo Social*, Searle insiste en que la estructura fundamental de la civilización humana opera en función de la capacidad simbolizadora del lenguaje humano. Esto también explica por qué las instituciones tienen una ontología *subjetiva*. Justamente, el paso del objeto físico X a la simbolización de Y requiere del lenguaje, *i. e.*, de representación. Además, las propiedades intrínsecas del objeto físico X son irrelevantes en relación con el elemento *simbolizador* Y; esta Y le confiere una simbolización específica a una institución. En el caso del dinero, un billete concreto X cuenta como un símbolo Y, reconocido colectivamente por los agentes A_1, A_2, A_3, A_n , en un contexto específico C. Tales agentes se relacionan entre sí mediante la intencionalidad colectiva, de la forma, “Nosotros los agentes intencionales A_n reconocemos esos *tokens* como dinero en la República de Chile”. Incluso, como Searle remarca (Searle *Creando*), el paso de X a Y debe ser *declarado*, lo que nuevamente da cuenta de la importancia del lenguaje. Por ejemplo, para que un billete de \$20.000 cuente como tal, debe haber sido declarado como dinero de curso legal en la República de Chile.

Ahora bien, otro elemento fundamental de la aproximación normativa de la teoría de Searle es la asociación del elemento simbólico Y, propio de las instituciones con ciertos poderes deónticos. Estos son positivos, como en el caso de los derechos, o negativos, como en el caso de los deberes. Toda institución conlleva este tipo de poderes. Por ejemplo, un billete de \$20.000 le da al portador de este objeto un derecho fundamental: adquirir bienes o servicios en Chile por ese valor o uno inferior. De esta manera, cualquier agente intencional A_n que porte un billete de \$20.000 en la República de Chile tendrá el derecho de adquirir bienes por ese valor o uno inferior.

El poder también es normativo en la teoría searleana de la realidad social.⁴ En efecto, el poder se vincula con los acuerdos de los agentes intencionales en relación con la iteración de las funciones de estatus y con los mencionados poderes deónticos, que explican la complejidad de la realidad social. Una simbolización Y de nivel inferior puede contar como un objeto X de nivel superior que, a su vez, puede contar como otro Y en ese mismo nivel superior, y así sucesivamente. Por ejemplo, una persona X puede contar como mayor de edad Y en la República de Chile, pero ese mismo mayor de edad Y puede ser un nuevo X, que luego puede contar como Y, un ciudadano con derecho a voto en ese país. Y ese último Y puede ser otro X de nivel superior, que puede contar como un nuevo Y: ser el presidente de la nación. Ha habido, entonces, un paso desde la X del nivel 1 a un nivel superior 2, con la Y de 2. Esta Y cuenta como un X de nivel 3, y este cuenta como un Y en 3.

⁴ Para teorías alternativas del poder en la ontología social véase Burman *Nonideal social ontology*.

La iteración de funciones de estatus se asocia al poder en términos de acuerdos, porque ellas *complejizan* la realidad social, haciéndola más potente al multiplicar capacidades, deberes, derechos y otros poderes deónticos que se asocian a instituciones. Esto hace que las *posibilidades* de prácticas sociales sean también cada vez más complejas y dinámicas en la realidad social, sobre todo en cuanto a que los agentes intencionales son capaces de hacer más cosas en ciertos contextos. En resumen, según Searle, hay un paso desde las funciones de estatus a las instituciones, de estas a los poderes deónticos, y de ellos a la dinamización de las prácticas sociales de los agentes intencionales que son cada vez más poderosos, en tanto son capaces de hacer cosas más complejas en la realidad social.

En la siguiente sección se sintetiza cómo los poderes deónticos dan razones para la acción independientes de deseos a esos mismos agentes intencionales. Pero dichos poderes, además, muestran una pieza faltante en el puzle de la ontología social de Searle: que la confianza también es parte del funcionamiento de la realidad social, pese a que este filósofo no le adjudica ningún rol explicativo a ella. En efecto, es una actitud epistémica básica entre los agentes intencionales, al igual que la desconfianza, tanto personal como institucional. En el primer caso, en los contextos jurídicos de contratos, por ejemplo, se asume que *S* cree que *P*, *i. e.*, cuando entrega información fidedigna acerca de *P*, sin mentir. En el segundo, se asume que *S* podría engañar con relación a *P*. Esta discusión se relaciona directamente con los actos de habla searleanos, y con el problema de los poderes deónticos de las instituciones, que justifican cuando hay razones para actuar con independencia de deseos, tal como se examina más abajo.

2. Pieza 1 del puzle: intencionalidad colectiva, cooperación, poderes deónticos y la inesperada ausencia de la confianza en las instituciones

Dada la aproximación normativa de este filósofo a la ontología social, es claro que las instituciones hacen posible la existencia de cierta racionalidad en la acción de los agentes intencionales, especialmente dada la intencionalidad colectiva de estos.⁵ Esta cuestión es fundamental en relación con los poderes deónticos derivados de todas las instituciones. Considérese el siguiente caso: Juan es reconocido colectivamente como un académico de la Universidad U_n , esto es, tanto los y las estudiantes, como sus colegas reconocen a Juan como un aca-

⁵ Hay teorías alternativas importantes a la de Searle sobre la intencionalidad colectiva. Las dos más relevantes al presente análisis son las de Bratman (1993) y Gilbert (2013 y 2018). Ellas se centran en cómo se comparten estados intencionales por parte de un grupo de agentes intencionales; la segunda simpatiza con la no reducción de la intencionalidad colectiva. También ha habido críticas importantes a la aproximación de este filósofo, por ejemplo, en relación con el carácter primitivo e irreductible de la intencionalidad colectiva (Miscovic 2003).

démico de dicha institución. De esta manera, Juan es un X que cuenta como Y, ser académico de la Universidad U_n , para un grupo de agentes intencionales A_n , en un contexto C. Pero ahí no acaba la cuestión. Por el contrario, solo comienza, pues Searle muestra que a esa Y le hay asociados una serie de poderes deónticos fundamentales, tales como dictar clases, escribir ensayos, calificar a sus estudiantes, asistir a reuniones, etc.

Para este último filósofo, es clave que los poderes deónticos asociados a una institución den razones para la acción independientes de deseos. Es decir, en el caso de Juan, por ser académico, tiene una serie de *deberes* asociados, por ejemplo, debe corregir pruebas, debe dictar clases en ciertos horarios, debe atender estudiantes, debe investigar y publicar trabajos y libros, etc. Todos estos deberes le dan a Juan razones para la acción independientes de deseos. ¿Qué quiere decir que esas razones para la acción son “independientes de deseos”? Que, por ejemplo, independientemente de si Juan desea ir al cine, ver a un amigo, pasear por el parque con su perro, ir a su restaurante favorito, ir a un picnic, etc., *debe* dictar su clase como académico de U_n en el horario especificado para esos efectos. En consecuencia, Juan debe posponer una serie de deseos inmediatos en aras de ciertos deberes, porque es un académico perteneciente a U_n .

La cuestión de los poderes deónticos y las razones para la acción independientes de deseos no es menor, porque si Juan privilegia estos últimos, dejará de cumplir con los deberes asociados a la institución a la que pertenece (vuelvo sobre este problema más abajo). Pero estimo que aquí hay una cuestión que Searle no examina de manera rigurosa: es claro que Juan, en la medida que es un académico de la institución U_n , generará una serie de expectativas en otros agentes intencionales que incluso lo reconocen como tal. Por lo tanto, en una situación social típica de razones para la acción independientes de deseos, habrá una coincidencia entre la acción de Juan y las *expectativas* de los otros agentes intencionales, quienes lo reconocen colectivamente como un académico de U_n . Pero, ¿son *todos* los agentes intencionales los que deben reconocer a Juan como académico de U_n , o solo una parte de ellos lo debe hacer? Esta pregunta no es fácil de resolver, y abre una interrogante crucial importante de considerar.

Efectivamente, Juan pertenece a U_n , *i. e.*, una organización. En relación con las organizaciones, hay investigadores que han propuesto que la pertenencia a estas como la de Juan dan lugar a expectativas de comportamiento entre otros agentes intencionales, y esto genera confianza (Cook *et al. Distrust*, Darley *Commitment, trust*). Tal confianza existe en relación con que haya ciertas expectativas que se cumplan, especialmente en relación con ciertos roles. Por ejemplo, si Juan integra un equipo de investigadores en U_n , no solo será reconocido como académico de esta universidad, sino que además otros investigadores tendrán expectativas acerca del comportamiento de Juan y del rol que cumple en el grupo.

De hecho, es evidente que otros miembros de este *confiarán* en las capacidades de Juan. Todos *confiarán* no solo en las capacidades de él, sino, además, en que actuará conforme a sus deberes como integrante del equipo investigador y al rol que le cabe en este. Y lo mismo hará Juan en relación con otros agentes intencionales: confiará no solo en las capacidades de los demás y sus roles, sino que también lo hará en relación con los otros miembros del equipo, quienes deben actuar conforme a sus deberes y roles, por tanto, en línea con ciertos poderes deónticos. Juan y sus estudiantes, con base en su confianza, tendrán las expectativas asociadas correspondientes.⁶

Es una paradoja que Searle no haya dado un lugar a la confianza en el funcionamiento de la intencionalidad colectiva y, más específicamente, en el funcionamiento de la realidad social. Esto porque hay investigadores que confirman que el funcionamiento de equipos y grupos de agentes intencionales requieren de la confianza de los miembros entre sí (Dimock *Trust and cooperation*). Searle, en cambio, solo ha asociado la intencionalidad colectiva a la cooperación entre agentes intencionales, especialmente sobre la base del “pacto solemne” que hay entre estos. Plantea el caso paradigmático de la Escuela de Harvard, con el grupo de graduados 1 y 2, para mostrar dos cosas. Por una parte, la intencionalidad colectiva es irreductible a la intencional individual, porque es un fenómeno primitivo. Por otra, la cooperación entre agentes intencionales es, además de irreductible, fundamental para que exista intencionalidad colectiva genuina.

Para mostrar estos puntos acerca de la intencionalidad colectiva como fenómeno primitivo, supone dos grupos de estudiantes, ambos creyentes en la teoría económica de Adam Smith de la mano invisible del mercado (Searle *Creando* 47-48). En el primer grupo de graduados, los integrantes de este creen que si actúan de manera lo más egoísta posible, entonces, harán un beneficio a la humanidad. Ello porque, finalmente, la economía funcionará en términos de la mano invisible. Sin embargo, para Searle aquí no hay intencionalidad colectiva genuina en el grupo. La hay, y lo ilustra de la siguiente manera, en el segundo grupo de graduados, quienes se *comprometen* colectivamente a cooperar siendo egoístas en un pacto solemne. Para Searle, ellos *sí* comparten ciertos estados mentales, en este caso relacionados con un compromiso colectivo, esto es, de actuar en vista de un objetivo común. Pero, ¿cómo es posible que exista intencionalidad colectiva en el segundo grupo, entonces, si actúan de manera egoísta? Por otra parte, ¿qué pasa con las justas deportivas y otro tipo de competencias en que parece no haber cooperación entre agentes intencionales?

⁶ En relación con las expectativas y su importancia en la realidad social véase Bicchieri *Norms*.

Cabe destacar que para Searle, la cooperación puede ser de nivel bajo o alto (Searle *Collective* 414). En el primer caso, la cooperación en la intencionalidad colectiva opera en virtud de la actitud cooperativa explícita hacia otros. Hay, así, cooperación de manera obvia. Por ejemplo, si dos amigos empujan un auto en *panne*, entonces hay cooperación de nivel bajo. Pero también puede darse el caso de que haya dos agentes intencionales que cooperen implícitamente, en el sentido de que puede haber un compromiso tácito, con un pacto solemne de cooperación, que no parece ser tal, pero que lo es. Las competencias deportivas y otras acciones colectivas en que hay cierta agresividad y competencia tienen esa característica. Por ejemplo, los contendientes en un duelo cooperan para que este se lleve a efecto, pese a que su compromiso no beneficia a la otra parte, sino que beneficia a la consecución de un objetivo común. Lo mismo sucede en los armisticios de guerra (González, *El conflicto*).

Es curioso que Searle no haya reparado en que puede haber cooperación sin confianza, porque esta posibilidad es ciertamente afín a su teoría. Sin embargo, también es posible que los poderes deónticos, que son el corazón normativo de la teoría de Searle, sean insuficientes para desactivar la desconfianza en las instituciones. Por ejemplo, Juan, el académico de U_n , puede regirse por los poderes deónticos asociados a dicha institución, pero al mismo tiempo desconfiar de esta en relación con el salario que recibe. Puede, de hecho, pensar que este es exiguo para todo el trabajo que realiza. De este modo, puede haber poderes deónticos y puede haber razones para la acción independientes de deseos, no obstante, ambas pueden ser incapaces de impedir la desconfianza en las instituciones. Tal desconfianza también puede darse incluso si existe una forma más débil de cooperación, por ejemplo, de nivel alto, en jerga de Searle. Asimismo, pueden existir grados de confianza y desconfianza: en el caso de Juan puede confiar *relativamente* en su institución.⁷

En relación con dicha cooperación, hay investigaciones empíricas que sugieren que la intencionalidad colectiva podría requerir de la confianza, contrariamente a lo que piensa Searle. Estudiando la cultura desde un punto de vista evolutivo, Tomasello ha sido explícito en relación con este punto. Efectivamente, la cooperación se da junto con la expectativa de las actitudes cooperativas de otros, en un ámbito de preferencias sociales altruistas, y con actividades grupales que tienen beneficios colectivos (Tomasello *Why* 122). Tal cooperación con confianza se da, especialmente, en el proceso de adquisición del lenguaje de los infantes desde los adultos y en el proceso educativo en general (Tomasello *Becoming* 134-135), lo que haría a la especie humana única y diferente de sus parientes evolutivos más cercanos, los chimpancés. Estos no tendrían ese tipo

⁷ Agradezco a un evaluador(a) anónimo(a) haberme sugerido este punto.

de confianza al nivel de la cooperación (Tomasello *Why* 26).⁸ Por lo tanto, pese a Searle, la confianza podría ser decisiva en la evolución de la especie humana, y estaría directamente relacionada con el proceso evolutivo de adquisición de la cultura, todo comandado por las conductas cooperativas mencionadas. Este filósofo solo se concentra en la intencionalidad colectiva, en la cooperación, en los poderes deónticos y en el reconocimiento colectivo de las instituciones, dejando fuera de su teoría dos fenómenos sociales clave: la confianza y la desconfianza en las instituciones.

Pero, aun así, cabe preguntar: en tal reconocimiento colectivo searleano, ¿hay cooperación de nivel bajo o alto? Según Searle, el problema del reconocimiento es clave para entender por qué y de qué manera funcionan y adquieren legitimidad las instituciones en la realidad social. Dadas las interrogantes que han surgido acerca de la intencionalidad colectiva como una forma de intencionalidad-nosotros, se requiere de un análisis más profundo en la siguiente sección.

3. Las críticas de Tuomela, y el problema del reconocimiento colectivo de las instituciones

Originalmente, Searle caracterizó la intencionalidad colectiva en términos de la cooperación. En efecto, en *La Construcción de la Realidad Social* caracteriza la intencionalidad colectiva de manera general. Lo hace estableciendo que es una intencionalidad-nosotros que incluso se encuentra presente en el reino animal, y que involucra un tipo de compromiso con una conducta cooperativa, por ejemplo, en el caso de que yo hago algo como parte de *nuestro* hacer algo, cuestión esencial para poder comprender los hechos sociales (Searle *La Construcción* 41-42). Dicha intencionalidad-nosotros no es reductible a una intencionalidad-yo más creencias, usualmente, compartidas. Es decir, si intentamos hacer algo, yo lo intento con la creencia de que tú también lo intentarás, y tú lo creerás con la creencia de que yo también creo que tú crees que yo lo intentaré, y así sucesivamente. Se piensa que el otro tiene esas creencias y creencias de otro acerca de mis creencias, y así sucesivamente, de la forma “Yo creo que tú crees que yo

⁸ Sin embargo, hay un etólogo que difiere de la teoría de Tomasello, y se acerca notablemente a la ontología social de Searle, con su énfasis en la cooperación de nivel alto y bajo: Franz de Waal. Para él, en contraste con Tomasello, la cooperación no es una actitud privativa humana, sino que se encuentra en otros primates no humanos. En particular, ha documentado cómo hay chimpancés que cooperan para comer desde bandejas y monos capuchinos que incluso tienen aversión a la inequidad (de Waal *Our* 215-218). Y no solo eso: este primatólogo enfatiza que los animales que viven en grupo dependen de la cooperación (de Waal *Mama's* 124). Como puede apreciarse, el debate es rico y controvertido a la luz de la evidencia empírica. Hemos discutido parte de este debate en otro trabajo (González y Krause, *Humanidad*).

creo que tú crees...”, y así *ad-infinitum*. Pero la intencionalidad colectiva no es así para Searle.

Según este filósofo, ella es un fenómeno biológico primitivo (Searle *Collective* 406-408, Searle *La Construcción* 42). Esto quiere decir que no es reductible a una intencionalidad-yo más creencias de otros acerca de mis creencias, y así sucesivamente, tal como se explicó arriba con los graduados de la Escuela de Harvard, principalmente, porque todos esos intentos de reducción fallan en capturar el sentido de colectividad de la intencionalidad colectiva existente. En esta hay un sentido del hacer juntos, del actuar de manera *mancomunada*, compartiendo cierta intención para lograr un objetivo común. La razón aducida por Searle para mostrar qué motivaría los intentos de reducción de la intencionalidad colectiva a la intencionalidad individual tiene que ver con el individualismo metodológico: “[...] parece que tenemos que elegir entre, de un lado, el reduccionismo y de otro, una súper mente flotante por encima de los individuos” (Searle *La Construcción* 43). Este filósofo concluye que este eso es un falso dilema, pues toda mi vida mental está dentro de *mi* cerebro, pero de ello no se sigue que dicha vida tenga que ser expresada en la forma de una frase nominal referida solo a mí.

Al contrario, la forma que toma mi intencionalidad colectiva es simplemente “nosotros intentamos”. Así, mi intento es parte de *nuestro* intento, pese a que mis creencias y de los participantes de la intencionalidad colectiva tienen dichas creencias en cerebros/mentes individuales. La intencionalidad de cada intencionalidad colectiva que existe en cada cabeza individual toma la forma de “nosotros intentamos”. Más importante aún es que con “hecho social”, Searle se refiere a cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva, por ejemplo, si paseamos juntos en un boulevard. Si alguien camina junto a mí por coincidencia, ello no cuenta como intencionalidad colectiva, pues nuevamente debe haber un sentido de colectividad (Searle *La Construcción* 44). Justamente, es por eso que los “hechos institucionales” son una subclase de hecho social: involucran instituciones (Searle 2005), que entrañan conducta cooperativa, reglas constitutivas de la forma “X cuenta como Y en C” y funciones de estatus. Pero, ¿qué hay de específico acerca de la cooperación que requieren las instituciones en aras de su reconocimiento colectivo por parte de un grupo de agentes intencionales?

Una crítica importante a la teoría de Searle es la de Raimo Tuomela, justamente a partir de las tesis acerca de la intencionalidad colectiva defendida en *La Construcción de la Realidad Social*. Puesto de una manera sintética, el reconocimiento colectivo searleano de las instituciones parece problemático, porque la intencionalidad-nosotros involucra un compromiso grupal, que da razones para la acción y, según Tuomela (Tuomela *Collective* 124-125, Tuomela *Review* y Tuomela *Non-reductive* 30-32), que no puede ser caracterizada solamente en términos de una acción puramente lingüística al modo de una declaración de

funciones de estatus. Es decir, en el caso de la intencionalidad colectiva de Tuomela hay un “nosotros hacemos X” en que un grupo de agentes individuales *reconocen* colectivamente, y esto es mucho más que un mero producto de la simbolización del lenguaje. De este modo, habría una acción no-lingüística *previa* involucrada, en específico, un *reconocimiento grupal y colectivo* de una intención grupal que va más allá de la pura simbolización de Y, de la regla constitutiva “X cuenta como Y en C” y propia de la declaración de función de estatus. En síntesis, las críticas de Tuomela asumen que para el reconocimiento colectivo de las instituciones no es suficiente la simbolización del lenguaje, de la declaración de función de estatus, sino que implica una intención grupal que lleva a la acción, y que da razones para fundamentar esta colectivamente.

El reconocimiento institucional searleano ha abierto una serie de interrogantes, que han tratado de resolverse en *Creando el Mundo Social* (63 y ss.). Hay, en la ontología de este filósofo, dos intentos para aclarar más qué es el reconocimiento colectivo de las instituciones.

Dada la poca claridad que parece haber existido en relación con qué es el reconocimiento colectivo searleano de las instituciones, en una primera aproximación, Searle considera si es una forma de aprobación de las instituciones por parte de un grupo de agentes intencionales. Propone, entonces, el ejemplo de los nazis y sus instituciones (Searle *Creando* 64) que supuestamente habrían sido aprobadas por un grupo de agentes intencionales. Pero ello no es así. Hubo un grupo de agentes que no aprobó las instituciones nazis por diversos motivos, por ejemplo, apatía, indiferencia, oposición directa, entre muchas otras motivaciones.

Según el *Oxford Dictionary of English*⁹ (ODE en adelante), *to accept* tiene varias acepciones; una de ellas es clave para el presente análisis: “recibir como adecuado, válido, apropiado”. Esta acepción no se ajustaría al reconocimiento colectivo de una institución por parte de un grupo de agentes intencionales, al menos en el sentido que Searle da a la aceptación colectiva. La defensa de Searle es que la no aprobación de las instituciones de los nazis no implicó su falta de reconocimiento colectivo. Ello se explica porque habría una gradación en un *continuum* del reconocimiento colectivo. Por ejemplo, se puede aceptar de manera débil una institución cuando existe una actitud pasiva en relación con su existencia. Por lo tanto, la aprobación no es necesaria en el reconocimiento institucional (Searle *Creando* 64). Incluso, el reconocimiento colectivo no implica necesariamente la cooperación de nivel bajo. Lo único que se requiere es la aceptación colectiva de una institución, lo que sería una forma más “débil” de cooperación.

⁹ Utilizo la definición en inglés de *to accept*, porque el libro de Searle (*Creando*) está originalmente en inglés.

A pesar de este intento de aclaración de Searle, no es tan obvio qué implica aceptar colectivamente una institución. Supóngase el siguiente caso: Javier y Mario, dos amigos anarquistas, reconocen colectivamente la institución del dinero en términos del uso que dan a este. Ese reconocimiento se da en el contexto del capitalismo para realizar intercambios comerciales. Sin embargo, es dudoso que Javier y Mario acepten sin oposición la institución del dinero en dicho contexto. Es un hecho que ambos amigos anarquistas se oponen al capitalismo y a sus instituciones, incluso si *usan* o *piensan* al dinero como dinero. Por lo tanto, pese a los esfuerzos de Searle no resulta del todo claro qué es aceptar colectivamente.¹⁰

En relación con la aceptación colectiva de las instituciones, mi intuición es que el reconocimiento institucional lleva a la cohesión social, es decir, la aceptación colectiva de las instituciones tiene efectos concretos positivos en la sociedad (Gellner *Trust, cohesion*, Montinola *Corruption, distrust*), pero no se requiere que *todos* los agentes intencionales reconozcan colectivamente las instituciones, en el sentido de *aceptarlas* tal como Searle cree. Piénsese en Javier y Mario, nuevamente. A pesar de que ellos se oponen al dinero en tanto institución capitalista, de todas formas, son parte de un grupo de agentes intencionales que *usan* la institución del dinero para hacer transacciones comerciales. No hay inconsecuencia en Javier y Mario si usan el dinero, no hay una suerte de *hipocresía institucional*, porque forman parte de un grupo de agentes intencionales que simplemente hacen transacciones comerciales cotidianamente. En el fondo, estos dos amigos anarquistas están subsumidos en un contexto C en el que se usa al dinero como institución clave de la economía, y no usarlo por su parte los llevaría a marginarse de la sociedad. Ese es un precio demasiado alto que pagar si se vive cotidianamente inmerso en un mar de funciones de estatus, como el mismo Searle recalca (*Money* 1458).

No obstante, un asunto diferente es si Javier y Mario *desconfían* del dinero, porque se oponen a la existencia de este instrumento económico en el sistema capitalista. Incluso, resulta más importante todavía examinar si dicha desconfianza, pese a la aceptación colectiva que pudiese existir en relación con su uso, puede llevar a una crisis con el eventual reemplazo o desaparición de esta institución. La siguiente sección se aboca a examinar este problema justamente.

¹⁰ Para una discusión de la aceptación colectiva del dinero, véase Hindriks, *The social ontology of*.

4. Pieza 2 del puzle: la desconfianza, un factor causal de las crisis institucionales

Tal como con la confianza, Searle no le otorga ningún rol a la desconfianza en su ontología social. Ese soslayo es explicativamente negativo, como analizo más abajo. En efecto, la desconfianza en las instituciones no solo es materia de investigación de la sociología y la antropología, sino que además representa un nicho para la filosofía de la sociedad que el propio Searle propicia (Searle *Creando* 13). La desconfianza en las instituciones es materia de debate y una preocupación creciente, porque se ha considerado a la confianza no solo personal, sino además en las instituciones, como promovedoras del crecimiento y auge de los sistemas sociales (Putnam *Making democracy*, Fukuyama *Trust*, Putnam *Bowling alone*), sino además como la posibilidad de crisis de estos o, más en general, ligados al problema de las organizaciones (Cook *Trust in*, Kramer y Cook *Trust and distrust*). Esto, por supuesto, está claramente vinculado con la cohesión y el cambio social (problema sobre el que vuelvo más abajo).

Sin embargo, la preocupación por la desconfianza, a diferencia de la nutrida investigación sobre la confianza, es más bien reciente. De hecho, el problema de la desconfianza también tiene múltiples aristas, y no es fácil de reducir a un conjunto de tesis. El esfuerzo de D’Cruz en este sentido es el siguiente:

1. *La desconfianza no es solo la ausencia de confianza*, porque se puede ni confiar ni desconfiar en alguien.
2. Al igual que la confianza, *la desconfianza es exclusiva*, pues no se puede confiar y desconfiar de alguien al mismo tiempo (al menos, en relación con el mismo aspecto que motiva la confianza).
3. *La desconfianza no es solamente no dependencia*, por ejemplo, porque se puede optar por no confiar en la ayuda de alguien porque esa persona está muy ocupada.
4. *La desconfianza tiene una dimensión normativa*, por ejemplo, si se desconfía de un colega sin tener una buena razón, y esa persona lo averigua, se sentirá afectada o enojada.
5. Usualmente, *la desconfianza es una forma de no dependencia*, porque involucra tendencias a actuar evitando o retirándose (D’Cruz 2020, en McLeod *Trust* 10, traducción y énfasis míos).

Por otra parte, si se toman en consideración las aproximaciones de Cook *et al.* (*Distrust*), quienes se han concentrado en los conflictos de interés como motivadores principales de la desconfianza, y Hawley (*Trust, distrust*), quien examina en el fallo del compromiso entre quienes deben confiar, es claro que el problema de la desconfianza en las instituciones es relevante y representa un ámbito de investigación fértil, si se considera que la cooperación y la intencionalidad colectiva searleanas pueden resultar afectadas si hay desconfianza entre sus participantes. Ello, naturalmente, tendrá consecuencias para la ontología social de Searle, y lo hará porque no incluir a la confianza, y sobre todo a la desconfianza, no permite explicar un problema real y actual: la desconfianza en las instituciones y sus efectos.

Lo que defiendo aquí, en relación con este último problema, es lo siguiente: la desconfianza en las instituciones nace, entre otros factores causales, como producto de los posibles conflictos de interés entre quienes participan en la intencionalidad colectiva y, más en particular, entre quienes creen en la regla constitutiva de las declaraciones de funciones de estatus “X cuenta como Y en C”. En particular, en el caso de la desconfianza en las instituciones, Searle está justamente soslayando que quienes participan en la intencionalidad colectiva pueden tener intereses diversos, incluso en conflicto, en los contextos C. Más aún, esos intereses, al igual que dichos contextos, pueden variar en el tiempo, de modo que la intencionalidad colectiva resulta dinámica y no estática, tal como parece inferirse en la mencionada regla constitutiva.

En efecto, es posible que los agentes intencionales que participan en la intencionalidad colectiva entren en conflicto, y que los poderes deónticos asociados a las instituciones pasen a segundo plano. Searle mismo reconoce la posibilidad de la crisis de las instituciones, pero no explica de manera suficiente cómo surge, ni qué gatilla causalmente este problema. Lo hace en relación con la institución de la policía de la siguiente manera:

El poder armado del Estado depende de la aceptación de reglas constitutivas mucho más que a la inversa. Esto se puso de relieve en la época de las muy televisadas revueltas callejeras de Los Ángeles en 1992. Los saqueadores se dedicaron al pillaje de objetos valiosos en los comercios, mientras la policía apuntaba con sus armas de fuego y les ordenaba parar. Los saqueadores, sencillamente, ignoraban a la policía, sin mayores consecuencias. “¿Por qué hace usted esto?”, preguntaba un reportero. “Es gratis”, replicó el ladrón.

Todo esto fue visto por millones de telespectadores. La fuerza policial del Estado sólo puede emplearse contra un número reducido de personas, y aun así, *siempre en el supuesto de que casi todo el mundo acepta los sistemas de funciones de status [...]* (Searle *La Construcción* 104-105, énfasis mío).

Esta explicación de Searle es insuficiente, porque es frecuente que en ciertos contextos C, obviados por él, la aceptación de dichos sistemas quede relegada a segundo plano, y ello no solo lleva a la crisis de las instituciones sino, además, a su eventual reemplazo o desaparición producto de la *falta* de cohesión social. Si no existe una verdadera cooperación mancomunada entre los agentes intencionales, esta última simplemente tiende a desaparecer.

Para apoyar mi argumento, supóngase el siguiente contexto C: la dictadura de una oligarquía. En tal situación, es claro que hay instituciones que no serán respaldadas, y habrá un claro problema de *representatividad y legitimidad* en relación con la validez del sistema de funciones de estatus y, por tanto, en relación con la aceptación de ciertas instituciones, lo que trae consecuencias para la cohesión social. En concreto, ello puede explicar por qué una institución como la policía podría no ser respaldada por muchos en ese contexto C. La representatividad y legitimidad aquí son clave, porque están directamente relacionadas con la cohesión social y de qué manera esta se socava si los poderes deónticos asociados a las instituciones resultan cuestionados por una cantidad significativa de agentes intencionales.¹¹ Hay una cuestión dinámica en relación con la representatividad y legitimidad de la intencionalidad colectiva y la cohesión social que Searle claramente soslaya.

En consecuencia, que en su ontología social no resulte explicada la desconfianza en las instituciones es crucial, porque su aproximación no elucida correctamente por qué se mantienen o entran en crisis las instituciones, especialmente en vista de los poderes deónticos asociados. Estos últimos, claramente, no resultan suficientes para evitar la crisis de las instituciones y su eventual reemplazo o desaparición. En síntesis, la filosofía de la sociedad de Searle necesita de la confianza y la desconfianza, porque de no incluirlas en su explicación de la realidad social, arriesga a que esta sea demasiado simplificada e incompleta, especialmente dada la dinámica de los contextos C, de la validez de los poderes deónticos y de la relación de estos con la mantención y crisis de las instituciones.

Conclusión

En este trabajo he mostrado dos piezas faltantes del puzle de la ontología social de Searle. Primero, que la confianza en las instituciones queda ausente en

¹¹ En González (próximo) abordo el problema de la representatividad de la intencionalidad colectiva asociada con el reconocimiento colectivo de instituciones.

ella. Sus supuestos soslayan que la intencionalidad colectiva, de un nosotros que compartimos cierto objetivo común, usualmente requiere de la confianza entre los participantes y sus roles. Para apoyar mi planteamiento he mostrado que hay evidencia empírica, de Tomasello, que sugiere que la confianza no puede ser dejada de lado, porque la acción cooperativa la requiere, especialmente en el ámbito de la adquisición del lenguaje y del aprendizaje. Sin embargo, existe una segunda pieza faltante en el puzle de la realidad social de Searle: el problema de la desconfianza en las instituciones. He argumentado, en relación con dicha actitud, que es crucial, porque es un factor que permite explicar la crisis de las instituciones, con su eventual cambio o desaparición. De esta manera, he argumentado aquí que la confianza y la desconfianza en las instituciones son clave para entender la cohesión y el cambio social, respectivamente.

En síntesis, en este trabajo he argumentado que la confianza y la desconfianza en las instituciones no pueden quedar *fuera* de una teoría *completa* de la realidad social. Ello porque, si se las deja fuera, no es posible explicar la dinámica de algunos contextos C y de su importancia en relación con el seguimiento de la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”. Dichos contextos C y el problema del cese o de la crisis de la intencionalidad colectiva, no tienen una explicación fluida en la teoría de la realidad social de Searle, al menos en lo que respecta a por qué hay instituciones que cambian y desaparecen. Su explicación se limita a elucidar cómo se crean y mantienen las instituciones, pero no a por qué estas pueden cambiar y desaparecer, tal como otros filósofos de la ontología social intentan explicar (Burman *Nonideal*). Ciertamente, como toda teoría que nos enseña a comprender la realidad social, si hay aspectos fallidos en Searle (*La construcción y Creando*), llegamos a la insatisfacción y la perplejidad. Ambas son un acicate para seguir investigando y, así, satisfacer nuestro deseo de conocer mejor y de entender de manera mucho más cabal el complejo mundo social que nos rodea.



Referencias

- Bicchieri, Cristina. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*. Oxford University Press, 2017.
- Bratman, Michael. “Shared Intention”. *Ethics*, vol. 105, n.º 1, 1993, pp. 97–113.
- Burman, Åsa. *Nonideal Social Ontology: The Power View*. Oxford University Press, 2023.
- Cook, Karen. *Trust in Society*. Russell Sage Foundation, 2001.

- Cook, Karen, Russell Hardin y Margaret Levi. "Distrust". *Cooperation without Trust?*, editado por Karen Cook, Russell Hardin y Margaret Levi, Russell Sage Foundation, 2005, pp. 60–82.
- D’Cruz, Jaimini. "Trust and Distrust". *The Routledge Handbook of Trust and Philosophy*, editado por Judith Simon, Routledge, 2020, pp. 41–51.
- Darley, John. "Commitment, Trust, and Worker Effort Expenditure in Organizations". *Trust and Distrust in Organizations*, editado por Roderick Kramer y Karen Cook, Russell Sage Foundation, 2004, pp. 127–151.
- Dimock, Susan. "Trust and Cooperation". *The Routledge Handbook of Trust and Philosophy*, editado por Judith Simon, Routledge, 2020, pp. 160–174.
- Fukuyama, Francis. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Simon & Schuster / Free Press Paperbacks, 1995.
- Gellner, Ernest. "Trust, Cohesion, and the Social Order". *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, editado por Diego Gambetta, Basil Blackwell, 1988, pp. 142–157.
- Gilbert, Margaret. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford University Press, 2013.
- Gilbert, Margaret. "Joint Commitment". *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*, editado por Mihailo Jankovic y Kirk Ludwig, Routledge, 2018, pp. 130–139.
- González, Rodrigo. "El conflicto moral y la intencionalidad colectiva: Un análisis desde la cooperación". *Revista de Filosofía Universidad de Chile*, vol. 80, 2023, pp. 89–107.
- González, Rodrigo y Krause, María Soledad. "Humanidad por defecto, cooperación por defecto". *Isegoría 67*, vol. 2, julio-diciembre, 2022, e19.
- Hawley, Katherine. "Trust, Distrust and Commitment". *Noûs*, vol. 48, n.º 1, 2014, pp. 1–20.
- Hindriks, Frank. "The Social Ontology of Money". *The Philosophy of Money and Finance*, editado por Joakim Sandberg y Lisa Warenski, Oxford University Press, 2024, pp. 15–31.
- Kramer, Roderick y Karen Cook. "Trust and Distrust in Organizations: Dilemmas and Approaches". *Trust and Distrust in Organizations: Dilemmas and Approaches*, Russell Sage Foundation, 2004, pp. 1–18.
- McLeod, Carolyn. "Trust". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/trust/>.
- Miščević, Nenad. "Explaining Collective Intentionality". *John Searle’s Ideas about Social Reality*, editado por David Koepsell y Laurence Moss, Blackwell Publishing, 2003, pp. 257–268.
- Montinola, Gabriella. "Corruption, Distrust, and the Deterioration of the Rule of Law". *Distrust*, editado por Russell Hardin, Russell Sage Foundation, 2004, pp. 298–323.
- Oxford Dictionary of English (ODE)*. 3.ª ed., Oxford University Press, 2010.
- Putnam, Robert. *Making Democracy Work*. Princeton University Press, 1993.
- Putnam, Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Touchstone, 2000.
- Searle, John. "Collective Intentions and Actions". *Intentions in Communication*, editado por Philip Cohen, Jerry Morgan y Martha E. Pollack, MIT Press, 1990, pp. 401–416.
- Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Paidós Básica, 1997.
- Searle, John. *Mind, Language and Society*. Basic Books, 1998.
- Searle, John. "What Is an Institution?". *Journal of Institutional Economics*, vol. 1, n.º 1, 2005, pp. 1–22.
- Searle, John. *Creando el mundo social: La estructura de la civilización humana*. Paidós Básica, 2017.
- Searle, John. "Status Functions". *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*, editado por Mihailo Jankovic y Kirk Ludwig, Routledge, 2018, pp. 300–309.
- Tomasello, Michael. *Why We Cooperate?* MIT Press, 2009.
- Tomasello, Michael. *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Harvard University Press, 2019.
- Tuomela, Raimo. "Collective Acceptance, Social Institutions, and Social Reality". *John Searle’s Ideas about Social Reality: Extensions, Criticisms and Reconstructions*, editado por David Koepsell y Laurence Moss, Blackwell Publishing, 2003, pp. 123–166.
- Tuomela, Raimo. "Review: Searle’s New Construction of Social Reality". *Analysis*, vol. 71, n.º 4, 2011, pp. 706–719.
- Tuomela, Raimo. "Non-reductive Views of Shared Intention". *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*, editado por Mihailo Jankovic y Kirk Ludwig, Routledge, 2018, pp. 25–33.
- Waal, Frans de. *Our Inner Ape*. Penguin Books, 2005.
- Waal, Frans de. *Mama’s Last Hug: Animal and Human Emotions*. W. W. Norton, 2019.



El contenido normativo de la confianza institucional

The normative content of institutional trust

MARÍA SOLEDAD KRAUSE¹

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

makrause@uc.cl

Fecha de recepción: 09/08/2024

Fecha de aceptación: 27/03/2025

Resumen

El trabajo se pregunta sobre la confianza cuando esta se despliega entre quienes no se conocen y se desenvuelven en vínculos estandarizados mediados por instituciones, proponiendo que en tales hipótesis quien confía *cuenta* con que el otro seguirá cooperando, sujeto a ciertas reglas básicas de interacción: la regla de no daño, conforme con la que el otro se abstendrá de desplegar comportamientos que interfieran en la libertad de actuación de cada cual o le ocasionen perjuicios, y la regla que obliga a actuar conforme con el rol y que funda las expectativas de que el otro satisfará los cursos de acción que tienen su fuente en instituciones. En el caso de interacciones sostenidas en el tiempo, además, la de reciprocidad, de acuerdo con la cual una persona obrará en las siguientes interacciones de una manera ajustada y coherente con el comportamiento previo de la otra.

¹ Licenciada en ciencias jurídicas y sociales de la Universidad de Chile, doctora en Derecho Penal y Ciencias Penales por la Universidad Pompeu Fabra y doctora en Filosofía por la Universidad de Chile, profesora asistente de la Universidad de Chile y profesora asistente adjunta de la Pontificia Universidad de Chile. <https://orcid.org/0000-0002-4197-8019>

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Krause, M. S. (2025). El contenido normativo de la confianza institucional. *Resonancias*, (19), 69-82. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75635>

En MLA: Krause, M. S. "El contenido normativo de la confianza institucional." *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. 69–82. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75635>

Palabras clave: confianza, cooperación, estandarización, roles, reciprocidad

Keywords: Trust, cooperation, standardization, roles, reciprocity

Abstract

The paper asks about trust when it unfolds between those who do not know each other and develop in standardized ties mediated by institutions, proposing that in such hypotheses the trusting party counts on the other to continue cooperating, subject to certain basic rules of interaction: the rule of no harm, according to which the other will refrain from behaviors that interfere with each other's freedom of action or cause harm, and the rule that obliges to act in accordance with the role and that bases the expectation that the other will satisfy those courses of action that have their source in institutions. In the case of interactions sustained over time, there is also the rule of reciprocity, according to which one person will act in the following interactions in a way that is adjusted and coherent with the previous behavior of the other.

Introducción

La confianza constituye un mecanismo de reducción de complejidad del futuro, en tanto permite que se limiten las posibles configuraciones de una realidad abierta. Cuando se examina la confianza desde un punto de vista individual, se advierte que esa complejidad del futuro se minimiza, pues quien confía dispone de expectativas sobre una cierta y determinada configuración de la realidad que todavía no ha llegado a existir y que habilita al sujeto para depender de otros; sean personas, grupos o instituciones, *contando con* que se desenvolverá de una cierta manera, lo que le servirá para percibir la realidad, así como orientar su actuación presente y futura

Vista como actitud, la confianza no puede ser apreciada sino de la manera multidimensional que caracteriza a un ser humano, y por sus consecuencias: una disposición *natural* a colaborar con otros. Ella conlleva un cierto patrón interpretativo de la realidad, permeando la percepción de lo que sucede, así como la comprensión y valoración de la información que se recibe. Y, del mismo modo, se produce bajo un estado emocional, incluso corporal, que hace posible que quien confíe forme y sostenga tales expectativas, obrando con base en ellas.

Es por ello adecuado considerar que la confianza no se agota solo en la dependencia de otros para determinadas actividades o la consecución de ciertos objetivos, pues en los términos que se han visto conlleva una *forma concreta* y específica en que tiene lugar esa dependencia. Así, quien confía depende de otro; pero no todo quien depende lo hace *confiando*.

Pese a que la confianza presenta el contenido multidimensional al que se ha hecho referencia, en el presente trabajo interesa examinar cuál es el contenido normativo que ella presenta. En otras palabras, ¿*con qué* cuenta quien confía?,

¿cuáles son las expectativas acerca de la realidad futura que operan cuando una persona se encuentra en esa actitud? Se ha afirmado que se cuenta con la buena voluntad del otro para con uno, o en que existen valores u objetivos compartidos que guiarán la colaboración, o también que el otro ha encapsulado el propio interés. Tales explicaciones, aunque plausibles en relación con vínculos interpersonales en que media un razonable conocimiento del otro, parecen insuficientes para comprender el contenido normativo de la confianza cuando se plantea entre extraños, o en los contactos estandarizados que se desarrollan en sociedades tan extendidas como la nuestra. Es, precisamente, en ese tipo de confianza en que se centrarán las reflexiones que siguen.

En el presente trabajo se sostendrá que quien confía *cuenta* con que el otro cooperará, sujeto a ciertas reglas básicas de interacción que están dadas, al menos, por las tres siguientes: la regla de no daño, conforme con la que el otro se abstendrá de desplegar comportamientos que interfieran o lesionen el ejercicio de la propia libertad; la regla que obliga a cada persona a satisfacer los deberes emanados de los roles y que funda las expectativas derivadas de instituciones y, en el casos de vínculos sostenidos en el tiempo, la regla de reciprocidad, de acuerdo con la cual una persona actuará de una manera ajustada y coherente con el comportamiento previo de la otra en sucesivas interacciones. Determinar cuál sea ese contenido es relevante, en la medida en que dará cuenta de las razones por las cuales quien confía puede ser (y sentirse) defraudado.

Con el objeto de desarrollar esa tesis se analizará, primero, el lugar de la confianza y sus efectos en relación con la acción futura y la cooperación. En seguida, se argumentará sobre la actitud de la confianza, sus diversas formas y dos de los paradigmas bajo los cuales se ha pretendido caracterizarla. A continuación, se argumentará sobre el contenido normativo de la confianza en aquellos casos en que se entablan relaciones anónimas y estandarizadas, y se formularán las tres reglas de la cooperación que —según se propone— le darían sustancia. Finaliza el trabajo con algunas reflexiones referidas a la importancia del ambiente de confianza para que se pueda asumir que esas reglas de cooperación siguen vigentes.

1. La confianza como *contar con*

La confianza puede ser vista como un mecanismo de reducción de la complejidad, en tanto hace posible la limitación de las configuraciones posibles de una realidad abierta (Luhmann 20-21).

Apreciada como actitud, se trata de una que mira al futuro y lo anticipa y que lleva al individuo a obrar “como si el futuro fuera cierto” (Luhmann 15- 22). Quien confía *cuenta con* que la realidad se sujetará a un cierto devenir, organizándose de manera acorde con él. En el caso de la actuación de otros, quien confía *cuenta con* que una determinada persona se comportará de cierta manera en un específico ámbito, pero no solo en ello, sino que conlleva una determinada actitud (Lahno b 31) o una *cierta forma de depender*.

En base a esas expectativas, el individuo diseña su futuro, y determina la medida y el alcance de las actuaciones que, conjuntamente, desplegará con otros. Así, pues “emerge gradualmente en las expectativas de continuidad, que se forman como principios firmes con los que podemos conducir nuestras vidas cotidianas” (Luhmann, 41).

En la medida en que conlleva una expectativa de actuación futura, la confianza entraña un riesgo que le es consustancial: siempre que se confía es posible la defraudación y el daño que ello conlleva (Luhmann 41-42). En un entorno de incertidumbre (Lahno 171), la confianza es arriesgada (Luhmann 33).

Ese componente de riesgo no desaparece ni aun en los casos en que se dispone de mayor información o conocimiento, pues

ninguna razón decisiva puede ofrecerse para la confianza; la confianza siempre extrapola a partir de la evidencia disponible; es, como Simmel indica, una combinación de conocimiento e ignorancia. Aunque el que confía nunca carece de razones y es bastante capaz de dar una razón para otorgar confianza en este u otro caso, el punto de tales razones realmente es sostener el respeto de sí mismo y justificarlo socialmente. Le evitan aparecer ante sí mismo y ante los demás como un tonto, como un hombre inexperto que no se adapta a la vida, en caso de que abusen de su confianza. A lo más, sirven para responder por el otorgamiento de confianza, aunque no por la confianza misma. La confianza sigue siendo una empresa arriesgada (Luhmann 43).

La referencia a que quien confía *cuenta con* da cuenta del carácter normativo que tiene la confianza: quien confía tiene expectativas en cuanto al mundo o al proceder de otros; expectativas que en sociedades complejas y en relaciones estandarizadas no se fundan en el conocimiento que se tiene acerca del otro, de sus cualidades o de su competencia para actuar en una determinada situación (Lahno b 21), cuestión a la que me referiré con más detalle en el apartado siguiente.

2. La confianza como actitud y las clases de confianza

La confianza es una actitud que modela el futuro y, en concreto, la forma en que los individuos se conectan con otros, actúan y se insertan en las comunidades y en los grupos sociales (Krause y González 40- 41). En ese sentido, facilita la cooperación y hace posible que los contactos se desarrollen de manera más fluida, con mayores espacios de libertad y menos control (Hardin 2006 1).

Para muchos autores, la confianza es una actitud racional. Ella surge tras una evaluación consciente del entorno (Gambeta 217- 218) y que se formula teniendo en cuenta la información referida a la competencia de otro para desempeñar una determinada tarea, así como de los motivos que tiene para actuar (Hardin 2006 8).

Este modelo racional parte de la idea de una confianza que se encuentra delimitada en relación con su objeto: aquello que se encarga; también en relación con aquello que se espera y que constituye la expectativa (Baier 248), y en que subyace una cierta equivalencia en el poder de quienes entran en una relación de confianza, la que se expresa, entre otras cuestiones, en la decisión de si confiar o no y, en su caso, en quién (Baier 240- 247). Además, que se formula en base al conocimiento o la información de la que se dispone, y como resultado de un cálculo racional que lo presupone. Desde este modelo, quien confía intencionalmente queda sometido a la dependencia de otros y al riesgo y las oportunidades que conlleva (Lahno b 25), pero se advierte que “el problema central de la confianza, desde este punto de vista, es básicamente el problema de la información” (Lahno b 27), de manera de contar con los suficientes elementos para adoptar esa decisión racional.

Este modelo, que bien puede servir para dar cuenta de la confianza que se genera a partir de vínculos formalizados y específicos, como sucede con ciertas relaciones contractuales, no parece, sin embargo, suficiente para caracterizar la multiplicidad de vínculos más informales e indeterminados en los que, no obstante, también se advierte la actitud de la confianza. No solo de la dependencia, sino de la confianza, en la medida en que la no satisfacción de las expectativas se mira como una defraudación.

Tampoco los que se desenvuelven en contextos de información precaria o imperfecta, y aquellos en que la confianza se funda, precisamente, en una limitación de la información de la que se dispone en relación con otros.

Es así porque, como dice Simmel, el conocimiento que se tiene acerca de otros está siempre mediado por el desconocimiento. Existe, por lo tanto, una medida de desconocimiento, incluso de secreto, en cada vínculo, y ello no es solo necesario,

sino que requerido para los contactos sociales (Simmel 371- 372). Según sea la clase y contexto del vínculo social del que se trate, la posibilidad de conocimiento será más o menos extensa y, con esto, la confianza podrá sustentarse más o menos en él. Por lo demás, es posible advertir que existen vínculos en que la confianza se funda precisamente en la limitación al conocimiento que se tiene acerca de otro. Pues si me decido a tomar un taxi, puede constituir una razón para desconfiar que conozca que quien lo conduce ha tenido un accidente el día previo a abordarlo, o que pasa por serios problemas económicos. Esa información que excede aquella requerida para que el vínculo se despliegue exitosamente —y que, en muchos casos, es mínima, y también estandarizada— pareciera desalentar, y no alentar, la confianza.

En relación con los contactos estandarizados, en aquellos en que el vínculo se desenvuelve a partir de los deberes y derechos que emanan de los roles que han creado instituciones sociales, solo es requerida una cierta cuota de conocimiento; la que dice relación las más de las veces con información estandarizada que funda sobre todo los *marcadores de estatus* (Searle 115). En esos vínculos también parece relevante, como se argumentará, el contexto, de ahí que pueda trazarse un vínculo entre la confianza interpersonal y la confianza generalizada: en la medida en que el *ambiente* en que se desenvuelve ese vínculo exhiba cierta normalidad y regularidad, la mantención de las expectativas a ese nivel de abstracción, será posible.

De esta manera, la confianza no aparece siempre como una actitud racional, ni se funda necesariamente en el conocimiento. En muchos aspectos constituye una actitud emocional (Lahno 178) que tiene, por lo tanto, un correlato corporal, y que, en ese entendido, aparece como un patrón de percepción del mundo o de un aspecto de este que permea el modo en que el individuo percibe la realidad, los juicios que emite acerca de ella y se dispone a la acción e interacción con otros (Lahno 174- 176).

No existe en tales casos un cálculo racional, como podría esperarse, sino más bien un conjunto de reacciones que disponen de un componente irracional. O en ella se combina, como plantea Jones, un componente cognitivo y otro emocional (Jones 5-6).

Estimo que la confianza es una actitud *natural*, que surge a partir del vínculo humano primario de dependencia total que exhibe del recién nacido y sus padres, y que luego se va *socializando* producto, por una parte, de la posibilidad de que dispone el individuo —ya independiente desde un punto de vista biológico y capaz de sobrevivir por sí— de contar más o menos con otros para el despliegue de su autonomía, juzgarla, así como en la complejidad de las interacciones que comienza a desarrollar con otros en una gran variedad de vínculos, con los más

diversos contenidos. La actitud natural de la confianza, sensible a la experiencia, comienza a ser desplegada también como una actitud aprendida y consciente.

Coexisten, de este modo, en la vida interpersonal y social, varias clases de confianza; y no es posible pretender que un solo paradigma las represente a todas. Las que Baier llama la confianza inconsciente, la confianza consciente pero no elegida y la confianza consciente que se decide respaldar y cultivar (Baier 250-251), aparecen como algunas de ellas.

3. La confianza y aquello en que se confía

Partiendo de la base de que quien confía *cuenta con* cierta y determinada configuración del futuro, parece necesario dotar de contenido las expectativas que este le dirige a ese otro (o a la acción de otro). En otras palabras, ¿con qué cuenta quién confía, y que hace posible que reduzca el futuro abierto y con ello las múltiples posibilidades que pueden tener lugar?

La hipótesis que se plantea aquí es que el contenido de esa creencia no es el mismo cuando la confianza tiene lugar en relación con quienes tenemos contactos cercanos, una historia o un pasado relativamente común, y respecto de los cuales no tenemos antecedentes acerca de su competencia o motivos, y en relación con quienes solo se disponen de informaciones parciales, referidas únicamente al desempeño de un rol o a ciertas externalidades como marcadores de estatus. Adicionalmente, que ella no es igual dependiendo de aquel ámbito en que se confía: no es lo mismo confiar en una relación de las que Simmel llama *totalizadora* (Simmel 372) que hacerlo en una referida a uno o más aspectos o ámbitos específicos de la vida o de la cooperación entre individuos.

En vínculos totalizadores y en que se dispone de una información previa que puede constituirse en una fuente de familiaridad (Luhmann 33), quien confía puede entenderse que lo hace en la buena voluntad del otro (Baier 234- 235), en la comunidad de valores o bienes que ambos exhiben (Lahno 180- 181), o en el optimismo, en la buena voluntad y en la competencia de otro (Jones 8).

En todos estos casos, el contenido de la expectativa es amplio y más o menos indeterminado, como lo es también la extensión del poder que se le confiere al otro, y la discrecionalidad que se le reconoce para desempeñar lo que se espera de él. La posibilidad de un desajuste entre expectativas y satisfacción, en tales supuestos, también es amplio, precisamente por la indeterminación del contenido de aquello con lo que, quien confía, cuenta.

En los vínculos en los que se dispone de información, pero se encuentran referidos a uno o más aspectos determinados de la vida o actividades de cooperación específicas (Hardin 1994 506), aunque reiterados, es posible argumentar que quien confía lo hace porque cuenta con que su interés ha sido encapsulado por el otro. Se trata, por lo tanto, de una confianza en la existencia en este de adecuadas razones para estimar que es confiable para el desempeño concreto de esa actividad (Hardin 1994 505- 506).

En relación con aquellos con los que se entablan contactos anónimos, respecto de los que se dispone de una información parcial a partir de la cual se generalizan expectativas (Luhmann 44) y que se despliegan con gran automatismo, no parece plausible considerar que el contenido de ellas sea la buena voluntad de otro, la comunidad entre los valores que tienen o en su buena voluntad o competencia. Tampoco que el otro ha encapsulado mi interés.

En relación con esos vínculos estandarizados, no totalizadores, parece mucho más plausible considerar que el individuo *cuenta con* que el otro relativamente anónimo, e identificado las más de las veces por el rol, se sujetará a reglas mínimas de cooperación, que son aquellas a las que aludiré en el apartado siguiente.

4. La cooperación entre extraños y sus reglas

La cooperación entre individuos posibilita actividades en común, así como la dependencia recíproca en un mundo en que media la división del trabajo. Es posible el despliegue de comportamientos complejos, diferenciados y la construcción de un mundo en común que presupone las contribuciones individuales.

Los humanos son cooperativos (Bowles y Gintis 114) de una manera que resulta natural, propia de la especie (Tomassello 34), sin perjuicio de que puedan concurrir, asimismo, razones para cooperar (Williams 3- 13).

Lo que se sostendrá aquí es que la cooperación —al menos aquella que se desenvuelve entre extraños; entre decir, entre personas que no mantienen vínculos previos y en que sus contactos más bien anónimos están mediados por los roles que desempeñan— se estructura en base, al menos, a tres reglas: la regla de no daño, aquella que *permite contar con* los comportamientos a los que se ha obligado otro en razón de roles que tienen un fundamento en instituciones y la que presupone la reciprocidad en cualquier interacción en caso de comportamientos iterados.

a. La regla de no daño

La primera de las reglas que dan un contenido normativo a las expectativas derivadas de la confianza entre extraños es aquella que dice relación con el no daño.

En cualquier interacción social —al menos naturalmente— se presupone que el otro y los demás en general, en la medida en que esta regla resulta aplicable no solo al sujeto concreto con quien se interactúa colaborando, sino que respecto de todos los que pudieran intervenir, se abstendrán de ejecutar comportamientos que conlleven la afectación perjudicial de nuestra persona e intereses.

Esta regla tiene un contenido negativo: se espera del otro que no intervenga positivamente o no interfiera en la consecución de aquello que a otro interesa. Y a consecuencia de ello, conlleva dejar un margen de actuación a este libre de interferencia y peligro. Esa abstención del otro constituye, no obstante, su contenido, una forma básica de cooperación en un mundo en común, en la medida en que en un contexto como este la consecución de las propias finalidades, requiere que los demás no se opongan o interfieran en su realización.

De esta manera, cuando se confía en un mundo de contactos anónimos, se *cuenta* primero que todo con que el otro y todos los demás no intervendrán de una manera que ponga en riesgo el despliegue de la propia actividad y el ejercicio de la autonomía. Si se refiere en concreto a aquel con quien se quiere colaborar en una empresa más compleja, este espacio de abstención dice relación con aquello que excede el vínculo en común.

La expectativa de no daño aparece como un punto de partida necesario para que un sujeto se disponga a cooperar, y con mayor razón para que lo haga dentro de la especial actitud de la confianza.

En el caso de quien toma un taxi, en esa interacción anónima espera que quien conduce el taxi no atente contra sus bienes e intereses, y que no le impida cumplir con sus objetivos en la forma en que se ha dispuesto a ello.

b. La norma de cumplimiento de los deberes emanados de los roles derivados de instituciones

La colaboración en un colectivo que se encuentra conformado por instituciones, en razón de las cuales surgen funciones iteradas de estatus que sirven para la conformación del conjunto de vínculos sociales y la conformación también iterada de roles, se construye sobre la base del conjunto de normas que configuran

tales instituciones, crean las funciones de estatus, y el aparato deóntico anejo (Searle a 64-65, Searle b 105- 106).

En razón de esos vínculos institucionales, surgen expectativas particulares con las cuales puede *contar* un sujeto en una determinada interacción en que se espera que ellas entren en juego. Las instituciones aparecen como fuentes de expectativas que podríamos llamar diferenciadas y especializadas para ciertos y determinados contextos. De esta manera, a falta de conocimientos particulares, los que las más de las veces resultan inexistentes, pero, sobre todo, irrelevantes, es posible contar con que quien desempeña un rol se sujetará a las expectativas que emanan de él, con independencia de cuáles sean sus cualidades, motivaciones o intereses particulares, en la situación que Lahno denomina *impersonal trust* o *institutional trust* (Lahno b p. 22- 23).

De esta manera, y a modo de ejemplo, si tomo un taxi tengo la expectativa de que quien lo conduce se sujete a las reglas que regulan su actividad como automovilista (las leyes del tránsito), como conductor de un medio de transporte público (normas administrativas referidas, por ejemplo, al registro y seguridad del vehículo que circula, a los seguros contratados para la seguridad de la conducción, una tarifa determinada, entre otras normas aplicables), así como las que derivan del contrato que celebra conmigo como pasajero (llevarme a destino, por una tarifa determinada, entre otras). Cada una de esas reglas han surgido en relación con instituciones que se encuentran vigentes en una determinada sociedad, y de acuerdo con las cuales se delimitan los roles y las responsabilidades prospectivas que los mismos llevan consigo. Dentro de esas reglas institucionales pueden encontrarse algunas que digan relación con la forma en que deben resolverse potenciales conflictos de interés entre quien desempeña un rol y aquellos en relación con los cuales debe desenvolverse, además de aquello que se puede esperar y que, además, resulta exigible a cada uno de quienes las desempeñan.

Ese ajuste a los deberes emanados de los roles y de los que los sujetos sociales tienen un conocimiento general, no es necesariamente preciso ni delimitado en todos sus extremos, sino que aparece más bien como un conjunto determinado de expectativas que se dirigen a aquel con quien se entra en un vínculo estandarizado y que llenan de contenido la actitud de la confianza. Esto resulta manifiesto, por ejemplo, cuando se infringe una de las reglas derivadas del rol: si así sucede, quien ha depositado su confianza en el taxista no solo constatará que no ha podido satisfacer la finalidad de la interacción: no ha sido trasladado, o no lo ha sido de manera satisfactoria, a un determinado lugar, sino que podría sentirse defraudado con su actuación.

c. La norma de la reciprocidad

Cuando entramos en una colaboración estandarizada cualquiera, pero particularmente cuando se trata de una que persiste en el tiempo y que no se agota en una sola interacción, la confianza también se sustenta en una regla de reciprocidad.

La regla de reciprocidad, para Gouldner, tiene un origen primitivo y, asimismo, universal (Gouldner 171; Trevis 47). Ella explica gran parte de los intercambios de bienes y servicios entre las personas de un determinado grupo y los intercambios individuales, disponiendo a las personas a ayudar a quienes los han ayudado previamente y a no lesionar a aquellos que los han ayudado. De esta manera, la reciprocidad llama al tratamiento favorable y a reacciones favorables frente al tratamiento favorable y a reacciones negativas frente al tratamiento negativo, sea que tenga lugar con una equivalencia con bienes y servicios idénticos o diversos, aunque equivalentes en su valor (Gouldner 172). Esto porque en la interacción social, cooperar genera la misma actitud como respuesta, de modo que quien ha experimentado ese trato, se siente alentado a proseguir en esa tradición (Tomassello 50- 69).

En el caso de que se trate de extraños o de personas con las cuales no tenemos un historial de interacciones a partir de los cuales construir esta pretensión de reciprocidad, la regla funciona hacia el futuro presuponiendo una disposición que se construye con base en ciertos factores que pueden servir de indicios relevantes para ese punto de partida, como sucede con las etiquetas o los estereotipos, la reputación, la normativa y la territorialidad (Axelrod 139- 180).

En el caso del taxista, cuando abordo el automóvil, cuento con que este desplegará una actitud amable, respetuosa y educada, entre otras cuestiones, si es que me comporto de la misma manera; y a partir de señales externas podré construir razonablemente ese punto de partida de todas las interacciones siguientes.

Las tres reglas básicas de la cooperación antes mencionadas son aquellas con las que el sujeto cuenta *cuando confía*, manteniendo sus expectativas orientadoras del futuro pese a no disponer de conocimiento especial en relación con aquellos con que entabla vínculos anónimos o estandarizados. Y son esas tres reglas básicas las que dan cuenta de las razones por las que quien confía puede considerarse defraudado y no solo insatisfecho (Baier 234- 235) en esos vínculos anónimos o estandarizados de los que depende: porque aquel en quien ha confiado, ha impedido o limitado su libertad, porque no se ha ajustado a las conductas (y a los estándares) que resultaban esperables a la luz del rol que desempeña o porque no ha resultado recíproca la interacción.

5. El ambiente de confianza y la vigencia de las reglas de la cooperación entre extraños

En un mundo de contactos estandarizados como aquel en el que habitamos, *contar con que* los otros no ocasionarán daño, y que seguirán colaborando en el sentido que cumplirán con los deberes que emanan de sus roles y bajo la regla de reciprocidad, puede ser considerado como un punto de partida que puede ser modificado si concurren razones que lo pongan en cuestionamiento. Son las peculiaridades de ese contexto las que pueden ser proyectadas a aquellos individuos con los que se entra en interacción (Mannemar y Kim 180), lo que permite trazar un importante vínculo entre la confianza institucional y la confianza interpersonal.

De esta manera, podría hipotetizarse que la confianza —también aquella que se despliega en relación con los extraños— es una actitud que surge automáticamente. Sin embargo, atendidos sus menores puntos de apoyo, exige un mínimo contexto que haga posible su despliegue —un clima de confianza (Baier 245)— y, en cualquier caso, que permanece sensible a la experiencia, de manera que es posible ponerla en duda o verse debilitada en base a nuevas informaciones y antecedentes.

De esta manera, expectativas generalizadas de cooperación en determinados ambientes generan un círculo virtuoso que contribuye a la reafirmación de las expectativas de la confianza interpersonal (Putnam 167). Por el contrario, ambientes generalizados de desconfianza, en los hechos, se traducen en un incremento de otros mecanismos destinados a disminuir la vulnerabilidad a que conduce la confianza, o a reducir el riesgo que conlleva todo vínculo en que esta opera. No es extraño, por consiguiente, que en esas situaciones se reclamen mayores intervenciones externas y mayores sanciones que sirvan como garantías de que esas reglas de la cooperación no satisfechas autónomamente o de manera espontánea puedan mantener todavía la fluidez de la convivencia, aunque sea bajo la amenaza de coacción.

Conclusiones

En relaciones sociales anónimas y estandarizadas, en que no media un conocimiento del otro, ni se dispone de información suficiente para construir expectativas racionales acerca de su actuación futura, no parece plausible sostener que la actitud de la confianza tiene como contenido la buena voluntad de otros para

con uno, como plantea Baier, la existencia de valores compartidos, como sostiene Lahno, o que en el otro concurren razones que permiten concluir que ha encapsulado nuestro interés como plantea Hardin.

En tales contextos parece más plausible afirmar que aquello en que se confía es que el otro —con quien se entabla ese vínculo estandarizado— se sujetará a las tres reglas que definen la cooperación entre extraños: la de no daño, de acuerdo con la cual se abstendrá de interferir en el despliegue de la autonomía de los restantes miembros del colectivo; aquella que anticipa que este se sujetará a los deberes que emanan de los roles que desempeña en razón de instituciones, sea que ellas sean contractuales o no; y que actuará ajustándose a la regla de la reciprocidad, de acuerdo con la cual responderá con actitudes equivalentes a aquellas que recibe en las interacciones iteradas. Esas reglas ofrecen el contenido normativo del *contar con* que es propia de la confianza institucional.

El que se cuente con esas reglas en las interacciones futuras en una determinada sociedad aparece como una actitud automática, siempre que se satisfagan ciertas condiciones de normalidad que hagan posible no desconfiar y, en cualquier caso, se trata de una actitud que resulta sensible a la experiencia.



Referencias

- Axelrod, Robert. *La evolución de la cooperación: El dilema del prisionero y la teoría de juegos*. Traducción de Luis Bou, Editorial Alianza, 1984.
- Baier, Annette. "Trust and Antitrust". *Ethics*, vol. 96, no. 2, 1986, pp. 231-260.
- Bowles, Samuel, y Herbert Gintis. *A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution*. Princeton University Press, 2011.
- Coleman, James. "Social Capital and the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology*, vol. 94, 1988, pp. 95-120.
- Cook, Karen, Russel Hardin, y Margaret Levi. *Cooperation Without Trust*. Russell Sage Foundation, 2005.
- Dasgupta, Partha. "Trust as a Commodity". *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, editado por Diego Gambetta, Basic Blackwell, 1988, pp. 49-72.
- Gambetta, Diego. "Can We Trust Trust?". *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, editado por Diego Gambetta, Basic Blackwell, 1988, pp. 213-237.
- Gouldner, Alvin. "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement". *American Sociological Review*, vol. 25, no. 2, 1960, pp. 161-178.
- Govier, Trudy. *Social Trust and Human Communities*. McGill-Queen's University Press, 1997.
- Jones, Karen. "Trust as an Emotional Attitude". *Ethics*, vol. 107, no. 1, 1996, pp. 4-25.
- Hardin, Russel. *Trust*. Polity Press, 2006.
- Hardin, Russel. "The Street Level Epistemology of Trust". *Politics & Society*, vol. 21, no. 4, 1994, pp. 505-529.

- Krause, Soledad, y Rodrigo González. "La Confianza en la Construcción de la Realidad Social". *Revista de Filosofía*, vol. 41, 2016, pp. 33-53.
- Lahno, Bernd. "On the Emotional Character of Trust". *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7, 2001, pp. 171-189.
- Lahno, Bernd. "Institutional Trust: A Less Demanding Form of Trust". *RELEA*, vol. 15, 2001, pp. 19-58.
- Luhmann, Niklas. *Confianza*. Traducción de Darío Rodríguez Mancilla, Anthropos, 2005.
- Mannemar, Thisted, y Peter Kim. "Trusting the State, Trusting Each Other? The Effect of Institutional Trust on Social Trust". *Political Behavior*, vol. 38, 2016, pp. 179-202.
- Putnam, Robert. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, 1993.
- Rothstein, Bo, y Dietlind Stolle. "The State and Social Capital: An Institutional Theory of Generalized Trust". *Comparative Politics*, vol. 40, no. 4, 2008, pp. 441-459.
- Searle, John. *The Construction of Social Reality*. The Free Press, 1995.
- Searle, John. *Making the Social World*. Oxford University Press, 2010.
- Simmel, Georg. *Sociología: Estudios sobre las Formas de Socialización*. Traducción de José Pérez Bances, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Tomasello, Michael. *Why We Cooperate*. MIT Press, 2009.
- Trivers, Robert. "The Evolution of Reciprocal Altruism". *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, no. 1, Mar. 1971, pp. 35-57.
- Williams, Bernard. "Formal Structures and Social Reality". *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, editado por Diego Gambetta, Basic Blackwell, 1988, pp. 3-13.



Instituciones sin realidad física: una relectura del debate entre Smith y Searle desde una perspectiva pragmática

Institutions without physical reality: a rereading the Smith-Searle debate from a pragmatic approach

PABLO LOVERA-FALCÓN¹

Universidad de Santiago, Santiago, Chile
pablo.lovera@usach.cl

Fecha de recepción: 16/08/2024

Fecha de aceptación: 27/03/2025

Resumen

El artículo explora el debate entre John Searle y Barry Smith sobre la ontología social, centrado en la relación entre hechos brutos y hechos institucionales. Searle sostiene que los hechos institucionales requieren una base física, mientras que Smith argumenta que algunas entidades sociales, como el dinero electrónico y las corporaciones, pueden existir sin correlatos físicos. La crítica de Smith revela limitaciones en la teoría serleana para abordar instituciones abstractas y dinámicas. El trabajo propone un enfoque pragmático que amplía la perspectiva ontológica al considerar cómo las instituciones influyen en el mundo físico mediante acciones humanas coordinadas. Este enfoque pretende complementar la teoría serleana al enfatizar el impacto práctico de las entidades sociales, más allá de su dependencia material. Así, se busca reconciliar el realismo externo con una visión más dinámica y

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Lovera-Falcón, P. (2025). Instituciones sin realidad física: una relectura del debate entre Smith y Searle desde una perspectiva pragmática. *Resonancias*, (19), 83-95. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75683>

En MLA: Lovera-Falcón, P. "Instituciones sin realidad física: una relectura del debate entre Smith y Searle desde una perspectiva pragmática." *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. 83-95. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.75683>

Palabras clave: ontología social, realismo externo, hechos institucionales, pragmatismo, actos de habla

Keywords: social ontology, external realism, institutional facts, pragmatism, speech acts

¹ Profesor adjunto del departamento de educación de la Universidad de Santiago de Chile. <https://orcid.org/0000-0003-2452-2279>

compleja de la realidad social.nera ajustada y coherente con el comportamiento previo de la otra.

Abstract

The paper explores the debate between John Searle and Barry Smith on social ontology, focusing on the relationship between brute facts and institutional facts. Searle argues that institutional facts require a physical basis. At the same time, Smith contends that certain social entities, such as digital money and corporations, can exist without physical correlates. Smith's critique highlights limitations in Searle's theory for addressing abstract and dynamic institutions. The paper proposes a pragmatic approach that broadens the ontological perspective by examining how institutions impact the physical world through coordinated human actions. This approach complements Searle's theory by emphasizing the practical effects of social entities beyond their material dependence. Thus, it seeks to reconcile external realism with a more dynamic and complex view of social reality.

Introducción

En su teoría de los actos de habla, John Searle establece que el lenguaje no solo describe el mundo, sino que también tiene el poder de transformarlo mediante actos de habla. Por ejemplo, el cambio de estado civil de la señorita Smith de soltera a casada, aunque representa un hecho, solo puede considerarse como real en el contexto de una institución creada por la sociedad mediante el lenguaje, como lo es el matrimonio (Searle, *Speech Acts*, 51).

En segundo lugar, la filosofía de la mente desarrollada por Searle introduce el concepto de intencionalidad, que conecta los estados mentales con las condiciones de satisfacción en el mundo externo. Este vínculo subraya la relación entre la mente y una realidad objetiva, reafirmando su compromiso con un realismo externo basado en la capacidad humana de representar estados de cosas independientes (Searle, *Intentionality*, 10).

Finalmente, en su ontología social, Searle extiende estos principios al ámbito institucional, argumentando que los hechos sociales dependen de la aceptación colectiva y de actos de habla compuestos por reglas constitutivas, como ocurre con el ejemplo del matrimonio, pero siempre anclados en una realidad física subyacente, como se explicará más adelante. Este enfoque unificado muestra cómo el realismo externo se ha convertido en una constante que permea todos los niveles de la filosofía serleana, desde los actos de habla hasta la construcción de instituciones sociales.

El realismo externo es un concepto central en Searle y se presenta como una condición necesaria para la inteligibilidad de gran parte de nuestras prácticas lingüísticas y epistemológicas. Searle lo define como la tesis de que “hay una manera en que las cosas son, independientemente de nuestras representaciones de cómo son” (Searle, *The Construction* 156).

En “*The Construction of Social Reality*” (1995), John Searle propone una distinción esencial para su teoría social, a saber, la distinción entre hechos institucionales y hechos brutos. Los hechos brutos son aquellos que existen independientemente de la cognición humana, como los mares, los glaciares o el sistema solar. Por ejemplo, “el monte Aconcagua tiene 6961 metros de altura” es un hecho bruto porque su existencia y características no dependen de ninguna construcción social o lingüística. Según Searle, estos hechos son objetivos en el sentido de que no están sujetos a las percepciones o interpretaciones humanas.

Los hechos institucionales, en cambio, son aquellos que dependen de la intencionalidad colectiva y los acuerdos sociales, como el matrimonio, el dinero, los contratos o las escuelas, y que se mantienen mediante patrones de conducta regidos por reglas y normas. Esta distinción entre hechos brutos e institucionales supone la existencia de una realidad objetiva independiente de nuestras representaciones y percepciones, existiendo una distinción clara entre esta realidad física objetiva y la realidad social construida.

Los hechos institucionales existen porque las personas acuerdan colectivamente que así sea, y se mantienen por medio de patrones de conducta regidos por reglas y normas. Sin embargo, la ontología serleana postula que estos hechos institucionales, aunque ontológicamente distintos, se construyen sobre la base de hechos brutos, estableciendo así una relación jerárquica entre ambos niveles de realidad: “

(...) todo tipo de las cosas puede el dinero, pero tiene que haber alguna realización física, algún hecho bruto—incluso si es solo un pedazo de papel o un parpadeo en un disco de computadora— en el que podemos imponer nuestra forma institucional de la función de estado. Por lo tanto, no hay hechos institucionales sin hechos brutos” (Searle, *The Construction* 56).

Para Searle, la realidad humana no está dividida en múltiples mundos, sino que esta es una sola, puesto que no hacemos “mundos”, sino descripciones a las que el mundo real puede ajustarse o no (Searle, *The Construction* 166).

Los hechos brutos, como los objetos físicos y los eventos naturales, existen independientemente de las creencias y acuerdos humanos. En contraste, los hechos institucionales dependen de la aceptación y el reconocimiento colectivo.

Al basar los hechos institucionales en hechos brutos, se asegura que la construcción de la realidad social e institucional pueda contar con una base sólida y objetiva.

Searle entiende que el realismo es necesario para formular juicios sobre el mundo, pues los hechos brutos constituyen finalmente el trasfondo de toda realidad social e institucional. La fórmula “X cuenta como Y en C”, propuesta por Searle para explicar la construcción de hechos institucionales, sugiere que estos se fundamentan en una base física (X) sobre la cual se impone una función de estatus (Y) en un contexto determinado (C).

Por ejemplo, una sala con sillas y mesas (X) puede contar como una “escuela” (Y) en el contexto de una clase de matemáticas (C); no obstante, en el contexto de una elección presidencial (C) ese mismo recinto podría asumir el estatus de un local de votación (Y), mientras que en el contexto de un terremoto (C) también podría funcionar como un albergue para personas damnificadas (Y). A diferencia de los objetos (X), las funciones de estatus son no intrínsecas a la física de ningún fenómeno, sino que son siempre relativas al observador (Searle, *The Construction* 15).

La estabilidad y continuidad de la realidad institucional también depende de su anclaje en hechos brutos, pues esta base física y objetiva es necesaria para preservar la autoridad y legitimidad de las instituciones a lo largo del tiempo, permitiendo que sobrevivan a los cambios en las creencias y acuerdos de la sociedad (Searle, *The Construction* 56).

Sin embargo, dicha posición no ha estado exenta de objeciones. El filósofo inglés Barry Smith, conocido por sus aportes en la teoría de los actos de habla y ontología social, cuestionará la aplicabilidad de la fórmula “X cuenta como Y en el contexto C” propuesta por Searle. Smith señala que el realismo serleano presenta limitaciones al abordar fenómenos como el dinero digital o derechos de propiedad, donde no siempre hay un objeto físico concreto —o hecho bruto— sobre el cual se ancle la representación. Esto desafía la relación directa entre los términos X e Y en la regla constitutiva de Searle, sugiriendo que los hechos institucionales pueden existir independientemente de tales representaciones físicas.

En la primera parte de este trabajo, se examinará la crítica de Smith, así como la respuesta de Searle y las implicancias que esto tiene para su ontología social. Luego, se argumentará de qué manera un análisis de las dinámicas que intervienen en la relación entre los hechos brutos y los hechos institucionales puede ayudar a esclarecer la discusión, con el fin de ampliar las perspectivas que permitan explicar la complejidad de la realidad social e institucional desde una perspectiva pragmática.

Instituciones sin realidad física

“*The Construction of Social Reality*” es una obra que ha contribuido a la comprensión de los hechos sociales e institucionales, ofreciendo una explicación detallada tanto de las entidades que los constituyen como de los mecanismos que intervienen en su creación y mantenimiento, aporte que también es reconocido por el propio Barry Smith. Por lo tanto, su crítica se centra en apuntar que no todas las entidades sociales parecieran estar necesariamente ancladas en la realidad física, como lo sostiene Searle. En el contexto de la fórmula serleana “X cuenta como Y en C”, Smith denominará a estas entidades como *freestanding Y terms* o Y libres, al carecer de un correlato que las conecte con algún hecho bruto. Además del dinero electrónico, Smith pone de manifiesto las limitaciones de la ontología serleana al tratar con entidades como las deudas, los derechos o las corporaciones, que existen en el ámbito social sin una correspondencia física inmediata (Smith 24). Este desafío ontológico cuestiona la aplicabilidad universal de la fórmula de Searle y plantea interrogantes sobre la naturaleza de estas entidades abstractas en el marco de una ontología naturalista.

Aunque una deuda puede existir como un hecho institucional, no hay un objeto físico específico que “cuenta como” esa deuda. De manera similar, una corporación puede existir legalmente sin tener necesariamente una sede física o empleados concretos, como ocurre hoy con muchas empresas dedicadas al comercio electrónico. Aquí tampoco pareciera existir un término X claramente reconocible sobre el cual imponer la función de estatus Y.

En principio, Searle se muestra reacio a considerar el argumento de Smith, pero posteriormente cambiará de opinión, aceptando que la existencia de entidades como las corporaciones o el dinero electrónico no requieren una realización física tangible para existir en el mundo social. No obstante, en coherencia con el realismo externo, Searle seguirá defendiendo la tesis de la base física, sosteniendo que estas entidades, aunque posean una naturaleza abstracta, “sí se basan en personas reales que poseen los poderes deónticos en cuestión” (Searle, *Making* 22).

Para fundamentar su posición, Searle vuelve al argumento de que todos los hechos institucionales, incluyendo sus funciones de estatus, constituyen actos de habla declarativos. De esta forma, el dinero no sería primariamente un objeto físico, sino un conjunto de funciones y poderes deónticos creados por medio de dichos actos de habla. Sin embargo, este argumento ha sido objeto de debate, sobre todo por el hecho de que, para Searle, el valor ontológico de tales entidades no sería “real”, puesto que “no considera que existan independientemente de los actos de habla que los fundan” (Guardiola 61), llegando incluso a considerarlas

como “entidades ficticias”. Con ello, se refuerza la posición serleana de que todos los hechos institucionales son, en última instancia, actos de habla declarativos, por lo que entidades como el dinero se constituyen mediante un conjunto de funciones y poderes deónticos creados por dichos actos.

La aceptación de los *freestanding Y terms* plantea desafíos significativos para la ontología de Searle. Si existen instituciones sin correlato físico, ¿cómo se sostiene el naturalismo ontológico serleano que distingue categóricamente entre hechos naturales y sociales? Smith sugiere la necesidad de una ontología que permita la existencia de objetos sociales independientes de bases materiales específicas. Esto implica reconocer que algunas entidades sociales, aunque abstractas, sí pueden depender de representaciones mentales colectivas y registros documentales, como ocurre con las deudas y las corporaciones. Tomando en cuenta la crítica de Smith, se propondrá una interpretación complementaria al problema de la base física en Searle, que busca conciliar la perspectiva naturalista de su ontología con un enfoque pragmático, más allá de los actos de habla declarativos².

Un acto de habla no considerado por Searle

La teoría de los actos de habla de John Searle constituye uno de los pilares esenciales de su ontología social, al examinar cómo mediante el uso del lenguaje es posible realizar acciones que pueden tener fuerza vinculante y efectos en la realidad social, más allá de su función representativa.

Searle toma como punto de partida la filosofía del lenguaje de quien fuera su maestro, John Austin, cuya teoría reconoce tres tipos de actos de habla: (i) los actos locucionarios, caracterizados por representar “algo” sobre el mundo, como ocurre con las descripciones o definiciones; (ii) los actos ilocucionarios, que evidencian intencionalidad en el mundo, como sucede con las órdenes o las promesas; (iii) los actos perlocucionarios, que corresponden a efectos de lo dicho sobre los sentimientos, pensamientos o acciones de los interlocutores (Austin 94-103). Con esta distinción, Austin introduce una nueva dimensión al estudio del

² El naturalismo serleano entiende la conciencia como un fenómeno neurobiológico que surge como una propiedad emergente de los procesos neuronales del cerebro, los que pueden explicar causalmente su origen, pero no reducirse completamente a ellos. Esta posición ejercerá una importante influencia en la ontología social serleana. Por un lado, los estados mentales poseen una ontología subjetiva de primera persona, lo que significa que existen únicamente desde la experiencia del sujeto (como ocurre con los hechos institucionales), en contraste con los fenómenos físicos que tienen una ontología objetiva de tercera persona (como ocurre con los hechos brutos).

lenguaje, al enfocarse en el análisis de los enunciados que, junto con describir la realidad, también la modifican mediante el acto de su enunciación.

Aunque Austin establece un contraste entre los enunciados performativos y los constatativos —expresiones que describen la realidad y pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas—, admite que esta distinción es difusa. Esto se debe a que muchos enunciados parecen incorporar tanto elementos performativos como constatativos. Una señalética que indica “Zona de curvas”, por ejemplo, no solo constata un hecho, sino que también advierte de un peligro; del mismo modo, en la expresión “te llamaré sin falta”, no solo se da cuenta de una acción, sino que también constituye una promesa.

Para Searle, lo determinante no son los enunciados mismos, sino su fuerza ilocucionaria, a saber, la intención con la que se formula un enunciado. A partir de este principio, Searle reconoce cinco tipos de actos de habla (Searle, “A Classification” 10-16) : (i) los actos asertivos, que buscan comprometer al hablante con la verdad de la proposición expresada, en términos de su verdad o falsedad; (ii) los actos directivos, que intentan que el oyente realice una acción (ej: órdenes, peticiones y sugerencias); (iii) los actos compromisorios, que comprometen al hablante a una acción futura (ej: juramentos o promesas); (iv) los actos expresivos, que reflejan el estado psicológico del hablante respecto a una situación (ej: agradecimientos o disculpas); (v) los actos declarativos, que tienen la característica única de que su realización exitosa crea una correspondencia entre el contenido proposicional y la realidad. Debido a esta funcionalidad, estos actos de habla cumplen un rol protagónico en la ontología social serleana. Esto quiere decir que las declaraciones no solo describen una realidad, sino que también la crean, lo cual se expresa en la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”, que en sí misma es una declaración. Gracias a la fuerza ilocucionaria, un mismo contenido proposicional puede ser utilizado para realizar diferentes actos de habla (una pregunta, una afirmación, etc.), por lo que no es posible asumir una estricta equivalencia con una determinada forma lingüística.

Según Searle, los actos de habla dependen de reglas constitutivas cuyo significado y función están determinados por convenciones sociales. Estas, al ser colectivamente reconocidas, permiten la creación y mantenimiento de la realidad social e institucional. El convencionalismo serleano impide considerar las consecuencias pragmáticas de los actos de habla, dado que no están completamente determinadas por los significados lingüísticos convencionales de las expresiones en uso. Esto es lo que ocurre con los actos de habla “indirectos”, cuya intencionalidad no coincide con el significado literal de la oración. Por ejemplo, si alguien dice “cierra la ventana, por favor”, la intención es explícita, por lo que el interlocutor entiende que debe cerrar la ventana. En cambio, en un acto de habla indirecto, la interpretación se abre al contexto que rodea dicha enunciación.

Por ejemplo, si alguien dice “está haciendo frío aquí”, podría corresponder a un acto de habla expresivo, pero también podría entenderse como una petición indirecta. Así, la interpretación más adecuada en este tipo de actos depende del contexto y de la capacidad del oyente para inferir la intención del hablante.

Debido a su subdeterminación semántica, los actos de habla indirectos resultan difíciles de abordar para una teoría convencionalista como la serleana. No obstante, hay quienes sostienen que estos fenómenos se entienden mejor como actos perlocucionarios que como actos ilocucionarios, pues aquí el objetivo del hablante no es comunicar un contenido específico, sino “provocar una cadena abierta de pensamientos en el destinatario” (Harris *et al.* 4). Por ejemplo, en la expresión “sería genial si pudiéramos terminar esto antes del miércoles”, parece difícil justificar por medio de alguna convención que no se está insinuando el hecho de que se espera que el trabajo esté terminado antes de ese día. La insinuación permite a los hablantes comunicar contenidos sin asumir compromisos conversacionales explícitos (Camp 43), lo cual no encaja bien con la idea de Searle de que los actos de habla están gobernados por reglas convencionales.

Por estas razones, los actos de habla indirectos no constituyen para Searle actos ilocucionarios convencionales, ya que su éxito no depende directamente de las reglas que los constituyen, sino de la capacidad inferencial e interpretativa de los interlocutores. Por ello, la dimensión perlocucionaria del lenguaje, es decir, las consecuencias que un enunciado produce en el oyente más allá de la intención inmediata de quien lo formula, no es tomada en cuenta dentro de la teoría serleana, pues aquí intervienen mecanismos pragmáticos que van más allá de las convenciones lingüísticas, cuya intencionalidad o fuerza ilocucionaria no puede ser reconocida con claridad.

Relaciones entre el mundo físico y las instituciones

En su respuesta a Smith, Searle plantea que la relación entre la realidad física y los hechos institucionales se basa en la capacidad humana para crear realidades sociales a través de la intencionalidad colectiva y el lenguaje, transformando objetos físicos en componentes de instituciones mediante acuerdos sociales. Por ejemplo, aunque una corporación sea “intangible”, sí existen personas reales que cumplen distintas funciones en ella (presidente, ejecutivos, accionistas, etc.) por lo que este tipo de entidades constituyen para Searle “solo un parámetro para un conjunto de relaciones reales de poder entre personas reales” (Searle, *Making* 22). Sin embargo, esta respuesta ha sido criticada por parecer una racionalización más que una explicación robusta. La noción de que los poderes deónticos

son reales porque están basados en personas reales no logra explicar cómo las instituciones se mantienen en ausencia de una estructura física que las soporte, lo cual plantea dudas respecto de su estatus ontológico (Guardiola 55).

La ontología serleana requiere de reglas constitutivas y, específicamente, de actos de habla declarativos para que las entidades del mundo físico adquieran distintos significados en el mundo social, independientemente de sus propiedades materiales. No obstante, esa no es la única relación posible entre las entidades físicas y el mundo social, pues este vínculo suele ser dinámico y bidireccional, sobre todo cuando ciertos objetos influyen en las prácticas sociales. Para profundizar sobre este punto, considérese los siguientes ejemplos.

El uso de dispositivos tecnológicos como el smartphone ha influido en la forma en las personas interactúan y se comunican. Fenómenos como el *phubbing* (ignorar a las personas por prestar atención al teléfono), las distracciones en las conversaciones o incluso ciertos impactos en la salud mental (trastornos del sueño, ansiedad, etc.) dan cuenta de dicha influencia.

Por otra parte, las prácticas y significados construidos por la sociedad también pueden transformar la percepción o valoración de ciertos objetos físicos. El constante crecimiento de las transacciones virtuales en el mundo moderno ha influido en la valoración del dinero en efectivo, hasta el punto de que ciertas monedas o denominaciones en papel han tendido a desaparecer. Lo mismo ha ocurrido con la explosión del comercio electrónico, que además de transformar los hábitos de consumo o los sistemas de distribución de las mercancías, también ha relativizado la necesidad de que las empresas tengan que contar con espacios físicos para vender sus productos o atender a sus clientes.

Por lo tanto, una ontología que considere las eventuales consecuencias de estos hechos, independientemente de la necesidad de una base física, podría contribuir a una explicación más amplia de las entidades del mundo social y sus prácticas, como se tratará a continuación.

Hacia una comprensión pragmática de la vida de las instituciones

La respuesta de Searle frente a la crítica de Smith es limitada en cuanto a ofrecer una mejor comprensión del dinamismo de las relaciones entre los hechos brutos y los hechos institucionales. Según Smith, el reconocimiento de los “Y” libres, inevitablemente, restringe el alcance de la ontología serleana; sin embargo, estos vacíos no resultan insoslayables. Una alternativa que el propio Smith

sugiere es que, mientras algunas entidades sociales podrían estar directamente ancladas en la realidad física (como el dinero en efectivo), otras podrían tener una existencia más abstracta (el dinero disponible en la cuenta corriente). Si ese fuese el camino correcto, examinar los efectos de estas entidades tanto en el mundo físico como social puede ayudar a comprender mejor su funcionamiento.

Un enfoque pragmático sería beneficioso para la teoría de Searle al resaltar como las entidades inmateriales no pueden desvincularse del mundo físico en tanto son capaces de generar efectos reales, ilustrando como los conceptos abstractos pueden adquirir poder y funcionalidad a través del lenguaje y las prácticas sociales.

Si la ontología serleana pretende explicar cómo se forman y mantienen las instituciones mediante la interacción entre el lenguaje, la intencionalidad y los actos de habla, examinar su influencia en el mundo resulta esencial. De hecho, una de las bases de la ontología de Searle es la intencionalidad, que es lo que determina el sentido de un acto de habla. En el caso de las declaraciones, lo que se busca es establecer una correspondencia entre su contenido y la realidad, como sucede con los hechos institucionales y la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”. Esta regla permite que objetos o conceptos adquieran funciones específicas dentro de un sistema social, proceso de asignación cuya naturaleza es esencialmente pragmática, al conectar las creencias colectivas con acciones concretas en el mundo. En conclusión, sin lenguaje ni intencionalidad colectiva no sería posible la creación y reconocimiento de las entidades del mundo social. A continuación, se muestra por qué la perspectiva pragmática podría favorecer una mejor comprensión del fenómeno:

(i) Naturaleza de los hechos institucionales: los hechos institucionales, como el dinero, las leyes o los títulos de propiedad, no dependen de su materialidad física, sino de acuerdos y reconocimientos colectivos. Estos hechos son construcciones sociales que existen porque las personas acuerdan tratarlos como reales y les otorgan significado y valor, independientemente de su materialidad o de que existan personas reales detrás, como sostiene Searle. Sin embargo, en el caso de instituciones con un alto grado de automatización, como la bolsa de valores, se podría dudar de que ambos requisitos se cumplan plenamente, pero no así de sus efectos en el mundo físico o en la vida de las personas, como ocurre con el crecimiento económico o las crisis financieras.

(ii) Influencia en el comportamiento: los hechos institucionales alteran las probabilidades de que ciertos eventos físicos ocurran al influir en las decisiones y acciones de las personas. Por ejemplo, una ley puede no tener una manifestación física tangible, pero puede cambiar significativamente el comportamiento de las personas al establecer sanciones o incentivos, lo que a su vez puede tener efectos físicos en el mundo, como reducir la contaminación (en el caso de las leyes

medioambientales) o disminuir la obesidad (en el caso de las leyes que regulan la industria alimentaria).

(iii) Capacidad de alterar probabilidades: al establecer reglas, normas y expectativas, los hechos institucionales modifican las probabilidades de que ciertos eventos ocurran. Por ejemplo, firmar una promesa de compraventa puede aumentar la probabilidad de que una transacción económica se lleve a cabo, incluso si el contrato en sí mismo es solo un acuerdo intangible respaldado por el reconocimiento social y legal.

(iv) Implicancias normativas: la ontología serleana se basa en la normatividad, al concebir el hecho institucional como un conjunto de reglas que facultan o limitan la capacidad de acción humana. En este sentido, examinar los efectos de los hechos institucionales en el mundo físico puede ayudar a explicar por qué en algunos casos las normas se eliminan o transforman. Por ejemplo, el aborto ha sido despenalizado en algunos países debido a una alta incidencia de abortos ilegales como producto de la prohibición, situación que también ha ocurrido en el caso de la despenalización de ciertas drogas o la eutanasia.

En resumen, un enfoque pragmático ofrece una perspectiva enriquecedora para abordar las limitaciones de la ontología social de Searle frente a las críticas de Smith. Al centrarse en los efectos prácticos y tangibles de las entidades inmateriales, es posible superar la rigidez conceptual que restringe la teoría serleana, especialmente en lo que respecta a los “Y libres” y su impacto en el mundo físico y social, lo que ayudaría a comprender cómo se configuran nuestras interacciones y estructuras sociales.

Conclusión

La ontología social de John Searle pretende explicar los fundamentos de la realidad social, estableciendo un puente entre la intencionalidad, los actos de habla y las reglas constitutivas. Sin embargo, aunque describe los mecanismos de cómo se constituyen los hechos institucionales, al focalizarse en los aspectos representacionales y lingüísticos de la realidad social, tiende a ofrecer una imagen relativamente estática de la vida de las instituciones.

La crítica de Smith aborda dos aspectos esenciales para la ontología serleana. En primer lugar, la existencia de hechos institucionales sin una base física representa una inconsistencia teórica respecto de la necesidad de que los hechos institucionales deban necesariamente anclarse en hechos brutos. En segundo

lugar, el planteamiento de Smith deja en evidencia la incapacidad de la teoría serleana para explicar adecuadamente el dinamismo y la evolución de las instituciones sociales, aunque estas no posean una estructura física.

Un enfoque pragmático podría enriquecer esta discusión al desplazar el énfasis desde los fundamentos ontológicos hacia las acciones e interacciones sociales concretas que sustentan la realidad institucional. Este considera cómo las instituciones y entidades sociales producen efectos reales y tangibles en el mundo físico a través del comportamiento humano coordinado y las prácticas sociales. Aquí lo importante no es tanto si una deuda o el dinero electrónico poseen un correlato físico directo, sino cómo estas entidades influyen en las acciones humanas y generan consecuencias materiales. Desde esta perspectiva, los fundamentos de la ontología social no dependerían solo de representaciones mentales o construcciones lingüísticas, sino también de las acciones e interacciones reales de los agentes sociales en contextos específicos.

Esto podría complementar la teoría serleana sin renunciar al realismo externo, al mostrar que el poder de estas entidades no reside únicamente en su reconocimiento colectivo (como afirma Searle), sino también en su capacidad para moldear la realidad física mediante acciones concretas. En lugar de insistir en que todos los hechos institucionales deben estar anclados en hechos brutos, un abordaje pragmático del problema pondría el énfasis en cómo los sistemas institucionales interactúan con el mundo físico a través de las prácticas sociales.

Con ello se evitaría una dependencia excesiva de la noción de correlato físico directo para adoptar una visión que capte mejor la naturaleza dinámica y cambiante del mundo social. Este enfoque no solo podría ampliar el alcance explicativo de la ontología serleana, sino que también puede contribuir a una visión más completa de la complejidad inherente a los hechos institucionales.



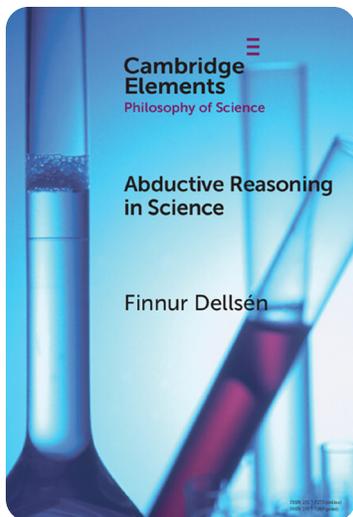
Bibliografía

- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford University Press, 1962.
- Camp, Elisabeth. "Insinuation, Common Ground, and the Conversational Record". *New Work on Speech Acts*, editado por Daniel Fogal, Daniel W. Harris y Matt Moss, Oxford University Press, 2018, pp. 51–66.
- Guardiola, José G. "El dinero como acto de habla y como conjunto de funciones de status: aportaciones a una ontología del dinero". *Alia: Revista de Estudios Transversales*, n.º 1, 2012, pp. 50–66.

- Harris, Daniel W., Daniel Fogal y Matt Moss. "Speech Acts: The Contemporary Theoretical Landscape". *New Work on Speech Acts*, editado por Daniel Fogal, Daniel W. Harris y Matt Moss, Oxford University Press, 2018, pp. 1–250.
- Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1969.
- Searle, John R. "A Classification of Illocutionary Acts". *Language in Society*, vol. 5, n.º 1, 1976, pp. 1–23.
- Searle, John R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, 1983.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. Simon and Schuster, 1995.
- Searle, John R. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Basic Books, 2010.
- Smith, Barry. "John Searle: From Speech Acts to Social Reality". *John Searle (Contemporary Philosophy in Focus)*, editado por Barry Smith, Cambridge University Press, 2003, pp. 1–33.



BR ESEÑAS



Finnur Dellsén. *Abductive Reasoning in Science*

Cambridge: Cambridge University Press, 2024

ALEJANDRO RAMÍREZ

Universidad de Chile, Santiago, Chile
alamire@uchile.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9267-4675>

Desde que Peirce creara la idea de abducción como forma lógica y como modo de razonamiento de pleno derecho, ni deductivo ni inductivo, las concepciones sobre su estructura se han ido expandiendo en aplicación, diversificando en forma y profundizando teóricamente de manera acelerada hasta hoy. En realidad, la idea de abducción se ha transformando de tal manera que hoy casi se hace necesario preguntar cuál sea su naturaleza, qué significa como fenómeno cognitivo inferencial y cuál sea su forma lógica. El concepto de abducción parece tener, al menos, dos caras relevantes:

la abducción como sistema lógico-formal con propiedades y leyes subestructurales y la abducción como regla de razonamiento. El presente libro de Finnur Dellsén¹, profesor de la Universidad de Islandia, Reykjavik, está centrado en el segundo aspecto señalado, el de la abducción como regla de razonamiento, específicamente sobre su presencia y rol en las ciencias fácticas (también, hay

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Ramírez, A. (2025). Finnur Dellsén. *Abductive Reasoning in Science*. *Resonancias*, (19), 99-104. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78355>

En MLA: Ramírez, A. "Finnur Dellsén. *Abductive Reasoning in Science*." *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. 99-104. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78355>

¹ El autor ha publicado artículos sobre el tema, especialmente, sobre la Inferencia a la mejor explicación desde 2017. También por aparecer en *Philosophy of Science*, "Inferring the Best Explanation from Uncertain".

que agregar, la abducción está presente en la matemática²). La otra cuestión, la de un sistema de lógica abductiva, expresamente no es el tema del texto.

De manera muy amplia, dice el autor, una deducción transita desde una teoría hacia un hecho, una observación o una experiencia. Inversamente, la abducción va desde un cierto hecho hacia una teoría, con la condición que tal teoría (o hipótesis, más restringidamente) explique tal hecho. Dice Dellsén: “Algunos de esos razonamientos van desde lo que ampliamente se puede llamar *data* a lo que también en términos amplios podemos llamar *teoría*. Los *data* son cosas como observaciones, sondeos estadísticos y resultados experimentales” (p. 1). Esto significa que la abducción es un razonamiento que requiere que el hecho del cual se parte no sea cualquiera sino uno que requiera explicación, que lo convierta en “cuestión corriente”, al decir de Peirce. El texto presenta, primero, una visión amplia del origen de la abducción tanto en Peirce como también en el razonamiento hipotético-deductivo, para luego, en una segunda parte, analizar con detalle los enfoques contemporáneos (es notorio que para el autor Peirce aparezca solo como un “precursor” entre otros, sin otro rol que ese). Dellsén distingue tres tipos de enfoques actuales sobre la naturaleza de la abducción en cuanto razonamiento: un enfoque inferencial, uno probabilístico y otro mixtificado entre ambos. El primero plantea que se infiere una hipótesis sobre la base de explicaciones; es una inferencia “ampliativa” (según Peirce), lo que significa según Dellsén comparar explicaciones rivales. P. Thagard o P. Lipton han seguido, entre otros, esta tendencia, creada y nombrada por Harman como “inferencia a la mejor explicación”. El enfoque probabilístico, en cambio, considera la abducción dentro de un esquema de probabilidad subjetiva, esto es bayesiana. La idea central es la del “condicional probabilístico”: la probabilidad final o segunda P_2 de que H sea verdad, depende de la probabilidad inicial P_1 dada cierta evidencia E : $P_2(H) = P_1 H/E$. Esto es, el cambio va de la probabilidad inicial dada por un sujeto a la hipótesis H , a la probabilidad posterior de H dada la información proporcionada por E . Y H es, justamente, la hipótesis explicativa que se busca. Se trata, pues, de asignar una probabilidad de que H sea verdad. Y esa sería la conexión con la abducción, en cuanto esta es la inferencia de una hipótesis a partir de hechos extraños tal que, si los explica, se la puede adoptar. La tercera forma que considera Dellsén es la mixtura de las dos anteriores. El autor presenta un ejemplo de Samir Okasha (p. 28) que ilustra esta tercera posibilidad. Un médico (ámbito, el de la medicina, donde es recurrente el razonamiento abductivo, según la literatura general sobre este tema) ante un lesionado traumático genera dos hipótesis: que tiene un trastorno muscular o que tiene un ligamento dañado. Sobre la base de una cierta evidencia decide que lo más probables es que la segunda hipótesis sea verdad. Esto puede representarse como una probabilidad bayesiana en que

² Puede verse, respecto de abducción y razonamiento matemático, I.Niiniluoto (2018).

una hipótesis se pone como probablemente mayor dada la evidencia mostrada por el estado del paciente. Están presentes aquí, pues, tanto IME como Bayes. Es posible que este enfoque mixto ofrezca una mejor imagen del razonamiento abductivo. IME, según esto, recomendaría aceptar aquella hipótesis que tienen mayor probabilidad según Bayes, lo cual es posible dado que ambos enfoques dependen de un concepto común: la explicación de un hecho. Pero esta visión posee problemas, que el autor expone en p.28 y ss. y que dejamos al lector indagar.

El capítulo 3 está centrado en la cuestión de los fundamentos que requiere IME: ¿cómo considerar “mejor” una hipótesis respecto de otra? Ha sido esta una pregunta central y bastante problemática para el enfoque de IME. Muchos criterios han sido elaborados. He aquí algunos: la hipótesis abducida debiera mostrar simplicidad y plausibilidad, debiera no ser *ad-hoc*, debiera tener mayor extensión explicativa o lo que Whewell llamó *consilience*. De manera sintética, la hipótesis debe responder al criterio de parsimonia (simplicidad ontológica, la navaja de Ockham) y elegancia (simplicidad epistémica). Por ejemplo: si H1 y H2 explican el mismo rango de fenómenos, pero H1 implica reconocer más entidades que H2, entonces esas entidades serán superfluas y será preferible H2. Pero hay que reconocer que, dice el autor, si las hipótesis solo difieren en una entidad postulada, quiere decir que dichas hipótesis son en realidad atípicas, son demasiado especiales. La parsimonia indica en realidad que dos hipótesis ponen para efectos explicativos cada una un número alto de entidades necesarias para ese efecto, y será preferible la que suponga menos entidades (a lo que afirma el autor habría que agregar, como criterio de elección, algo así como un criterio de “riqueza explicativa”, esto es que, independientemente del número de entidades implicadas, lo relevante sería cuántos fenómenos o clases de ellos explica una hipótesis mediante esas entidades y qué calidad tiene la explicación).

El capítulo 4 del libro y final es muy ilustrativo para la comprensión del problema, pues está centrado en las críticas de las que ha sido objeto el razonamiento abductivo y las respuestas que esboza Dellsén a las mismas. Entender una crítica y tratar de responderla es una buena forma de comprender un concepto. Una de tales objeciones es la que ha hecho van Fraassen: IME indica elegir la mejor hipótesis, pero de entre aquellas que de hecho se han podido formular y que bien podrían ser todas deficientes ¿Es adecuado epistémicamente, elegir “la menos mala” y pensar que es “la mejor”? No lo parece. El autor examina dos tipos de respuesta a esta objeción: la primera es revisionista, o sea hay que reformular IME. La otra vía es reaccionaria: no hay nada que reformular porque la objeción está descaminada. Por ejemplo, P. Lipton (2004) representa esta segunda posibilidad: IME se compone de dos instancias relacionadas temporalmente: la generación de hipótesis rivales y la elección posterior de la mejor (idea con la que Peirce no estaría muy de acuerdo). Pero el punto no es este sino el supuesto de Lipton según el cual un sujeto epistémico en realidad no podría generar malas

hipótesis, cosa muy dudosa, casi imposible. Al respecto hay que decir que esta postura, que parece a primera vista implausible en realidad no lo es, por dos razones, que Dellsén no menciona: primero porque el mismo Peirce concibió la abducción como un acto cognitivo para generar una respuesta a un asunto extraño guiado por una intuición, pero que luego hay que contrastar, testear si se ha de aceptar como buena. La abducción es un ciclo cuyo criterio de bondad o de aceptación para el abducible termina en la contrastación, con una inferencia inductiva, aunque dicha contrastación nunca sea segura, por lo demás (por ello, a diferencia de las propuestas estándar, se podría decir que, en realidad, lo que se elige es la “mejor contrastación”, más que la mejor hipótesis desnuda). En segundo lugar, podemos decir que abducir un enunciado (para que un enunciado sea “abducible”) se requiere no solo poder intuitivo; se lo ejerce a partir de cierto conocimiento ya dado, de una teoría ya aceptada que sirve de base inferencial, lo que aumenta la probabilidad de que la hipótesis abducida no sea mala o muy mala. Con todo, hay que reconocer que la crítica de van Fraassen siempre asomará, como lo muestra Dellsén.

Dellsén defiende la segunda vía mencionada: la “reaccionaria”: IME, en realidad, no trata de seleccionar la hipótesis verdadera sino la que sea epistemológicamente (y lógicamente) superior, con lo que el problema se traslada ahora a este último concepto. El autor analiza también las posturas de otros pensadores al respecto, como Musgrave, para quien la hipótesis no solo debe ser buena en comparación con otras sino serlo por sí misma (“...*An explanation must be Good enough*”, p. 51), lo que propone una mirada digna de ser considerada. Muchas otras objeciones más recientes son examinadas por el autor, una de las cuales es la de la *Multiple plausible rivals* (p. 58). Supongamos que hay muchas hipótesis $H_1 \dots H_n$, y que cada una de ellas ofrece una explicación plausible del hecho E . La inferencia de una de ellas como la mejor entre todas parece debilitarse dada la plausibilidad de muchas otras. La respuesta de Dellsén es lo que denomina *Abductive robust inference*, ARI. Su idea básica es la de generalizar IME. Equivale a considerar la posibilidad de varias mejores hipótesis de entre muchas posibles. Lo plural sería más fuerte que lo singular. Se trata de poder elegir finalmente la mejor, pero entre varias que son las mejores, no la explica entre varias que no explican. Dellsén proporciona el ejemplo del origen de la vida: hay al menos cuatro hipótesis biológicas plausibles que son las mejores: la autorreplicación de la molécula de RNA es una explicación, pero entre otros ácidos, PNA, TNA GNA. Inferir a RNA la debilita como hipótesis dado que hay otras tres igualmente buenas. Pero, si de todas maneras se logra definir que RNA es la explicación más adecuada, tal hipótesis se ve reforzada, “robustecida”, pues es abducida entre 4 que son las mejores. Se gana en confianza. Está a la vista que en esta postura persiste el problema de los criterios para la “mejor”. Dellsén añade que esta ARI no es una regla. Es un patrón de reglas para cada hipótesis plausible como la

mejor. El fundamento es que mientras mayor sea el número k de hipótesis plausibles, será menos probable inferir algo falso.

El lector podrá tener, pues, con este libro, una muy buena visión amplia y especializada de la complejidad de los enfoques y desarrollos que ha llegado a tener la abducción y de lo aporéticos que resultan varios de sus problemas. Cabe hacer, a nuestro juicio, algunos comentarios adicionales. La abducción aparece en el texto casi identificada con la inferencia a la mejor explicación, cosa bastante discutida hoy (I. Niiniluoto o D. Niño, por ejemplo). Lo problemático y distintivo del razonamiento abductivo (y de una lógica abductiva) es en el fondo la de cómo inferir una nueva idea, la inferencia más débil de todas, como dice Peirce, pero la única que nos pone ante la explicación buscada. En segundo lugar, la idea de que la inferencia abductiva es aquella que va de DATA a la TEORÍA, como lo plantea el autor, parece confundirse con el movimiento inductivo. Así lo muestran ejemplos dados por Dellsén al respecto (pág. 1). Si bien el libro tiene por objetivo mostrar la diversidad de enfoques, tal diversidad es presentada de manera tan amplia que la abducción comienza a confundirse con otras formas de razonamiento. He allí que el modo hipotético deductivo, esto es contrastación empírica, sea visto como un antecedente histórico de la abducción, o el teorema de Bayes, la IME y los razonamientos probabilísticos sean considerados como distintas expresiones actuales de la abducción. Es una cuestión interesante, pero la especificidad de la abducción se vuelve algo difusa. El acento generativo queda algo escondido (aunque no desconocido). Es verdad que Peirce estableció reglas y criterios para la elección o aceptación de la hipótesis abducida adecuada (por ejemplo, en C.P. 7.225) o el testeo de la misma, lo que indica que no se puede desconocer el “rasgo IME” en Peirce. Pero lo central para él parece haber sido siempre el hecho de que la abducción es un acto inferencial creador, generador de algo nuevo, incluso instintivo, en el que el sujeto es capaz de *inferir una sola* hipótesis entre muchas posibles; es una facultad de la razón humana hacerlo así (C.P. 7.219). Y ese acto instintivo creador de la hipótesis es casi simultáneo con su elección como la mejor. Abducir es crear y seleccionar al mismo tiempo. Las tesis actuales consideran dos procesos separados temporalmente, como lo Abduction. Avatares sobre plantea Lipton. Tal vez el concepto de abducción hoy en día se haya ampliado demasiado, hasta límites borrosos. El libro plantea, pues, un problema desafiante y que amerita, en todo caso, su propia discusión.



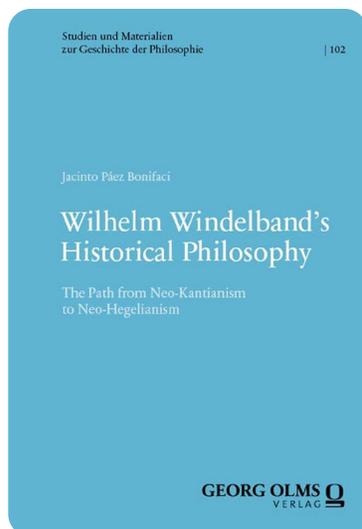
Referencias

Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation*. Routledge, 2004.

Niiniluoto, Ilkka. *Truth-Seeking by Abduction*. Springer, 2018.

Niño, Douglas. *Abducting Abduction. Avatares sobre la comprensión de la abducción en Charles S. Peirce*, (tesis doctoral), 450 páginas, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007





Jacinto Páez Bonifaci. *Wilhelm Windelband's Historical Philosophy: The Path from Neo-kantianism to Neo-hegelianism*

Baden-Baden: Georg Olms, 2023.

PEDRO SEPÚLVEDA

Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, Chile
jpedro.sepulveda.zambrano@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9378-6465>.

Como fruto de la Red de Investigación y Doctorado en Filosofía, FILORED, apareció la tesis doctoral en forma de libro del Dr. phil. Jacinto Páez Bonifaci (UDP/Hagen). A lo largo de sus siete capítulos, la investigación exhibe su tesis principal acerca de la obra de Windelband como “puerta de enlace” (p. 18) entre el saber filosófico y el saber histórico. De ahí que el concepto de “filosofía histórica” (p. 20) funja como resultado de una sinergia de doble tránsito, inmanente a la filosofía misma, entre historia de la filosofía y filosofía sistemática.

La primera parte, intitulada “Filosofía histórica y neokantismo”, circunscribe en sí los dos primeros capítulos de la exposición. El capítulo uno se hace cargo de elucidar el programa de investigación de la filosofía histórica. El punto de apoyo de semejante programa comienza por considerar la historia de la filosofía no tanto como una historia de sujetos célebres, cuanto más bien como “historia de [los] conceptos y [los] problemas filosóficos” en cuanto tales (p. 30). De esta manera, la historia de la filosofía viene a ser, así la tesis del autor, el camino de “autoconocimiento y [de] la autoformación del pensamiento humano” (p. 40). Se trata, por lo tanto,

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Sepúlveda, P. (2025). Jacinto Páez Bonifaci. *Wilhelm Windelband's Historical Philosophy: The Path from Neo-kantianism to Neo-hegelianism*. *Resonancias*, (19), 105-107. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78684>

En MLA: Sepúlveda, P. “Jacinto Páez Bonifaci. *Wilhelm Windelband's Historical Philosophy: The Path from Neo-kantianism to Neo-hegelianism*.” *Resonancias*, no. 19, 2025, pp. 105-107. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78684>

de una historia de la filosofía, concebida singularmente como una “filosofía de la filosofía” (p. 31).

El capítulo dos aborda, por su parte, la escuela filosófica neokantiana. Jacinto Páez exhibe allí su elección del «objeto Windelband» como signo que abre el significado panorámico del neokantismo como tradición. En este nivel de análisis, el de la visión panorámica, es puesta de relieve la distinción entre dimensión formal y dimensión concreta del neokantismo. Aquella, la dimensión formal, comprende la “primacía de la teoría del conocimiento”, mientras que esta, la dimensión concreta, exhibe antes bien la “primacía de la cultura” (p. 55). Sin embargo, ambas dimensiones deben ser concebidas, en último término, como dos modos colaborativos en aras de responder la pregunta por el método de la filosofía en tiempos de crisis.

La segunda parte de la investigación ciñe el desarrollo del argumento hasta el capítulo seis, poniendo el eje de la reflexión en el programa filosófico de Windelband. De especial relevancia resulta allí su perspectiva de la transformación de los significados del concepto de filosofía. La historia de la filosofía se despliega con ello como el “proceso de formación de la filosofía” como tal (p. 88). En sentido sistemático, sin embargo, la filosofía en Windelband puede ser concebida como la “ciencia crítica de los valores [que han sido] validados de forma general” (p. 91). En este recodo se produce consecutivamente el cruce entre lo sistemático y lo cultural, toda vez que la filosofía se resuelve a ser la crítica de las raíces valóricas de la cultura. He aquí, en buenas cuentas, la significación específica de este giro cultural, cuyo sello marca el trazo windelbandeano desde la razón y el sistema de las facultades kantianas a la “conciencia ideal normativa” y el “sistema de las normas” (p. 97). A tal efecto, la intención performativa de Windelband de ejercer como un «Sócrates kantiano», y quizás con ello como un «Kant socrático», adquiere la forma precisa del filósofo crítico de los valores, en tanto “reglas generales del pensamiento normativo” (p. 105).

Este aspecto abre paso a la discusión del capítulo cuatro sobre el método de la filosofía y su relación con la historia. Todo depende de poder pensar esta, la historia, como el órgano de aquella, la filosofía. La actualidad histórica de la cultura humana actúa consiguientemente como el «pulso de la razón». Por ello dice Windelband, inspirado en Hegel, que “el espíritu objetivo es [acá] la morada del espíritu absoluto” (p. 138). Gracias a la historia cultural y su campo de estudio denominado historia de la filosofía, la filosofía por sí misma deviene el autoconocimiento más elevado de la humanidad.

A partir de aquí, el capítulo quinto aborda en profundidad el problema de la filosofía de la historia. La historia, en tanto realización de la conciencia normativa, se expresa como el paso hacia la idea realizada de la humanidad. Entre los modos de concreción de esta idea descuelga uno sobre los demás, cuyo nombre

disciplinar es la historia de la filosofía. Este es, justamente, el asunto principal del capítulo sexto. Detengamos, pues, la mirada en este punto.

Hemos dicho que la historia de la filosofía en Windelband es el órgano del sistema de la filosofía. Aun cuando él mismo se deje apreciar como un defensor eximio del “método crítico en filosofía” (p. 194), la introducción de la historia como doctrina encargada de producir conocimiento permite concebir semejante método desde las secuelas hegelianas en torno a la historia de la filosofía. Como resultado de esta ecuación, la historia de la filosofía emerge bajo el modo de una “historia del problema de la humanidad” (p. 194).

La tercera parte centra sus esfuerzos de forma exclusiva en el último capítulo, dedicado al itinerario desde el neokantismo al neohegelianismo. Pensado como la puesta en escena del programa de investigación de la filosofía histórica, yace aquí el giro windelbandeano de la filosofía crítica como una “filosofía de la cultura” (p. 214). Una filosofía histórica es, al fin, aquella que hace su órgano de la historia *de sí*. Con un aparato bibliográfico completo y actualizado, el libro de Jacinto Páez nos ofrece lecturas de textos inhóspitos y aún por editar. Al ingresar en ellos, la investigación se ha elevado a la altura de una filosofía histórica, siendo así un aporte invaluable al estudio de la historia filosófica de la cultura en general y de la filosofía en particular.

■ ■ ■ ■ ■

