

text

Stoa

Vol. 17, no. 34, 2026, pp. 319-348

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.34.2895

TEJER LA CONFIANZA DESDE LA INCERTIDUMBRE:
JUICIO, CUERPOS Y AFECTOS EN LA VIDA POLÍTICA

Weaving Trust from Uncertainty:
Judgment, Bodies, and Affects in Political Life

MARIA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ

Facultad de Filosofía de la UNAM

maytemunoz@filos.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0003-2492-7137>

México

RESUMEN: El artículo examina la posibilidad de la confianza en la vida política en contextos de incertidumbre, contingencia y desigualdad. Frente a las concepciones racionalistas que la derivan de certezas o acuerdos previos, se sostiene que la confianza no es un presupuesto epistémico, sino una práctica política encarnada que emerge en la acción y el discurso en común. Desde una articulación entre teoría del juicio, fenomenología política y teoría feminista de los afectos, se defiende que los afectos no son irracionales, sino constitutivos del juicio político: son la fuerza de los conceptos, mientras que los conceptos son su forma. A partir de una lectura arendtiana de la política como edificación de mundo en condiciones de pluralidad, se argumenta que la incertidumbre es condición de la libertad. En este marco, la confianza no precede a la acción, sino que se genera de manera contingente en la interacción. Se introduce la noción de gramáticas afectivas de la confianza para explicar la distribución desigual de la credibilidad y la vulnerabilidad. Finalmente, se

Recibido el 28 de abril de 2026
Aceptado el 3 de agosto de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

propone que la confianza se sostiene en una imaginación afectiva que permite habitar la contingencia y sostener la posibilidad de lo común.

PALABRAS CLAVE: confianza · juicio político · afectos · cuerpo · incertidumbre · gramáticas afectivas · imaginación afectiva

ABSTRACT: This article examines the possibility of trust in political life under conditions of uncertainty, contingency, and inequality. Against rationalist accounts that derive trust from prior certainties or agreements, it argues that trust is not an epistemic precondition but an embodied political practice that emerges in action and speech in common. Drawing on an articulation of judgment theory, political phenomenology, and feminist theories of affect, it contends that affects are not irrational elements to be excluded but constitutive of political judgment: they are the force of concepts, while concepts give form to affects. From an Arendtian perspective of politics as world-building under conditions of plurality, uncertainty is understood as the condition of political freedom. Within this framework, trust does not precede collective action but arises contingently in interaction. The article introduces the notion of affective grammars of trust to account for the unequal distribution of credibility and vulnerability. Finally, it proposes that trust is sustained by an affective imagination that enables inhabiting contingency and sustaining the possibility of a common world.

KEYWORDS: trust · political judgment · affects · embodiment · uncertainty · affective grammars · affective imagination

¿Cómo es posible la confianza en política en un mundo atravesado por la incertidumbre, el conflicto, la desigualdad y la vulnerabilidad? La pregunta es especialmente relevante porque la vida política requiere confianza, pero no puede fundarse plenamente en certezas. Actuamos con otros sin conocer del todo sus intenciones, sin controlar las consecuencias de nuestras acciones y sin disponer de fundamentos últimos que garanticen el éxito de la vida compartida.

El propósito central de este artículo es mostrar que la confianza política no puede comprenderse como el resultado de certezas racionales ni como un presupuesto previo de la acción colectiva. Mi tesis es que la confianza constituye una práctica política encarnada que emerge en contextos de pluralidad, contingencia e incertidumbre, y que se sostiene en una compleja articulación entre afectos, conceptos, imaginación y experiencias compartidas. Desde esta

perspectiva, la pregunta por la confianza es inseparable de la pregunta por las condiciones afectivas que hacen posible la vida en común.

Esta reflexión se inscribe en una investigación más amplia dedicada a desarrollar una teoría del juicio capaz de contribuir a una ontología política de lo común. La hipótesis que orienta dicho proyecto sostiene que la constitución de mundos compartidos depende de nuestra capacidad de discernimiento y de la manera en que afectos, emociones e imaginación participan en la valoración de situaciones concretas y en la orientación de la acción política. En este contexto, el presente trabajo se concentra específicamente en la relación entre afectos, incertidumbre y confianza.

Parto de una tesis de inspiración arendtiana según la cual el sentido de la política reside en la creación y preservación de espacios donde las personas puedan aparecer unas ante otras mediante la acción y la palabra. La política es, en este sentido, una actividad de construcción de mundo común que se realiza en condiciones de pluralidad. Sin embargo, dicha pluralidad implica también contingencia e imprevisibilidad: nunca podemos anticipar completamente cómo actuarán los demás ni cuáles serán las consecuencias de nuestras acciones. Precisamente por ello, la confianza constituye una condición indispensable de la vida política.

La confianza ha sido abordada desde perspectivas diversas. Algunos autores la han entendido principalmente como una expectativa racional respecto del comportamiento de otros (Hardin, Coleman); otros han destacado su papel como mecanismo de reducción de la complejidad y la incertidumbre social (Luhmann); mientras que diversas corrientes de la epistemología social han subrayado su relación con la dependencia cognitiva, el testimonio y la atribución de credibilidad (Baier, Jones, Fricker, McMyler). Más recientemente, aproximaciones feministas y fenomenológicas han mostrado que la confianza se encuentra atravesada por relaciones de poder, vulnerabilidad, reconocimiento y exclusión, de modo que no puede comprenderse únicamente como una decisión racional ni como una expectativa cognitiva. Este artículo se inscribe en esta última línea de reflexión, aunque busca desplazar el foco hacia el papel constitutivo de los afectos, los cuerpos y el juicio en la formación de la confianza política.

A pesar de la diversidad de enfoques mencionados, puede advertirse un punto ciego común: incluso cuando la confianza es pensada en términos de relaciones sociales, sistemas de complejidad o actitudes normativas, sigue predominando una tendencia a concebirla como una disposición que puede ser

explicada ya sea por estructuras racionales, mecanismos funcionales o marcos cognitivos de reconocimiento. Frente a ello, sostengo que estas aproximaciones no agotan el fenómeno de la confianza en su dimensión propiamente política, en la medida en que dejan en la penumbra el modo en que ésta se constituye efectivamente en la vida común. Mi hipótesis es que la confianza política no es ni un presupuesto racional de la acción ni un mero efecto de sistemas sociales, sino una práctica encarnada y situada que emerge en condiciones de incertidumbre y pluralidad, y que se sostiene en la articulación entre afectos, imaginación, cuerpos y formas compartidas de juicio. Es precisamente en esta intersección entre afectividad y discernimiento donde la confianza adquiere su densidad política, permitiendo no la eliminación de la incertidumbre, sino su habitabilidad en el espacio de lo común.

Así, sostendré que esta confianza no puede explicarse exclusivamente en términos epistémicos. Aunque las razones y las creencias desempeñan un papel importante, la confianza se teje también a través de afectos, disposiciones corporales, imaginarios compartidos y experiencias sedimentadas de reconocimiento o exclusión. Dos intuiciones orientan mi argumentación: primero, que la confianza no depende únicamente de razones o certidumbres, sino también de afectos, conceptos e imaginarios compartidos; segundo, que la confianza no es una disposición puramente subjetiva, sino una práctica encarnada que se configura en relaciones sociales atravesadas por asimetrías de poder.

Para desarrollar esta tesis, en un primer momento examinaré la relación constitutiva entre conceptos y emociones, mostrando que los afectos son la fuerza de los conceptos y que los conceptos constituyen, a su vez, la forma de las emociones. Posteriormente situaré la cuestión de la confianza en el marco de una concepción de la política entendida como construcción de mundo común, enfatizando el papel de la pluralidad y la contingencia de la acción. Finalmente, defenderé que la confianza política surge precisamente en condiciones de incertidumbre y que depende de gramáticas afectivas de lo común que distribuyen de manera desigual la credibilidad, la vulnerabilidad y la posibilidad misma de confiar.

1. Emociones, conceptos y juicio político

Mi acercamiento a las emociones y los afectos está lejos de asociarles a la idea de fuerzas irracionales o impulsos contrarios a la razón; no acepto la idea de algunas teorías de los afectos que enfatizan únicamente el papel de los

cuerpos, haciendo de las emociones disposiciones afectivas no-conceptuales¹; sin embargo, tampoco asumo acríticamente una concepción que, recuperando ciertas intuiciones racionalistas, define las emociones como un cierto tipo de juicio -juicios de valor- reconociendo sus componentes cognitivos². No defenderé aquí una concepción de las emociones totalmente ajena a los conceptos; los afectos y las emociones son, en algún sentido, conceptuales, pero no son meramente juicios de valor. Mi tesis es que los conceptos son la forma de los afectos, y los afectos son la fuerza de los conceptos. Vemos esta tesis con cuidado:

Cuando afirmo que los afectos son la fuerza de los conceptos³, estoy señalando dos elementos fundamentales: su condición relacional y su carácter movilizador. Las emociones son relaciones que establecemos unas y unos con otros y otras, que, como dijera Sara Ahmed, involucran reacciones o relaciones de “acercamiento” o “alejamiento” con respecto a objetos (Ahmed 2015). En sentido estricto, las emociones no son únicamente estados psicológicos, sino prácticas culturales y sociales que involucran conceptos. Estas prácticas nos mueven. Es más: “Lo que nos mueve, lo que nos hace sentir, es también lo que nos mantiene en nuestro sitio, o nos da lugar para habitar. La circulación de objetos de la emoción involucra la transformación de los otros en objetos de sentimiento” (Ahmed 2015, p. 36). De manera que, desde la posición que

¹ Un blanco privilegiado de esta discusión lo constituyen ciertas vertientes del llamado “giro afectivo” —particularmente la línea deleuziana— que, al concebir el afecto como intensidad prepersonal, capacidad del cuerpo de afectar y ser afectado, han contribuido decisivamente a desplazar el análisis de las emociones fuera del marco representacional y psicologista. Este gesto resulta filosóficamente fecundo en la medida en que permite pensar los afectos como fuerzas relacionales, no reducibles a estados interiores ni a meros contenidos de conciencia. Sin embargo, cuando esta perspectiva enfatiza exclusivamente el carácter no representacional y no conceptual del afecto, corre el riesgo de producir una escisión problemática entre afectividad y significado. En efecto, al privilegiar la dimensión intensiva del cuerpo, estas aproximaciones encuentran dificultades para dar cuenta del modo en que los afectos participan en la articulación de juicios, en la producción de sentido y en la configuración de horizontes compartidos de validez. Dicho de otro modo, si bien logran explicar qué nos mueve, dicen menos acerca de cómo ese movimiento se inscribe en prácticas de interpretación, evaluación y justificación propias de la vida política. Frente a este límite, resulta necesario sostener una concepción no dualista en la que los afectos no sean pensados ni como meras intensidades preconceptuales ni como simples juicios de valor, sino como fuerzas que se expresan y adquieren forma en los conceptos, haciendo posible —y no obstaculizando— el ejercicio del juicio político. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, 2004)

² Nussbaum (2008) señala: “las emociones son evaluaciones o juicios de valor, los cuales atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control [...] una gran importancia para el florecimiento” (p. 24).

³ Comparto esta idea con Cruz, F., (2022), “Formas y fuerzas: un acercamiento sobre el juicio reflexionante y el problema del afecto”, *Pensamiento al margen. Revista digital de ideas políticas*, no. 16, pp. 166-182.

estoy presentando voy a recuperar el valor y la importancia de las emociones en política, en tanto, son los afectos y las emociones las que nos mueven. Es por ello que “[a]ntes que interesarnos, por ejemplo, por la justicia, y de reclamar lo justo, lo que nos dirige a ella es la emoción de sentir en cuerpo propio o ajeno la injusticia. Eso es lo que nos mueve” (Bilbeny 2021, p. 118). En política, no nos mueven las representaciones abstractas sino los conceptos a los que hemos cargado de afectividad. Y cuando digo hemos cargado, me refiero a todos y todas como comunidad.

Es interesante que el acceso a dichos conceptos, los conceptos políticos, está determinado por la imaginación. Pero no por una imaginación reproductiva sino por la imaginación productiva y creadora, que a su vez está movida por los afectos. Los conceptos políticos son representaciones colectivas — pensemos: “ley”, “bienestar”, “pacto”, “democracia” y un largo etcétera— que cabe considerar como metáforas, de manera que el juicio sobre cada particular situación política depende del uso de estas metáforas según el imaginario político común de la comunidad política, o podríamos decir, atendiendo al *sensus communis* (Bilbeny 2021, p. 118). Desde este planteamiento, me enfrente directamente a la teoría intelectualista del juicio según la cual el conocimiento proposicional debe servir como norma de las acciones. Desde la teoría de los afectos que estoy recuperando no se pueden pensar las acciones como producto de procesos mentales expresados de forma proposicional; procesos que serían independientes de los cuerpos, los cuales muestran disposiciones afectivas no-conceptuales. Pero tampoco se pueden pensar las emociones y los afectos como disposiciones mentales o corporales ajenas a los conceptos. Son estos, los conceptos, los que permiten dar forma, expresar los afectos. Los conceptos políticos son, en gran parte, expresión de los afectos, no sólo de nuestros afectos particulares sino de aquellos que sostienen nuestro imaginario político. Las emociones políticas son relaciones que establecemos con nuestro mundo compartido, y éste, viene determinado por nuestro imaginario político. Es en este sentido en el que afirmo que los conceptos son la forma de los afectos. Así pues, los juicios políticos en los que usamos estos conceptos no son puramente racionales, sino afectivamente constituidos.⁴ Los

⁴ Cf., Muñoz, M. T. (2024), “Juicios políticos apasionados y democracia de los afectos. Reflexiones desde la teoría del juicio y el giro afectivo”, *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, no. 70, 1418, disponible en: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1418> y también, Muñoz, M. T. (2024), “Weaving Arendtian Thought from Mexico. A proposal with Arendtian roots in the light of Sara Ahmed’s feminism”, *Totalitarismus und Demokratie*, vol. 21, pp. 247–269, disponible en: <https://doi.org/10.13109/tode.2024.21.2.247>

afectos no distorsionan el juicio político; constituyen una de sus condiciones de posibilidad.

La relación entre juicio y confianza no puede comprenderse mediante un esquema de causalidad lineal, como si una facultad precediera cronológicamente a la otra. Ambos procesos pertenecen a una misma dinámica de constitución de la experiencia política. Si bien toda práctica de juicio supone una apertura afectiva mínima hacia la pluralidad —una confianza prerreflexiva⁵ en la posibilidad de compartir un mundo con otros—, dicha confianza sólo adquiere una forma propiamente política mediante el ejercicio del juicio, la deliberación y la acción compartida. En este sentido, juicio y confianza no mantienen una relación de exterioridad ni de simple antecendencia, sino de constitución recíproca: la confianza sostiene el ejercicio del juicio y el juicio reconfigura continuamente las formas que adopta la confianza en la vida pública.

No sostengo una relación causal lineal entre juicio y confianza, como si uno pudiera derivarse simplemente del otro o precederlo de manera cronológica. Mi propuesta parte, por el contrario, de entender ambos como facultades y disposiciones que se constituyen recíprocamente en el ejercicio mismo de la vida política. El juicio requiere una disposición inicial de apertura hacia la pluralidad: supone reconocer a los otros como interlocutores posibles, admitir que sus perspectivas pueden ampliar la propia comprensión del mundo y exponerse a la eventual transformación de nuestras convicciones. Esa apertura constituye ya una forma elemental de confianza, no entendida como certeza acerca de las intenciones ajenas, sino como la disposición a permanecer en relación con los otros aun cuando el resultado de esa interacción no pueda anticiparse plenamente. Al mismo tiempo, esa confianza sólo puede consolidarse mediante el ejercicio del juicio. Confiar políticamente no consiste en una adhesión ciega ni en una expectativa garantizada respecto del comportamiento de los demás; implica evaluar continuamente las condiciones de la acción compartida, interpretar situaciones cambiantes y revisar nuestras expectativas a la luz de la experiencia común. En este sentido, el juicio hace posible una confianza reflexiva, mientras que la confianza sostiene la disposición afectiva necesaria para seguir juzgando junto con otros. Ninguno precede definitivamente al otro: ambos emergen y se transforman dentro de prácticas compartidas de deliberación, acción y construcción del mundo común.

⁵ Se desarrollará esta noción en el apartado 5 de este texto.

Desde esta perspectiva, la confianza no constituye simplemente una condición externa del juicio ni un resultado posterior de su ejercicio, sino una de sus dimensiones constitutivas. Juzgar políticamente implica siempre presuponer que existe un mundo compartido al que las distintas perspectivas remiten y que la aparición de los otros posee relevancia para la propia comprensión de ese mundo. El *sensus communis* del que habla Arendt no sólo hace posible la comunicabilidad de nuestros juicios, sino que expresa una confianza pre-reflexiva en la existencia de un espacio común donde nuestras diferencias pueden comparecer sin quedar reducidas a mera confrontación. A su vez, cada ejercicio del juicio reafirma, modifica o debilita esa confianza, pues la experiencia de juzgar con otros reconfigura continuamente las expectativas afectivas que sostienen nuestra disposición a seguir apareciendo en común.

2. Política, contingencia e incertidumbre

Si aceptan las tesis que acabo de formular, el siguiente paso en mi argumentación debe ser revisar la concepción imperante de la política con la intención de reformularla de modo que pueda dar cuenta de cómo operan las emociones y los afectos, por un lado, y la capacidad de juicio, por otro, en la constitución de lo político. No es posible seguir sosteniendo una concepción de la racionalidad política que excluya o subordine sistemáticamente el papel de los afectos y las emociones en la deliberación y la acción colectiva. Ciertamente, una parte relevante de la teoría política contemporánea ha cuestionado ya la oposición rígida entre razón y emoción, mostrando que los afectos no son meros obstáculos para el juicio, sino dimensiones constitutivas de la vida normativa y deliberativa. En esta línea se sitúan, entre otras, las propuestas de Martha Nussbaum, así como los trabajos de Cheryl Hall y Sharon Krause, quienes han mostrado que las emociones forman parte de la estructuración de los juicios políticos y de los procesos democráticos de deliberación. Sin embargo, incluso en estas aproximaciones, persiste en ocasiones una tendencia a pensar los afectos principalmente en relación con su función en la deliberación racional o su integración en marcos normativos ya establecidos. El desplazamiento que aquí propongo no consiste en negar estas contribuciones, sino en radicalizar sus intuiciones: comprender los afectos no solo como componentes de la deliberación, sino como dimensiones constitutivas de las prácticas encarnadas de juicio a través de las cuales se produce la confianza política en condiciones de incertidumbre. No se trata únicamente de volver la mirada a las emociones y su articulación con los conceptos o con la razón. Sino de resignificar,

como ha hecho Sara Ahmed, la noción de acción colectiva buscando señalar que las emociones y los afectos no son estados subjetivos o afecciones de un cuerpo. Las emociones son sociales. De manera que “[l]os afectos son aquello que une, lo que sostiene o preserva la conexión entre ideas, valores y objetos” (Ahmed 2015, p. 29). Y al mismo tiempo tener en cuenta la advertencia de Linda Zerilli en “The Turn to Affect and the Problem of Judgment”, (Zerilli 2015 pp. 261–286) quien señala algo importante al respecto: el giro afectivo es valioso porque cuestiona el racionalismo excesivo, pero puede volverse problemático si concibe los afectos como fuerzas pre-reflexivas, desplaza el juicio, debilita la responsabilidad política. Si los afectos “nos hacen actuar” sin mediación, ¿quién responde por lo que hace? Este es el punto de fricción que necesitamos mantener abierto.

Volvamos un momento a mi supuesto de inicio, a saber: la acción política y el discurso son fundamentales para la constitución del espacio común, en el cual los agentes, en su actuar juntos, revelan lo que son y lo que desean que sea el mundo. El resultado de la acción política así entendida es una comunidad, un mundo compartido, imperfecto, cambiante y en permanente conflicto. De manera que dicha comunidad o mundo compartido está sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma. Sin embargo, el momento de incertidumbre, de contingencia no debe entenderse como un defecto a solventar sino todo lo contrario. Nótese que la incertidumbre propia de la acción política, la contingencia de la acción es precisamente lo que posibilita la libertad política⁶. Desde esta perspectiva, el mundo en común fruto de esta forma de entender la política es el espacio en el que nos movemos unas con otras y con otros y nos comportamos recíprocamente. El mundo compartido no es sólo el conjunto de cosas creadas o fabricadas sino también, y muy especialmente las instituciones, las narraciones y los significados compartidos. El mundo en común llega a ser cada vez que los seres humanos estamos juntos a través del discurso y en la acción. Desde esta mirada, es posible entender la política como práctica de edificación-de-mundo («world-building»). Dicha práctica consiste en la articulación pública de los asuntos de interés común (Zerilli 2008). De este modo, más que alguna ca-

⁶ Por ello, la acción política no debe verse opacada por las dinámicas de la razón estratégica que deforman el sentido del poder político y lo convierten en administración y gestión a través del uso de la razón estratégica. En el contexto de la política auténtica de la que hablaba en la introducción, la naturaleza del poder es, completamente distinta, e incluso opuesta, a la idea de dominación. Considero con Arendt que el poder político es la capacidad de actuar concertadamente a través de la acción, la deliberación y el juicio crítico.

racterística que sea común a todos, el mundo en común es un espacio *entre* («inter-est»), que une a quienes participan en su edificación (Birulés 2013, pp. 407-420). En este mundo común es imprescindible establecer relaciones con otras personas desde lo que Arendt denomina la condición ontológica de la pluralidad humana (Arendt 1998), y esto supone asumir la igualdad y la diferencia de los agentes en dicho espacio común.

En su libro *¿Qué es la política?*, Hannah Arendt señala que “La política trata del hecho de la pluralidad de los hombres [...], del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (Arendt 2018, p. 45). De manera que pluralidad y diversidad son dos condiciones *sine qua non* de la política como forma de organización del ser humano y la vida. En este sentido, la pluralidad se refiere a la condición humana de habitar en el mundo con los otros y las otras donde nadie es igual a otro a pesar de que todos somos lo mismo: seres humanos. Es cierto que “[m]ientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición- no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política” (Arendt 1998, p. 22).

Esta idea arendtiana de pluralidad aparece aquí en tanto condición de la singularidad humana pero también como horizonte, esto es, en su carácter activo, una condición que siempre debemos cultivar y preservar. La pluralidad no solo debe poder aparecer en el mundo común, sino que hemos de entender que es, en cierto sentido, su condición de su posibilidad. Nuestra singularidad como individuos, como agentes, no es un dato privado, en algún sentido, oculto; todo lo contrario, requiere de la visibilidad y el reconocimiento que sólo puede darse en el mundo compartido. En efecto, la noción de pluralidad que me interesa recuperar en vínculo con la noción de mundo en común, no es un dato ni un hecho natural; es el resultado del esfuerzo comprometido de todos y todas por aparecer en el mundo común de manera singular. “[L]a pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un ‘quién’ con una historia detrás, no como un ‘qué’ ” (Sánchez 2005, p. 113). Por tanto, el mundo-en-común es un ámbito permeado de diversidad, es más, constituido desde la pluralidad. Y, la pluralidad desde la cual se ejerce la acción política libre supone contingencia e incertidumbre.

Vista así, la política entendida como edificación de mundo se constituye desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana. “La

política [auténtica] implica una articulación de intereses que no está guiada por cuestiones utilitarias; no es un medio para un fin” (Birulés 2013, p. 412); no obedece a la lógica instrumental; no es el ámbito de lo calculable sino de la acción que es constitutivamente impredecible.⁷ Si, tal como he señalado, la auténtica política consiste en la constitución de un espacio común para el ejercicio de la libertad, y ese ejercicio se lleva a cabo desde la pluralidad que supone diferencia y conflicto, entonces en lugar de pensar la contingencia y la incertidumbre como un problema para la política, hemos de verlas como su condición de posibilidad. La política no es mera administración racional de intereses. Hemos de recuperar la idea arendtiana de que el sentido de la política es la constitución de espacios de aparición donde las personas puedan actuar y hablar libremente. De manera que la pluralidad es condición ontológica de la política, y el mundo común es un entramado de relaciones, instituciones, narraciones y significados compartidos. Así, la política está atravesada por contingencia, incertidumbre e imprevisibilidad. Y estos rasgos no son un defecto, sino la condición misma de la libertad política.

Una lectora o lector avezado podría plantear que si la política se despliega en un mundo marcado por la pluralidad y la incertidumbre, entonces cómo resulta posible actuar juntos. Dicho de otro modo: ¿cómo sostener relaciones de confianza allí donde no existen garantías últimas?

3. Confianza como práctica política para la edificación de mundo

Desde este marco, es decir, teniendo como trasfondo una concepción de la política como edificación de mundo y de las emociones no como disposiciones individuales, ni como afecciones ajenas a los conceptos, sino como acciones sociales y relacionales; y también desde una visión de los conceptos como formas que adquieren fuerza gracias a las emociones, voy a revisar la noción de confianza. Y quiero acentuar ahora lo que he defendido líneas atrás: las emociones no deben ser consideradas únicamente como estados psicológicos, sino también como prácticas sociales y culturales. Mi afán es huir de las dicotomías tradicionales razón *versus* emoción; mente frente a cuerpo. Busco entonces, trascender —sin reproducir— este dualismo perverso en el estudio

⁷ Esta política auténtica que busca instituirse no requiere un fundamento externo a la propia acción compartida y comprometida con la comunidad. Cfr. Di Pego, A. (2015) “Hacia una política posfuncional: revolución, fundación y poder en el pensamiento de Hannah Arendt” en M. Estrada y M. T. Muñoz (comp.), (2015), *Violencia y Revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, pp. 115-140.

de las emociones y mostrar que no son una amenaza para la confianza que se requiere en la edificación del mundo en común.

La tradición política moderna pensó la confianza en clave contractual. En Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, la confianza aparece como un supuesto racional que hace posible el orden político. Pero hay un problema: ese modelo supone sujetos abstractos, autónomos e iguales, y deja fuera los cuerpos, las desigualdades y las condiciones reales de la vida.

Los feminismos desplazan esta mirada. La confianza ya no es un acuerdo entre individuos, sino algo que ocurre en lo relacional, en lo vulnerable y en lo afectivo. La confianza no se decreta. No se garantiza. Se teje.

En este sentido, y en diálogo con Hannah Arendt, la política no surge de sujetos aislados, sino del estar-con-otros. Esta afirmación implica un desplazamiento decisivo respecto de la tradición moderna: la política no tiene su origen en la voluntad de individuos previamente constituidos que luego deciden asociarse, sino que emerge en *el entre* de las relaciones, en el espacio que se abre cuando actuamos y hablamos en presencia de otros. La confianza no precede al mundo común, sino que emerge en la práctica de aparecer juntos.

Para Arendt, no hay un “yo” plenamente formado que luego entra en la política; por el contrario, es en la acción y en la palabra, en ese aparecer ante otros, donde los sujetos se revelan como un “quién”. La identidad política no precede a la relación, sino que se constituye en ella. De ahí que la pluralidad no sea simplemente un dato, sino la condición misma de posibilidad de lo político: solo hay política allí donde hay una multiplicidad de perspectivas que se encuentran, se confrontan y se exponen mutuamente.

Desde esta perspectiva, el mundo común no es un escenario previamente dado en el que los individuos interactúan, sino algo que se construye y sostiene en la práctica misma de ese aparecer conjunto. El mundo en común es, ante todo, un espacio de relaciones: un entramado de acciones, palabras, significados y afectos que se van sedimentando en el tiempo. De manera que estamos ante una nueva manera de concebir la política, en este nuevo modo de llevar a cabo la acción conjunta, es de suma relevancia el papel de los afectos, las emociones y las pasiones. El resurgir del papel de las emociones y los afectos en política y la condición social de las emociones permiten vislumbrar otro rasgo importante: una mirada a la comunidad política no como si fuera una entidad abstracta configurada a partir del establecimiento de fronteras geográ-

ficas, sino un tejido de relaciones humanas que van más allá de la comunidad cercana.⁸

Es en este punto donde la cuestión de la confianza adquiere un giro fundamental. Si la política no parte de sujetos aislados ni de un mundo ya constituido, entonces la confianza tampoco puede entenderse como un requisito previo, como una condición que deba estar garantizada de antemano para que la acción política sea posible. No confiamos primero para luego actuar juntos; más bien, la confianza emerge —de manera siempre frágil y contingente— en el propio ejercicio de actuar y hablar en común. Confiar, en este sentido, no es apoyarse en una certeza previa, sino sostener la exposición que implica aparecer ante otros sin garantías. Es en la repetición de esas prácticas —en el hecho de encontrarnos, de escucharnos, de responder, de sostener la palabra y la acción en un espacio compartido— donde se va generando un tejido de confianza. Un tejido que nunca es definitivo, que puede romperse, pero que constituye, sin embargo, la condición vivida de posibilidad de lo común.

Volvamos de nuevo a nuestra inquietud más general expresada previamente: ¿cómo podremos hacer juicios sobre los asuntos que nos atañen a todos y todas desde un punto de partida tan inestable, contingente e incierto? ¿Cómo podremos confiar en la validez de nuestros juicios y la pertinencia de nuestras decisiones en torno a las acciones políticas?

Para responder, voy a recuperar la teoría del juicio en la que estoy trabajando y que fue aludida en la introducción. Juzgar es tanto un proceso de atribución de significado como un proceso evaluativo o valorativo. La capacidad de juzgar lo público tiene una constitución *fronética* que coloca los asuntos del juicio dentro de lo que Albena Azmanova (2012) ha denominado una matriz de relevancia; los objetos o asuntos del juicio se posicionan en las coordenadas de dicha matriz, en función de su relevancia y su importancia. Esta matriz de relevancia está compuesta de dos ejes: Atribución de importancia (*significance*) y la atribución de significado (*meaning*). En eso radica la constitución *fronética* de la capacidad de juzgar lo público o la también denominada razón pública: en que el lugar que ocupan los objetos o asuntos de juicio emerge de las prácticas sociales, es decir, no se dan en un plano abstracto, trascendental. ¿Cómo atribuimos significado a un asunto? Prestando atención al universo

⁸ Estoy pensando en apuestas como la de Laval y Dardot en su libro *Común*, donde defienden la posibilidad de instituir una federación de los comunes donde pudiera florecer una ciudadanía política transnacional. Vid. Laval, C., Dardot, P., (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, pp. 623-648.

conceptual en torno al cual se articula. ¿Cómo atribuimos importancia a un asunto? Lo hacemos a partir de las emociones que suscita. Recordemos lo que señalé al principio, las emociones y los afectos son relaciones que mueven. En efecto, lo que nos moviliza políticamente son los afectos que se expresan, que adquieren su forma en los conceptos.

Aunque podamos estar de acuerdo en que los conflictos, las emociones y los afectos tienen un factor polarizante que opera en detrimento de la deliberación pública, es imprescindible reconocer que también generan compromisos sociales y esto no debe perderse de vista. Purgar de la deliberación el conflicto, las emociones y los afectos es despojarla de su factor motivacional⁹.

La posibilidad de edificar un mundo en común depende de que aceptemos que esta edificación debe ser hecha no *a pesar de* los conflictos, de las emociones y los afectos sino *a través de* ellos. Es preciso entonces, convocar a las emociones expresadas en los conceptos para articular las fuerzas que nos permitirán *hacer* sentido *en* común. Debemos ir más allá de las cuestiones de procedimiento y considerar las disposiciones deseables en la ciudadanía que participa de la constitución del mundo en común. Es en este sentido en el que podemos afirmar que requerimos de los afectos para asumir la responsabilidad por los otros y otras, a partir de la confianza, como una disposición a la vida compartida.

La confianza es una disposición pero ¿de dónde surge? Requerimos de certezas para confiar, aunque, no hay que olvidar, que la confianza tiene también un componente afectivo. Como bien señala Carlos Pereda (2009), confiar es más que creer con meras razones. Confiar tiene que ver no sólo con creencias, también con expectativas y deseos (p. 14). Es en este contexto conceptual donde tiene sentido apelar a lo que Pereda denomina una confianza general pre-reflexiva que funciona como un cemento que une a las comunidades, a los grupos, a los amigos, a los matrimonios e incluso a los equipos de investigación. Se trata de una actitud que podría considerarse pre-reflexiva porque no depende de una reflexión explícita. Es una “actitud prerreflexiva de confiar en general, pasiva y espontáneamente”. Recuperando esta idea de la confianza

⁹ Llegados a este punto, objetarán ustedes que desde este planteamiento es difícil garantizar que las normas convenidas mediante la comunicación estén libres de sesgos subjetivos, que sólo ciertos tipos de deliberaciones son susceptibles de generar validez. Me dirán que la validez de un juicio político se obtiene si, de hecho, tal afirmación coincide con aquella que sería acordada por un grupo de agentes deliberantes, en circunstancias de libertad, durante un periodo ilimitado de tiempo. Mi respuesta a esta objeción sería una pregunta: ¿Cómo se adapta este modelo deliberativo a las diferencias y los desacuerdos inherentes a toda sociedad plural? ¿cómo recoge el modelo deliberativo las emociones, los afectos, el sentimiento de sufrir una injusticia? ¿Cómo lidia el modelo deliberativo con los conflictos?

general, quiero ahora establecer un vínculo con la noción de sentido común¹⁰. El sentido común hace explícita la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. Más aún, para Arendt es precisamente esta inquietud de formar lazos en común lo que define al *mundo* [Welt], pues no hay mundo en solitario; sólo hay mundo cuando hay pluralidad de participantes que *comunican* sus juicios.

Y nuevamente insisto, la confianza no funda la política desde fuera; se produce dentro de ella, en la repetición frágil de prácticas de aparición, escucha, cuidado y reconocimiento. Esta tesis podría entenderse como una aparente tensión entre afirmar que la confianza constituye una condición de posibilidad de la acción política y sostener, al mismo tiempo, que emerge en el ejercicio mismo de esa acción se disuelve si distinguimos distintos niveles fenomenológicos de la confianza. No toda confianza posee el mismo estatuto ni cumple la misma función en la experiencia política. Conviene distinguir, al menos, entre una confianza de fondo o prerreflexiva, una confianza política situada y las formas históricamente institucionalizadas que ambas pueden adoptar.

3.1. La confianza de fondo

La primera corresponde a una confianza de fondo (background trust) que no se dirige a personas determinadas ni descansa sobre expectativas concretas acerca de su comportamiento. Se trata de una orientación afectiva elemental hacia el mundo compartido, una disposición prerreflexiva que hace posible la experiencia misma de aparecer junto a otros. En términos fenomenológicos, esta confianza no constituye todavía una decisión consciente ni un juicio explícito; expresa, más bien, el horizonte tácito desde el cual el mundo se presenta como un espacio relativamente habitable y compartible. Gracias a ella resulta posible atribuir sentido a las acciones ajenas, reconocer la estabilidad mínima de nuestras prácticas y asumir que la comunicación con otros posee alguna posibilidad de éxito.

¹⁰ Ferrara (2008) discute la noción de *sensus communis* y establece tres posibles estrategias para responder a la pregunta: ¿qué compartimos exactamente cuándo afirmamos compartir un *sensus communis*? De acuerdo con su interpretación, la primera estrategia es la hermenéutico-fenomenológica (Gadamer-Husserl) que tiene el problema de sustantivizar en exceso: esta perspectiva convierte al *sensus communis* en un cuerpo de conocimiento compartido; la segunda estrategia, la kantiana y arendtiana, naturaliza en exceso: hace del *sensus communis* una facultad natural de ser humano; la tercera es la propuesta por Ferrara, y la denomina de la autorrealización: el *sensus communis* es la capacidad universal de sentir la evolución de la vida humana y lo que favorece tal evolución. No puedo extenderme aquí en este punto, pero considero que Ferrara ontologiza el *sensus communis*. (pp. 45-59). Vid., Ferrara, A., (2008) *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Gedisa, Barcelona.

Desde una lectura arendtiana, esta confianza de fondo encuentra su correlato en el *sensus communis*. No se trata simplemente de una facultad cognitiva que permita intercambiar puntos de vista, sino de una disposición afectiva que sostiene la posibilidad misma del juicio político. Antes de juzgar ya nos encontramos insertos en un mundo común cuya inteligibilidad compartimos de manera pre-reflexiva. En este sentido, la confianza no antecede cronológicamente al juicio, sino que constituye una de las condiciones afectivas que hacen posible su ejercicio.

3.2. La confianza política situada

Distinta es la confianza política situada. Esta ya no designa una orientación general hacia el mundo, sino una práctica reflexiva que se configura en contextos históricos concretos, atravesados por relaciones de poder, desigualdades y experiencias de vulnerabilidad. No consiste en asumir ingenuamente la buena voluntad de los otros, sino en decidir sostener prácticas compartidas aun cuando no existan garantías suficientes respecto de sus resultados. Es precisamente esta confianza la que puede fortalecerse, debilitarse o transformarse mediante el ejercicio del juicio, la deliberación y la acción colectiva.

La tesis que defiende se refiere principalmente a este segundo nivel. La confianza política no constituye un presupuesto plenamente formado que anteceda a la acción colectiva; emerge, se fortalece y se redefine en el curso mismo de las prácticas mediante las cuales los sujetos construyen un mundo común. Cada experiencia de acción compartida modifica las expectativas, los afectos y las disposiciones que hacen posible confiar nuevamente. Por ello, la confianza política posee un carácter eminentemente procesual y nunca puede entenderse como un estado estable o definitivamente adquirido.

3.3. La confianza institucionalizada

Finalmente, estas formas de confianza sedimentan históricamente en lo que he denominado gramáticas afectivas. Las instituciones, las normas, las prácticas sociales y los imaginarios colectivos cristalizan determinadas maneras de confiar y desconfiar, distribuyendo diferencialmente la credibilidad, el reconocimiento y la vulnerabilidad. Estas gramáticas no producen desde cero la confianza de fondo, pero sí configuran las modalidades concretas que adopta la confianza política en cada sociedad.

Desde esta perspectiva, la transformación política no exige crear ex nihilo una confianza inexistente. Descansa, más bien, en la capacidad de reorientar

las formas históricas mediante las cuales esa confianza prerreflexiva se articula institucionalmente. Incluso las gramáticas más excluyentes nunca logran clausurar completamente la experiencia del mundo compartido sobre la que ellas mismas se sostienen. Precisamente porque la confianza de fondo permanece siempre como condición de la coexistencia humana, resulta posible disputar las gramáticas afectivas existentes e instituir otras formas de relación política.¹¹

Los teóricos clásicos —Russell Hardin, Annette Baier, Karen Jones o Paul Faulkner— discuten principalmente la confianza interpersonal o institucional. En este artículo llevo a cabo una profundización hacia un estrato más básico, cercano a la fenomenología y a Arendt: una confianza ontológico-política que hace posible la aparición de un mundo común antes de cualquier decisión explícita de confiar en alguien. De manera que la confianza de fondo no es el producto de la acción política. Es la condición existencial de toda experiencia compartida. Por otro lado, la confianza política situada sí es el producto de la acción y del juicio, porque se construye, se fortalece o se erosiona en prácticas concretas. Y finalmente, las gramáticas afectivas sedimentan históricamente esas formas de confianza, pero también pueden ser transformadas por nuevas prácticas.

Imaginamos a partir de lo que sentimos, de nuestras experiencias de exposición, de nuestras memorias corporales y de los afectos que orientan nuestra relación con el mundo (Muñoz 2026). Por ello, la imaginación que hace posible la confianza no es simplemente la capacidad de representar al otro, sino la de anticipar afectivamente una relación en la que ese otro no aparecerá como amenaza absoluta, sino como alguien con quien es posible sostener un vínculo.

Esto implica que la confianza no puede pensarse como una disposición universal abstracta, sino como una práctica situada. Hay cuerpos para los cuales confiar forma parte de un horizonte relativamente estabilizado de expectativas; pero hay otros para los cuales confiar implica un riesgo intensificado, porque su palabra es sistemáticamente puesta en duda, su experiencia deslegitimada o su integridad constantemente amenazada.

Así entendida, la confianza no funda la política, sino que es uno de sus efectos más precarios y, al mismo tiempo, más necesarios: algo que solo puede

¹¹ Agradezco a una de las personas que arbitró este artículo su cuestionamiento al respecto. Me ha dado la oportunidad de desarrollar estas distinciones con mayor precisión.

surgir allí donde los cuerpos se reúnen, se exponen y persisten en la tarea siempre inacabada de construir un mundo compartido.

4. Cuerpos, vulnerabilidad y exposición

Si esto es así, tenemos que preguntar no de donde surge la confianza sino qué la hace posible. Pregunta ésta que no puede formularse en abstracto. Debe responder a la inquietud que la recorre desde el inicio: ¿qué significa confiar cuando los cuerpos no están igualmente protegidos, cuando la vulnerabilidad se distribuye de manera desigual y cuando el mundo común está atravesado por relaciones de poder?

Si, como he sugerido, la confianza no precede al mundo común, sino que emerge en la práctica de aparecer juntos, entonces es necesario precisar con mayor cuidado qué implica ese aparecer y en qué condiciones se sostiene.

En Hannah Arendt, aparecer significa hacerse visible ante otros a través de la acción y la palabra, inscribirse en un espacio compartido donde cada quien puede ser reconocido como un “quién”. Sin embargo, este aparecer no es un acto puramente discursivo ni puede entenderse al margen de las condiciones materiales y corporales que lo hacen posible.

Aparecer es siempre aparecer con un cuerpo. Y no cualquier cuerpo, sino un cuerpo situado, vulnerable, expuesto diferencialmente a relaciones de poder, reconocimiento y violencia. Esto introduce un desplazamiento fundamental: si el mundo común se constituye en *el entre* de la acción, entonces ese “entre” no es un espacio neutro, sino un campo atravesado por afectos, por exposiciones desiguales y por formas diferenciadas de habitar lo común.

Es en este punto donde el problema de la confianza adquiere una nueva densidad. Pues si aparecer implica exponerse, entonces confiar no puede pensarse únicamente como una disposición del juicio o como un trasfondo del *sensus communis*, sino como algo que se juega en la experiencia vivida de los cuerpos en relación. Dicho de otro modo: la confianza no se sostiene solamente en el hecho de que aparecemos juntos, sino en que, al hacerlo, nos afectamos mutuamente.

Este giro permite reformular la cuestión en términos más precisos: no se trata solo de cómo es posible la confianza en un mundo común, sino de cómo se construye, se erosiona o se vuelve imposible en contextos donde los cuerpos no son igualmente reconocidos, ni igualmente protegidos, ni igualmente dignos de ser creídos (Butler, 2017).

Desde esta perspectiva, los afectos dejan de ser un elemento secundario o complementario de la vida política para convertirse en una de sus condiciones fundamentales. En diálogo con Sara Ahmed (2015), podemos pensar los afectos como aquello que orienta a los cuerpos en el espacio social, generando formas de acercamiento y alejamiento, de confianza y desconfianza. Y con Judith Butler (2006), podemos comprender que la vulnerabilidad corporal no es simplemente un dato negativo, sino la condición misma de posibilidad de la relación, y por tanto, también de la confianza.

Así, el aparecer juntos del que hablaba Arendt puede ser reinterpretado como un proceso en el que los cuerpos no solo se muestran, sino que se sostienen, se exponen y se afectan mutuamente, dando lugar —de manera siempre contingente— a formas de confianza encarnada.

Los juicios políticos no son puramente racionales; están afectivamente constituidos. Y esto implica algo decisivo: confiar no es solo decidir, es una disposición encarnada.

En esta línea, Sara Ahmed sostiene que los afectos no están “dentro” de nosotros. Circulan, se adhieren a los cuerpos y orientan nuestras relaciones. La confianza ocurre en esos circuitos: nos acercamos o nos alejamos no solo por razones, sino por cómo sentimos el mundo. Para entender la confianza, necesitamos ir más allá del plano formal del juicio y mirar cómo se distribuye la credibilidad en la vida social. En *La política cultural de las emociones*, Sara Ahmed hace un estudio sobre las emociones que se enfoca no en lo que son sino en lo que hacen. Su tesis es que las emociones no son estados mentales que pertenezcan a un sujeto sino efectos de distintos modos de contacto entre cuerpos. Las emociones circulan entre cuerpos y a través de ellas éstos toman forma y orientación. Las emociones configuran fronteras, proximidades y distancias.

Esta configuración depende de historias sedimentadas de contacto entre cuerpos, prácticas sociales que repiten patrones de circulación de la emoción. Así, aunque las emociones suelen ser ‘inmediatas’, involucran significados y lecturas sobre sus objetos, que a su vez se solidifican como efecto de las emociones que se experimentan con su contacto. Así nos dice:

En mi modelo de la socialidad de las emociones, planteo que estas crean el efecto mismo de las superficies y límites que nos permiten distinguir un adentro y un afuera en primer lugar. Así que las emociones no son simplemente algo que ‘yo’ o ‘nosotros’ tenemos, más bien, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el ‘yo’ y el ‘nosotros’

se ven moldeados por —incluso toman la forma de— el contacto con los otros (Ahmed 2015, p. 34).

Las emociones se acumulan históricamente: Ya que involucran lecturas y significados, las emociones dependen de historias sedimentadas y narrativas sobre los objetos emocionales. “Sugiero que el trabajo de la emoción involucra que ciertos signos ‘queden pegados’ a ciertos cuerpos: por ejemplo, cuando otros se vuelven ‘odiosos’, entonces se dirigen acciones de ‘odio’ hacia ellos” (Ahmed 2015, p. 41).

La confianza, entonces, no es un acto privado entre individuos soberanos sino un efecto de economías afectivas históricamente sedimentadas. La confianza, como otras emociones, produce vínculos y comunidades, por lo mismo, desvinculaciones y exclusión.

Por su parte, Judith Butler (2006) introduce la dimensión de la vulnerabilidad corporal. Nuestros cuerpos están expuestos, dependen de otros y pueden ser dañados. Y sin embargo, esa vulnerabilidad es también la condición de la acción. Confiar, en este sentido, es exponerse sin garantía. Judith Butler nos recuerda que la vida es constitutivamente relacional. Estamos expuestos a otros y dependemos de marcos de reconocimiento. Confiar implica aceptar esa exposición. No hay confianza sin riesgo. Pero no todas las vidas son igualmente reconocibles, no todas son igualmente llorables y no todas son reconocidas como igualmente dignas de protección.

Aquí convergen Ahmed y Butler: la vulnerabilidad es universal, pero el reconocimiento es diferencial. La confianza depende de marcos normativos que hacen inteligibles ciertas vidas y descartan otras.

Esto se vuelve particularmente visible en los movimientos feministas. No se sostienen solo en argumentos, sino en cuerpos que marchan juntos, en gestos de cuidado y en redes que hacen posible estar ahí. Ahí, la confianza no es una idea, sino una práctica viva. La confianza no puede pensarse sin atender a los cuerpos, las desigualdades y las formas diferenciales de vulnerabilidad. Confiar no significa lo mismo para todos los cuerpos. Para algunos, confiar forma parte de un horizonte relativamente estable; para otros, supone un riesgo intensificado.

De manera que el problema que debo enfrentar ahora es el siguiente: ¿es necesaria la certidumbre para confiar? ¿Es posible tomar decisiones y actuar políticamente desde la incertidumbre?

5. Imaginación afectiva y gramáticas de lo común

Aquí re-aparece una pregunta clave: ¿por qué confiar si no hay garantías?

Esta pregunta condensa una tensión constitutiva de la vida política. Si la acción se despliega en un mundo marcado por la contingencia, la pluralidad y la imprevisibilidad, entonces no contamos con fundamentos últimos que aseguren la validez de nuestros juicios ni la estabilidad de nuestras relaciones. No hay, en sentido estricto, un punto de apoyo externo que elimine el riesgo. Y, sin embargo, confiamos.

Esto obliga a precisar con mayor cuidado la comprensión de la confianza que aquí se propone.¹² En efecto, gran parte de la literatura filosófica contemporánea ha mostrado que la confianza no requiere certezas previas ni garantías absolutas, sino que se ejerce precisamente en contextos de incertidumbre y vulnerabilidad epistémica. Sin embargo, el punto decisivo no es simplemente que la confianza opere allí donde no hay certeza —tesis ampliamente aceptada en la teoría contemporánea—, sino el modo en que dicha incertidumbre es habitada y políticamente estructurada.

En este sentido, el desplazamiento que propongo no consiste en contraponer confianza y certeza como si la primera fuese una excepción a la ausencia de la segunda, sino en comprender que la confianza política no se agota en una respuesta individual a la incertidumbre, sino que constituye una práctica colectiva, encarnada y afectivamente mediada que hace posible sostener la vida en común bajo condiciones estructurales de indeterminación, desigualdad y conflicto. Lo decisivo no es, entonces, la ausencia de garantías en sí misma, sino el hecho de que las condiciones bajo las cuales confiamos están atravesadas por relaciones de poder, gramáticas afectivas y formas desiguales de reconocimiento que configuran quién puede confiar, en quién se confía y en qué condiciones la confianza se vuelve plausible.

En este sentido, la confianza no es un saber —no es conocimiento seguro sobre el otro—, sino una forma de relación que implica una apuesta. Una apuesta que no es irracional, pero que tampoco puede reducirse a cálculo. La cuestión entonces es: ¿qué hace posible esa apuesta? La respuesta que propongo es: la imaginación.

En diálogo con Hannah Arendt, podemos entender el juicio político como una capacidad que requiere “ir de visita” al punto de vista de los otros. Esta

¹² Agradezco un comentario de la persona que dictaminó este texto que me ayudó a precisar mi posición.

operación supone una forma de distanciamiento respecto de la propia posición inmediata, que permite ampliar la perspectiva y hacer posible un mundo compartido. Sin embargo, esta caracterización resulta insuficiente si no atendemos a las condiciones afectivas y corporales en las que esa imaginación se ejerce.

No imaginamos desde una posición neutral. Imaginamos desde cuerpos situados, desde experiencias de vulnerabilidad, desde afectos que orientan nuestras formas de acercamiento y de rechazo. La imaginación que hace posible la confianza no es, por tanto, una facultad puramente representacional, sino una imaginación afectiva. Imaginamos a partir de lo que sentimos, de nuestras experiencias de exposición, de nuestras memorias corporales y de los afectos que orientan nuestra relación con el mundo. Por ello, la imaginación que hace posible la confianza no es simplemente la capacidad de representar al otro, sino la de anticipar afectivamente una relación en la que ese otro no aparecerá como amenaza absoluta, sino como alguien con quien es posible sostener un vínculo.

Confiar implica imaginar que el otro no me destruirá, imaginar que el vínculo es posible, imaginar que el mundo común —aunque frágil— puede sostenerse. Esta imaginación no elimina el riesgo; lo hace habitable.

Desde esta perspectiva, la confianza no se funda en la distancia imparcial del espectador, sino en la capacidad de proyectar —desde la exposición misma— una relación posible con otros. Esto introduce un matiz crítico respecto de la lectura arendtiana del juicio: no todos los sujetos pueden retirarse de la acción para adoptar una posición de espectador, ni todos tienen el mismo acceso a ese “mundo común” desde el cual juzgar. La imaginación política no opera en un espacio homogéneo, sino en un campo atravesado por desigualdades. Por ello, la posibilidad misma de imaginar al otro como confiable está condicionada por las formas en que los cuerpos son reconocidos, protegidos o expuestos en el espacio social. De este modo, la confianza puede entenderse como una práctica que articula tres dimensiones: la exposición del cuerpo, la circulación de los afectos y la capacidad de imaginar vínculos posibles en condiciones de incertidumbre. No es, por tanto, un residuo de certeza, sino una forma de habitar la contingencia.

Este punto puede profundizarse si lo ponemos en diálogo con Sara Ahmed, quien muestra que los afectos orientan a los cuerpos en el espacio social, configurando campos de cercanía y distancia. La imaginación afectiva no opera

en el vacío: se forma en esos circuitos afectivos que nos enseñan a quién acercarnos, de quién alejarnos, en quién confiar.

Y con Judith Butler, podemos añadir que esta anticipación está siempre atravesada por la vulnerabilidad: imaginar una relación posible con otros es también aceptar la exposición que dicha relación implica.

De este modo, la apuesta sin garantías que define a la confianza no es un gesto ciego, sino una práctica situada que se sostiene en la imaginación afectiva de cuerpos que, al exponerse, proyectan —sin certeza, pero no sin sentido— la posibilidad de un mundo compartido.

De nuevo, la confianza no es un residuo de certeza, sino una forma de habitar la contingencia.

A estas alturas, la pregunta inicial ya no puede entenderse en términos individuales. No se trata solo de cómo confiamos, sino de en qué condiciones se vuelve posible confiar. Es decir: ¿qué significa confiar cuando las propias condiciones de aparición, reconocimiento y credibilidad están desigualmente distribuidas?

Lo que este recorrido permite advertir es que la confianza no se agota en una disposición individual ni en una decisión puntual, sino que se inscribe en tramas más amplias que configuran nuestras formas de relación. Es en este punto donde propongo introducir la noción de gramáticas afectivas de la confianza.

Con ello me refiero a los modos históricamente situados en los que los afectos se organizan, circulan y adquieren sentido en una comunidad, orientando las formas de cercanía y distancia, de reconocimiento y exclusión, de apertura y desconfianza. Estas gramáticas no son explícitas ni plenamente conscientes; operan como trasfondos que hacen posible que ciertos vínculos aparezcan como naturales, mientras que otros se vuelven impensables o inhabitables.

Desde esta perspectiva, la confianza no es un punto de partida, sino un efecto —siempre precario— de estas gramáticas. No todos los cuerpos pueden inscribirse en ellas del mismo modo, ni todos son igualmente sostenidos por sus tramas. Las gramáticas afectivas distribuyen la credibilidad, organizan la sospecha y configuran las condiciones bajo las cuales confiar es posible, riesgoso o incluso inviable.

Recuérdese que lo político, desde la posición que asumo, es un proceso continuo de construcción de sentido común a través de una discusión permanente sobre situaciones particulares. De manera que la confianza general de la que partimos como cemento de la vida en común tiene su sostén en el mundo

común que edificamos en un proceso continuo de establecimiento de relaciones a través de la acción y la palabra; por medio del entramado de juicios que elaboramos sobre los asuntos de interés común. De manera que en un primer modo de acercarse a la confianza, esta actitud no sólo no está reñida con los afectos, sino que está constituida por ellos.

Desde esta perspectiva, confiar no es simplemente una apertura al otro, sino una práctica que se ejerce en condiciones desiguales, donde la posibilidad misma de esa apertura está en juego.

Desde los feminismos comunitarios y decoloniales, como los desarrollados por Silvia Rivera Cusicanqui, es posible pensar la recomposición de lo común en contextos de despojo no como restauración de un orden previo, sino como una práctica situada, conflictiva y sostenida desde abajo. En este marco, la confianza puede leerse no como un presupuesto, sino como una práctica que emerge —de manera precaria— en la reconstrucción de vínculos atravesados por la colonialidad. En estos escenarios, la confianza aparece como una práctica insurgente: no como adhesión ingenua, sino como una forma activa de recomponer los vínculos y de reconstruir lo común desde abajo, en y a través de relaciones concretas.¹³ Se trata de una confianza que no ignora la herida, sino que se construye a partir de ella; que no elimina el conflicto, sino que busca sostener la vida en común pese a él. En este sentido, confiar puede entenderse como una práctica de resistencia: una forma de insistir en la posibilidad de lo común incluso cuando las condiciones materiales lo dificultan o lo niegan.

Finalmente, retomando a Sara Ahmed, podemos plantear una pregunta crucial: ¿cómo transformar afectos como el miedo o la sospecha —afectos que organizan la distancia, la retirada y la desconfianza— en afectos que permitan el cuidado, la proximidad y la vida en común?

Esta pregunta no remite a una simple sustitución emocional, sino a una transformación de las condiciones sociales y políticas que configuran nuestras orientaciones afectivas. Pues, como hemos visto, los afectos no son meramente internos: circulan, se sedimentan y se adhieren a los cuerpos, configurando lo que se percibe como habitable o inhabitable.

¹³ Cf. Rivera, S., (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, Buenos Aires. Silvia Rivera Cusicanqui no trabaja el concepto de “confianza” de manera explícita como categoría teórica central, al menos no con ese nombre. Lo que sí hace es pensar prácticas relacionales, comunitarias y políticas en contextos de colonialidad, despojo y conflicto, donde la “confianza insurgente” se vuelve visible.

De ahí que la construcción de confianza no pueda desligarse de la tarea de reconfigurar esos circuitos afectivos: de generar prácticas, espacios y formas de relación en los que otros modos de cercanía se vuelvan posibles. Es en ese trabajo —lento, conflictivo y siempre inacabado— donde puede abrirse la posibilidad de una confianza encarnada capaz de sostener la vida en común.

6. Conclusiones

Lo que este recorrido permite advertir es que la confianza, lejos de ser una disposición individual o un mero efecto de la racionalidad, se inscribe en tramas más amplias de sentido y de experiencia que configuran nuestras formas de estar con otros. Es en este punto donde resulta pertinente introducir la noción de *gramáticas afectivas de lo común* (Muñoz, en prensa).

Con ello me refiero a los modos históricamente situados en los que los afectos se organizan, circulan y adquieren sentido en una comunidad, orientando las formas de cercanía y distancia, de reconocimiento y exclusión, de confianza y desconfianza. Estas gramáticas no son explícitas ni plenamente conscientes; operan como trasfondos que hacen posible que ciertos vínculos aparezcan como naturales, mientras que otros se vuelven impensables o inaceptables.

Desde esta perspectiva, la confianza no es sino uno de los efectos —siempre precario— de estas gramáticas afectivas. No todos los cuerpos pueden inscribirse en ellas del mismo modo, ni todos son igualmente sostenidos por sus tramas. De ahí que la tarea política no consista únicamente en garantizar condiciones formales de interacción, sino en intervenir en estas gramáticas: en transformar los afectos que organizan lo común, de modo que hagan posible formas más amplias de reconocimiento, cuidado y cohabitación.

Pensar la confianza en estos términos implica, en última instancia, desplazar la mirada desde los individuos hacia las condiciones afectivas compartidas que hacen —o deshacen— el mundo en común. Quisiera cerrar con una idea central: la confianza no es un dato ni un presupuesto, es una práctica política encarnada. Confiar no es partir de un mundo común asegurado, sino insistir en su posibilidad. Y esa insistencia no es abstracta: se juega en cuerpos que se exponen, en afectos que nos orientan y en las gramáticas que hacen que algunos vínculos sean posibles y otros no. Pensar la confianza, entonces, no es preguntarnos si podemos eliminar el riesgo, sino qué mundo hacemos posible cuando, aun sin garantías, decidimos sostenerlo con otros.

Se sostiene en la vulnerabilidad, en los afectos y en la imaginación. Desde los feminismos, confiar no es ingenuo, es una forma de resistencia. Es una forma de insistir en lo común, en la posibilidad de aparecer juntxs y de sostenernos.

Y desde aquí podemos finalmente responder —aunque sea de manera provisional— a la pregunta que ha guiado esta reflexión: ¿es posible, desde la contingencia y la incertidumbre de la acción política, generar la confianza necesaria para la vida en común?

Confiar, cuando los cuerpos no están igualmente protegidos, no es un dato ni un presupuesto; es una práctica situada, desigual y arriesgada, que solo puede sostenerse en la transformación de las condiciones que hacen habitable —o inhabitable— el mundo común. Por eso, la confianza no es un dato: es una práctica política encarnada.

De modo que transformar la confianza implica transformar las condiciones afectivas de lo común. La tarea política no consiste únicamente en garantizar procedimientos formales, sino en intervenir en las gramáticas afectivas que hacen posible —o imposible— el reconocimiento, el cuidado y la confianza.

A lo largo de estas páginas he insistido en la idea de que el mundo en común es una edificación que hacemos entre todos y todas con nuestras acciones y discursos. En esta forma de entender el mundo compartido conviven dos rasgos fundamentales, por un lado, la novedad que aparece con las singularidades dadas por la condición ontológica de la pluralidad humana, y, por otro lado, la perdurabilidad que supone la trama de relaciones que establecemos con los otros y otras a través de los objetos, las instituciones y las narraciones compartidas. De manera que he puesto sobre la mesa una tensión entre la contingencia y la incertidumbre propias de la acción política y al mismo tiempo, la necesidad de contar con la confianza y las certezas que demandan cierta continuidad y perdurabilidad de las instituciones en el mundo en común.

Para aclarar esta tensión he enfatizado aquí que cuando hablo de mundo en común no estoy pensando en un conjunto de objetos sino de la práctica de actuar y hablar en común para la constitución de un espacio para la vida pública (Birulés 2013) y, al mismo tiempo, estoy aludiendo a las instituciones que permiten que ese espacio. En efecto, cuando hablo edificación de mundo no estoy pensando que los agentes políticos sean soberanos, es decir que partan de una lógica que nos permita evitar la contingencia y la incertidumbre; por el contrario, de lo que partimos es de un cierto *sensus communis* que está siempre siendo reinventado. Nótese que:

La principal distinción política entre sentido común y lógica radica en que el primero presupone un mundo en común en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros, mientras que la lógica, y toda la autoevidencia de la que el razonamiento lógico procede, puede pretender una seguridad independiente del mundo y de la existencia de los demás (Arendt 1995, p. 40).

Y este es el punto con el que quiero concluir: la capacidad de discernimiento requiere de este *sensus communis* que permite la comunicación y el entendimiento acerca de juicios sobre los acontecimientos políticos, y este sentido comunitario es el que no dota de una confianza general pre-reflexiva que permite la comunicación, en primer término, y la acción en un segundo momento.

Aunque, en efecto, en el ejercicio de la capacidad de discernimiento, hemos de partir siempre del hecho de la pluralidad humana, debemos evitar entender este *factum* de la pluralidad humana como “un problema a resolver, [hemos de entenderlo] como un presupuesto fundamental de la política, [y esto] significa aceptar que al actuar nos hallamos siempre entre, y en relación con, los otros, de modo que no podemos controlar los efectos de la acción ni su significado” (Birulés 2013, p. 410).

Como hice patente a lo largo de esta reflexión, debido a que la acción y el discurso son los instrumentos de los que nos servimos en política para edificar un mundo compartido y a que, a través de ellos, nos relacionamos con otros seres humanos que están actuando, la acción no puede ser predecible, es contingente e ilimitada. De manera que, en cuanto agentes en el espacio público tenemos la libertad del iniciar algo nuevo en el mundo, esto es, tenemos el principio de nuestra acción, pero desconocemos por entero sus consecuencias. Sin embargo, iniciamos la acción desde *la confianza general* que está instalada en *nuestro sentido común del mundo*. Un *sensus communis* que nos permite *discernir mediante conceptos que, como defendí, son la forma de nuestros afectos*.

Los afectos, en tanto son la fuerza de nuestros conceptos políticos, orientan la discusión pública y generan validez. No debemos y, en sentido estricto, no podemos purgarlos de la arena pública. No son sesgos, son parte de nuestro *sensus communis* y este es el que permite la comunicación. Nuestro imaginario político está constituido por los conceptos políticos, que le dan forma, y por estos elementos prediscursivos (emociones y afectos) que les dan fuerza a

los conceptos. Requerimos de los afectos que se expresan en los conceptos para movilizar nuestras fuerzas en la edificación del mundo común. Requerimos de los afectos para asumir la responsabilidad por los otros y otras, a partir de la confianza, como una práctica política y un compromiso con la vida compartida. Confiar no es eliminar el riesgo, sino decidir sostener un mundo común aun cuando no existan garantías. Por eso, la confianza no es un dato previo de la política, sino una de sus prácticas más frágiles, más necesarias y radicales.

En este artículo he sostenido que la confianza política no puede ser comprendida adecuadamente ni como un presupuesto racional previo a la acción colectiva ni como un mero mecanismo funcional de reducción de complejidad social. Frente a estas lecturas, he propuesto concebirla como una práctica encarnada que emerge en contextos de incertidumbre, pluralidad y desigualdad, y que se constituye en la articulación entre afectos, imaginación, cuerpos y formas compartidas de juicio. Esto implica desplazar el énfasis desde una concepción de la confianza centrada en la expectativa cognitiva hacia una comprensión de esta como un modo de habitar lo común bajo condiciones de vulnerabilidad compartida.

Este desplazamiento permite comprender que la confianza no elimina la incertidumbre que atraviesa la vida política, sino que la vuelve habitable: no opera como garantía de éxito ni como fundamento último de la acción, sino como una forma de relación que hace posible la continuidad de la vida en común aun en ausencia de certezas. En este sentido, la confianza no antecede a la política, sino que se produce *en ella*, como resultado siempre inestable de prácticas de reconocimiento, exposición y juicio situado.

Así, la investigación aquí expuesta se inscribe en un proyecto más amplio orientado a pensar la política desde una teoría del juicio que atienda a sus dimensiones afectivas y encarnadas. La confianza es una de las condiciones de posibilidad de la vida en común y el juicio reflexionante constituye una de sus operaciones fundamentales, en tanto permite orientarse en la incertidumbre sin suprimirla. Explorar esta articulación entre confianza, afectos y juicio abre así una vía para repensar la ontología de lo político no desde la certeza, sino desde la fragilidad compartida de nuestra capacidad de discernir y actuar juntos.

Referencias

- Ahmed, S., (2015), *Política cultural de las emociones*, UNAM, Ciudad de México.
Arendt, H., (1998), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

- Arendt, H., (1995), *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona.
- Arendt, H., (2018), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.
- Arendt, H., (2020), *Nuevas sendas para la política*, Bonilla Artigas Editores/UNAM, México.
- Azmanova, A., (2012), *The Scandal of Reason: A Critical Theory of Political Judgment*, Columbia University Press, Nueva York.
- Baier, A. C., (1986), “Trust and Antitrust”, en *Ethics*, vol. 96, n° 2, pp. 231–260.
- Bilbeny, N., (2021), “Las emociones políticas de nuestro siglo”, en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, n° 24, pp. 117–130.
- Birulés, F., (2013), “Mundo en común, feminismo y mitología”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 49, pp. 407–420. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.03>
- Butler, J., (2006), *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, J., (2017), *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires.
- Coleman, J. S., (1990), *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge.
- Cruz, F., (2022), “Formas y fuerzas: Un acercamiento sobre el juicio reflexionante y el problema del afecto”, en *Pensamiento al Margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, n° 16, pp. 166–182.
- Deleuze, G. & Guattari, F., (2004), *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Ferrara, A., (2008), *La fuerza del ejemplo: Exploraciones del paradigma del juicio*, Gedisa, Barcelona.
- Fricker, M., (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford.
- Hall, C., (2007), “Recognizing the Passion in Deliberation: Toward a More Democratic Theory of Deliberative Democracy”, en *Hypatia*, vol. 22, n° 4, pp. 81–95. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01321.x>
- Jones, K., (1996), “Trust as an Affective Attitude”, en *Ethics*, vol. 107, n° 1, pp. 4–25.
- Krause, S. R., (2008), *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton University Press, Princeton.
- Laval, C. & Dardot, P., (2015), *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona.
- McMyler, B., (2011), *Testimony, Trust, and Authority*, Oxford University Press, Oxford.
- Mouffe, C., (2007), *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Muñoz, M. T., (2017), “Validez ejemplar y comunidades de certezas: Kant, Arendt, Wittgenstein sobre el poder de juzgar críticamente”, en *Isegoría*, n° 57, pp. 505–531. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.05>
- Muñoz, M. T., (2020), *Hannah Arendt: Nuevas sendas para la política*, UNAM, Ciudad de México.

- Muñoz, M. T., (2024a), “Juicios políticos apasionados y democracia de los afectos: Reflexiones desde la teoría del juicio y el giro afectivo”, en *Isegoría*, n° 70, pp. 1–18. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1418>
- Muñoz, M. T., (2024b), “Weaving Arendtian Thought from Mexico: A Proposal with Arendtian Roots in the Light of Sara Ahmed’s Feminism”, en *Totalitarismus und Demokratie*, n° 21, pp. 247–269. Disponible en: <https://doi.org/10.13109/tode.2024.21.2.247>
- Muñoz, M. T., (en dictamen), *Gramáticas afectivas de lo común: Una crítica feminista al juicio político*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Nussbaum, M., (2008), *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona.
- Pereda, C., (2009), *Sobre la confianza*, Herder, Barcelona.
- Rivera, S., (2018), *Un mundo ch’ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Sánchez, C., (2005), “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad”, en *Intersticios*, n° 22–23, pp. 101–117.
- Zerilli, L., (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zerilli, L., (2015), “The Turn to Affect and the Problem of Judgment”, en *New Literary History*, n° 46, pp. 261–286.