Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.
ISSN: 1989-4651 (electrónico) http://dx.doi.org/10.6018/daimon.718641
Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Reconfiguraciones de la (des)confianza en tiempos de populismos, polarización política y posverdad: Su significado para nuestra vida democrática

Reconfigurations of (dis)trust in times of populism, political polarization, and post-truth: Their meaning for our democratic life

JESSICA VARGAS GONZÁLEZ[1]

Resumen: El presente artículo argumenta que el momento político actual de populismos, polarización política y posverdad es mejor entendido si lo analizamos como una reconfiguración de las (des)confianzas, en lugar de una «crisis de confianza» o pérdida generalizada de la confianza. Lo propio de las formas actualmente prevalecientes de confianza es su carácter personalista e identitario, acompañado de una importante dimensión afectiva, que las hace más resistentes a revisión, incluso ante evidencia contraria. El trabajo da cuenta de esta reconfiguración de las (des)confianzas y examina su significado para nuestra convivencia democrática.

Palabras clave: (des)confianza, erosión democrática, populismo, polarización política, vulnerabilidad cognitiva, mundo común.

Abstract: This paper argues that the current political moment, characterized by populism, political polarization, and post-truth, is better understood as a reconfiguration of (dis)trust, rather than a «trust crisis» or a generalized loss of trust. The currently prevailing forms of trust are characterized by their personalistic and identity-based nature, as well as their strong affective component, which makes them more resistant to revision, even in the face of contrary evidence. This paper accounts for this reconfiguration of (dis)trust and examines its significance for democratic life.

Keywords: (dis)trust, democratic backsliding, populism, political polarization, cognitive vulnerability, common world.

Recibido: 26/05/2026. Aceptado: 17/11/2026.
[1] Profesora-investigadora del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México. Mail de contacto: jmvargas@colmex.mx. ORCID: 0000-0001-6483-5291. Su línea de investigación actual se sitúa en la intersección de la filosofía política y la filosofía de las emociones, al explorar preguntas normativas con relación a cómo las emociones son movilizadas en la vida política, así como el rol de las emociones en los procesos de cambio social. Publicaciones recientes: "Fear as a political and anti-political emotion: A normative analysis in times of political polarization", en *Social Theory and Practice,* 50 (4), 2024; "Political and anti-political anger: The challenges faced by anger at structural injustice to remain properly political", en *Feminist Philosophy Quarterly,* 10 (3), 2024.
Esta investigación se realizó en el marco del proyecto "*Indagaciones sobre la confianza. Controversias, cruces e intersecciones teóricas y prácticas*", SECIHTI-IH-2025-G-153. La autora agradece las discusiones y sugerencias de Joy Langston y de los miembros de la Red de Investigación en Filosofías de las Emociones (RIFE), cuyos comentarios a versiones previas contribuyeron a enriquecer el presente trabajo.

Introducción

Nuestro tiempo es a menudo caracterizado por experimentar una «crisis de confianza» de múltiple índole: en las instituciones democráticas, en la ciencia y en el conocimiento experto, así como pérdida de confianza en el «otro». Victoria Camps recoge bien esta imagen en *La sociedad de la desconfianza*:

> No confiamos en la política ni en los partidos porque 'no nos representan', ni responden a los problemas más graves que nos afectan […]
> No confiamos en los medios de comunicación porque transmiten desinformación y se nutren de *fake news.*
> No confiamos en las personas que percibimos como extrañas, que invaden nuestro territorio o que se oponen a nuestras vidas y por tanto son enemigas […]
> No confiamos en las grandes corporaciones y élite económicas, más preocupadas de sus propios beneficios que del bienestar de la población.
> Podríamos seguir apuntando desconfianzas […] (Camps, 2025: 34-35).

El presente trabajo argumenta que, en lugar de una disminución generalizada de la confianza, lo que se ha producido es una reconfiguración de las (des)confianzas, en donde la confianza tanto en las instituciones democráticas como en instituciones tradicionalmente con autoridad epistémica (universidades, medios de comunicación tradicionales, organismos técnicos, entre otros) ha sido reemplazada por una confianza de tipo personalista en líderes populistas, así como por una confianza identitaria en quienes hacen parte del propio grupo, en el marco de procesos de polarización política.[2] Un factor clave de esta reconfiguración de las confianzas en nuestra vida política es su carácter eminentemente afectivo, en tanto que involucran sentimientos de identificación y pertenencia. Por ello mismo, se trata de formas de la confianza más resistentes a la evidencia contraria y vulnerables a dinámicas de lealtad incondicional. Asimismo, el artículo argumenta que entender las dinámicas epistémico-afectivas involucradas en esta reconfiguración de nuestras (des)confianzas es central para comprender que nuestra convivencia democrática se enfrenta, en última instancia, a la «pérdida de un mundo común» (Arendt, 2016, 2020) o quiebre de un sentido compartido de la realidad en el que incluso los hechos son disputados, lo que hace prácticamente imposible

[2] Desde una perspectiva empírica, el *Reporte Global 2026* del *Edelman Trust Barometer: Trust Amid Insularity* confirma esta tendencia hacia formas más particularizadas de la confianza, al señalar que el mundo se está haciendo cada vez más insular. «A medida que se intensifican la ansiedad económica, la tensión geopolítica y la disrupción tecnológica, las personas reducen su mundo a círculos más pequeños y familiares que reflejan sus puntos de vista […]» (Traducción propia).

la coordinación y cooperación de la sociedad en su conjunto, a la vez que erosiona los medios no violentos con que contamos para dirimir conflictos y diferencias.

La confianza es un fenómeno cotidiano, en el cual, sin embargo, rara vez reparamos. Como señala Baier (1986), se trata de una especie de atmósfera invisible de la que solo hablamos una vez que se rompe (234). Si algo revela el análisis de la confianza es que somos seres profundamente interdependientes. No podemos andar por el mundo sin confiar. Dependemos de otros de múltiples formas, y otros dependen de nosotros. Dicho de otro modo, la desconfianza de todos ─al modo de una suerte de estado de naturaleza hobbesiano─ no es una alternativa real dados los seres que somos. La pregunta crítica no consiste, por lo tanto, en si confiamos o no, sino en quién(es) confiamos. Esto que quizás resulta claro en nuestra vida cotidiana también aplica para nuestra vida política.

El presente trabajo toma como punto de partida el señalado por Warren (1999, 2017): La relación entre confianza y democracia es paradójica. No se trata de una relación unidireccional, sino compleja, porque confiar supone adoptar una posición de vulnerabilidad frente a aquél o aquella en quien confiamos. Confiar implica siempre un riesgo, un exponerse al potencial daño que el otro puede causarnos. De modo que la confianza se ve favorecida donde los intereses convergen (Warren, 1999); sin embargo, la política se caracteriza, en buena medida, por el conflicto de intereses. De allí que un cierto grado de desconfianza, específicamente en quienes gobiernan o detentan el poder, sea deseable. Sin embargo, el buen funcionamiento de las democracias requiere también de confianza a diversos niveles. Confianza en las instituciones (en tanto que instancias mediadoras del conflicto social y político) y a nivel de la ciudadanía, de modo que la confianza pueda servir de mecanismo de coordinación social que permita estar en mejor posición para enfrentar retos de acción colectiva que requieren de cooperación (Offe, 1999).

El artículo se estructura de la siguiente manera: en la primera sección se analiza el fenómeno de la confianza, atendiendo a sus dimensiones epistémica, normativa y emocional. La segunda sección discute el carácter paradójico de la confianza en la vida democrática. Por un lado, se examina la importancia de la confianza como mecanismo de coordinación social y el papel central de las instituciones en tanto que mediaciones cuya función es generar un contexto que favorezca la confianza entre ciudadanos. Por otro lado, se discute la importancia de «institucionalizar la desconfianza» (Warren, 2017) hacia gobernantes y/o representantes,

precisamente porque confiar supone otorgar un poder discrecional y ponerse en una posición de mayor vulnerabilidad. Finalmente, la tercera sección examina cómo funciona la confianza en contextos populistas y polarizados. La contribución del artículo radica en mostrar cómo el examen conceptual de la confianza permite una mejor comprensión de los peligros que para nuestra convivencia democrática suponen las actuales dinámicas de (des)confianza, caracterizadas por una re-personalización de la confianza en la figura de líderes populistas y la conformación de confianzas identitarias (o de grupo).

1. La confianza: ante nuestra vulnerabilidad y la incertidumbre

Confiar supone ponernos en una posición de vulnerabilidad; otorgar un poder a otro(s) (Baier, 1986; Hardin, 1999; Offe, 1999), en tanto que asumimos el riesgo de que aquellos en quienes confiamos nos decepcionen, hieran o incluso traicionen. Si esto es así, ¿por qué confiamos?, ¿por qué esta forma de vulnerabilidad elegida? La confianza pone de manifiesto nuestra condición de seres interdependientes: no podemos hacerlo todo solos, ni podemos protegernos de todos. Es por ello que es necesario confiar y que la confianza es un fenómeno ubicuo en nuestras vidas; necesaria en nuestras relaciones personales más íntimas (pareja, amistades, familia), pero también en las más diversas interacciones sociales (al ir al doctor, trabajar con otros, caminar en la calle o conducir un carro). Asimismo, la confianza juega un rol central en nuestra vida política.

Confiar viene claramente en grados. No confiamos en todos de la misma manera, ni respecto a las mismas cosas. Esto es así porque en la confianza se juegan siempre nuestras expectativas con relación a los otros. Expectativas relativas a la *intención* del otro para con nosotros y expectativas relativas a la *competencia* de la persona para realizar aquello que le confiamos (Baier,1986; Ullman-Margalit, 2017). La confianza es a menudo concebida como teniendo una estructura triádica (Baier, 1986; García, 2020; Hardin,1999). A confía en B acerca de C.

Precisamente porque la confianza involucra grados, podemos pensarla como una suerte de escala entre dos extremos: por un lado, el extremo de la «total confianza» y, del otro, el de la «total desconfianza» (Ullman-Margalit, 2017). Como señala Ullman-Margalit

(2017), confiar plenamente en alguien con respecto a algo[3] parece requerir que tengamos razones para creer: 1) que la otra persona buscará promover nuestro interés o bienestar, 2) que lo hará por la razón correcta, es decir, porque se trata específicamente de *nuestro* bienestar (y no por razones más contingentes, como, por ejemplo, que sus intereses coinciden con los nuestros), y 3) que la persona tiene la competencia requerida para, en el ámbito en el que le confiamos, promover nuestro interés. Podemos todavía confiar, aunque en menor grado, si se debilita la condición de competencia o incluso si pensamos que la otra persona promoverá nuestro bienestar por algún otro motivo (compromiso, obligación moral o coincidencia de intereses). Sin embargo, creer que la otra persona promoverá nuestro interés o bienestar parece ser indispensable para confiar. No confiamos en quienes pensamos que utilizarán su agencia para hacernos daño.

Por su parte, la desconfianza también requiere de razones. Desconfiamos activamente cuando tenemos razones para creer que las intenciones de otros(as) para con nosotros no son buenas y/o cuando los juzgamos incompetentes. Si bien la desconfianza es lo opuesto de la confianza, «confianza y desconfianza son mutuamente excluyentes, pero no son mutuamente exhaustivas» (Ullman-Margalit, 2017:183, traducción propia). Si bien no podemos confiar y desconfiar al mismo tiempo de una persona con relación a un mismo asunto, sí es enteramente posible no confiar ni desconfiar de alguien (Ullman-Margalit, 2017: 183). Ello implica que hay espacio para un «agnosticismo» con relación a si confiamos (o no) en alguien. En palabras de Ullman-Margalit (2017), «confianza y desconfianza se niegan la una a la otra, pero no se complementan» (183, traducción propia). Es por ello que existe una asimetría entre «no-confiar» y «no desconfiar»: decir que «no confío en ti» puede significar que desconfío activamente, pero puede también implicar que no tengo razones ni para confiar ni para desconfiar (Ullman-Margalit, 2017). Esta situación no es excepcional, sino común, y particularmente relevante para nuestra vida política, que involucra nuestra orientación hacia otros que no conocemos personalmente.

La anterior asimetría implica que en nuestra vida práctica a menudo tenemos que decidir con información insuficiente si confiamos, o no, en alguien. *Decidir confiar* implica aquí que optamos por ponernos en una posición de vulnerabilidad frente al otro, incluso si

[3] Confiar plenamente refiere al grado de confianza que tenemos en alguien con respecto a algo, no a cuán amplio sea el rango de asuntos que le confiamos (Ullman-Margalit, 2017).

no tenemos buenas razones o mayor evidencia para confiar en él o ella. Actuamos así, por ejemplo, cuando le pedimos una dirección a alguien en la calle. En estos casos presuponemos que el otro no tiene mala voluntad hacia nosotros, pero sí la competencia requerida en un momento en que necesitamos colaboración. Similarmente, se puede hablar de *arriesgar la confianza*, es decir, actuar *como si* se tuvieran razones claras para confiar. Se trata de un problema de racionalidad práctica porque lo determinante es que *no podemos no actuar*, por lo que la forma en que actuemos requiere siempre de una *presunción* (Ullman-Margalit, 2017). Esta presunción orienta nuestra acción en ausencia de más información.

> En cuanto a la confianza y la desconfianza, una posible presunción sería la siguiente: En caso de duda, actúe como si confiara, a menos que o hasta que tenga (suficientes) razones específicas para desconfiar. […] La presunción alternativa sería la siguiente: En caso de duda, actúe como si desconfiara, a menos que tenga (suficientes) razones específicas para confiar (Ullman-Margalit, 2017: 192, traducción propia).

La presunción puede entenderse como una *disposición* u *orientación* a la confianza o a la desconfianza. La misma variará dependiendo del contexto, de lo que esté en juego y de la disposición específica del agente (Jones, 1996: 20-21).

Confiar en alguien es un tipo de actitud compleja o un conglomerado de actitudes. En este sentido, la confianza tiene un componente *epistémico*, referido a las creencias o percepciones que orientan nuestras expectativas de los otros. La confianza involucra también una dimensión *normativa*, ya que al confiar tenemos la expectativa normativa de que el otro no explote esa vulnerabilidad, sino que retribuya la confianza con un comportamiento cooperativo (Jones, 1996; Offe, 1999). Finalmente, la confianza tiene también una dimensión *emocional*, asociada fundamentalmente a nuestra vulnerabilidad. En la (des)confianza reconocemos la capacidad del otro de hacernos daño, de allí que nuestras expectativas con relación al otro(a) tengan un componente de miedo o esperanza, respectivamente (Marín, 2023; McGeer, 2008). Ello evidencia que nuestras expectativas no son solo epistémicas ─como si se tratara solo de calcular el riesgo en el que incurrimos al confiar, dada la evidencia─, sino que tienen también una dimensión afectiva, volitiva y moral (García, 2021; Jones, 1996), que será más o menos importante dependiendo del tipo de relación.

La confianza es también una forma de hacer manejable el riesgo y la incertidumbre. Como señalara Luhmann (2017), la confianza es un dispositivo para reducir complejidad en entornos donde no podemos prever todas las contingencias. En efecto, confiar, si bien nunca supone eliminar el riesgo, implica reconocer que no percibimos todos los riesgos como

iguales. Dado que no es posible vivir en permanente alerta frente a todo lo que representa incertidumbre y riesgo en nuestras vidas, necesitamos confiar. Necesitamos además de esta presunción que nos inclina a confiar para hacer posible la cooperación y ampliar así nuestro espacio de acción, que, de otra manera, sería extremadamente limitado. Es por ello que no resulta claro que una presunción generalizada de desconfianza sea mejor o preferible (Ullman-Margalit, 2017:195), ya que esta acarrea el costo de no cooperar.

La confianza puede ser entendida como una forma de lidiar con un mundo que nos abruma por toda la información que constantemente nos da y las demandas que nos hace. Ante la necesidad de actuar, incluso sin información o razones suficientes, se hace necesario asumir una presunción de confianza o desconfianza. Esta necesidad obedece tanto al tipo de seres cognitivamente limitados que somos, como a la complejidad del mundo que habitamos. Más específicamente, dado que nuestra atención, tiempo y conocimiento, entre otros recursos, son limitados, debemos constantemente tomar posición respecto a ¿qué riesgos tomar?, ¿cuándo nos parece más razonable (des)confiar? Esta presunción puede ciertamente revisarse cuando tenemos nueva información; sin embargo, no es cierto que podamos tenerla constantemente bajo revisión. De hacerlo, no serviría para estabilizar nuestro actuar ni para liberar parte de nuestros limitados recursos cognitivos para otras tantas tareas. De allí que haya una cierta «inercia» de la confianza, esto es, una cierta resistencia a someter constantemente a escrutinio si nuestra confianza es justificada o no (Jones, 1996: 16). En efecto, dudar constantemente de si nuestra confianza hacia otros es (in)justificada sería extenuante, tanto cognitiva como emocionalmente.

Finalmente, confiar funciona también como una forma de filtrar información. Si bien tanto confiar como desconfiar necesitan razones, cabe preguntarse ¿qué constituye una razón o evidencia que dé forma a nuestra creencia de que podemos confiar en alguien? Un punto central es que a menudo recurrimos a *mecanismos heurísticos* para juzgar rápidamente qué hemos de hacer (Kahneman, 2011). Aquí tanto nuestras limitaciones cognitivas, como nuestro carácter de seres emocionales y sociales, intervienen en cómo filtramos información para determinar cuál será nuestra orientación o presunción.

Como ha señalado la epistemología social, somos seres epistémicamente interdependientes, por lo que la confianza en otros es inevitable (Nguyen, 2020). Ante la imposibilidad de formarnos un juicio directo o independiente acerca de una infinidad de

asuntos, constituimos, en gran medida, nuestra imagen del mundo a través de mediaciones, las cuales pueden ser tanto institucionales (expertos, universidades, medios de comunicación, etc.) como personales (amigos, familia, colegas). Mientras que la autoridad epistémica otorgada a las instituciones suele sustentarse en la rigurosidad de sus procedimientos o estándares públicos de justificación, cuando se trata de mediaciones personales, la autoridad epistémica proviene fundamentalmente de la confianza que tenemos en el juicio de ciertas personas. Confianza que extendemos frecuentemente a terceros, al confiar *indirectamente* en quienes confían nuestras personas de confianza (Warren, 2017: 83). El filtro en estos casos es epistémico-afectivo, es decir, es el vínculo afectivo lo que es determinante respecto a quién le conferimos autoridad epistémica. Si bien los filtros relativos a cómo procesamos información del mundo están presentes en todo momento; una vez que confiamos, es todavía más probable que incurramos en un tipo de pensamiento confirmatorio, en el que la nueva información que recibimos es tratada de manera asimétrica dependiendo de si confirma o contradice nuestras creencias previas (Haidt, 2013).

Que el fenómeno de la confianza no se limita a su dimensión epistémica, sino que tiene también una dimensión afectiva se evidencia, particularmente, con la ruptura de la misma. Si la confianza se tratara solo de una evaluación del riesgo que supone exponerse como vulnerable al otro, ante nueva evidencia o razones para desconfiar, debería siempre producirse una revisión del juicio o creencia previa (Jones, 1996). Sin embargo, esta visión puramente cognitivista no da cuenta de cuán difícil puede ser reconocer la explotación o traición de la confianza, particularmente en nuestras relaciones más significativas (García, 2021: 149). En esos casos, la ruptura de la confianza conduce a menudo no solo a una reevaluación de la relación, sino también a una reevaluación de uno mismo: ¿por qué confié? ¿cómo pude confiar?, ¿volveré a confiar de la misma manera?, y puede despertar intensas emociones de culpa, vergüenza o indignación, entre otras (García, 2021: 151). De allí que, en última instancia, la resistencia a ver cuándo la confianza ha sido traicionada funcione como un mecanismo de protección, específicamente ante la desorientación, tanto práctica como afectiva, que puede provocar la ruptura de nuestros vínculos más significativos.

Esta primera sección ha mostrado cuán central es la confianza como mecanismo para administrar nuestra vulnerabilidad y hacer manejable la incertidumbre. Asimismo, ha permitido mostrar que en nuestras valoraciones de la confiabilidad de otros se conjugan

factores epistémicos y emocionales, que pueden conducir a una cierta «inercia» de la confianza. Específicamente, cómo la resistencia a revisar la evidencia con que contamos para confiar (o no) puede deberse tanto a razones epistémicas (lo limitado de nuestra atención, tiempo, etc.) como a factores emocionales asociados a los vínculos afectivos en juego. Como se verá en la tercera sección, esta conjugación de filtros epistémico-afectivos será clave para entender, por ejemplo, por qué la confianza depositada en líderes populistas puede no ser fácilmente revisable o cómo la polarización puede hoy alcanzar el punto en el que los hechos mismos parecen estar en disputa.

2. La relación paradójica entre confianza y democracia: el rol de las instituciones

El ámbito natural de emergencia de la confianza es el de las relaciones interpersonales. No obstante, la (des)confianza juegan también un rol central en nuestra vida política. Como señala Warren (1999, 2017), la relación entre confianza y democracia es paradójica.

> La democracia […] es el tipo de sistema político que debe proteger y construir sobre los beneficios de relaciones de confianza, por la sencilla razón de que la confianza expande el dominio del autogobierno colectivo (Warren, 1999). Sin embargo, los sistemas políticos democráticos no pueden basarse en relaciones de confianza de forma directa. […] Las relaciones políticas no conducen naturalmente a la confianza. De hecho, las democracias surgieron de la *desconfianza*, en particular de las élites que ostentan el poder. (Warren, 2017: 75-76, traducción propia).

Nuestra vida política requiere de la confianza como mecanismo de coordinación social (Offe, 1999). La confianza hace posible la coordinación y la cooperación al permitir que las personas alineen sus expectativas y conductas, sin necesidad de información completa ni coerción constante. En este sentido, las relaciones de confianza expanden nuestras capacidades individuales y colectivas, y lo hacen, además, de una manera eficiente, al reducir los costos asociados a la búsqueda constante de información, así como los costos de monitorear y/o sancionar de manera permanente, propios de contextos de desconfianza (Warren, 2017: 75). La confianza sirve, entonces, como un mecanismo de asignación de recursos (como tiempo, atención o energía) que son necesariamente limitados. Asimismo, la confianza es central para la cohesión social.

Una sociedad donde prevalecen relaciones de confianza entre sus miembros es una sociedad que se puede esperar que alcance mejores resultados que aquellas en las que prima

la desconfianza. No obstante, la dificultad radica en que la confianza en nuestros conciudadanos no es inmediata, fácil, ni puede tomarse como dada. En primer lugar, porque nuestros conciudadanos son, en última instancia, personas que no conocemos. A diferencia de nuestras relaciones interpersonales, no tenemos elementos o razones suficientes para (des)confiar de nuestros conciudadanos. Lo propio de esta relación es el agnosticismo que señalaba Ullman-Margalit (2017). Esto no implica presuponer que el otro tendrá un comportamiento egoísta, oportunista u hostil hacia nosotros; implica solamente que tampoco podemos pensarlo como puramente altruista. Más aún, es preciso tomar en cuenta el posible conflicto de intereses al tratarse del ámbito político. Como señala Offe (1999), la relación con nuestros conciudadanos plantea retos específicos de anonimato, no comunicación y pluralismo que hacen más difícil el desarrollo de la confianza (57). No solo la escala dificulta recabar información del otro(s), sino que mecanismos centrales que ayudan a estabilizar las relaciones de confianza no aplican. No se puede presuponer que los intereses coinciden y que, por lo tanto, es en el interés del otro favorecer también mi interés o bienestar; en tanto que las condiciones de anonimato debilitan que nos sintamos obligados (por razones morales o reputacionales) a responder a la confianza de otros con un comportamiento cooperativo (Offe, 1999: 51).

Pensar el rol de la confianza en nuestra vida social y política implica la cuestión fundamental de cómo ha de ser posible extender la confianza más allá del ámbito natural, pero muy limitado, de nuestras relaciones interpersonales (familia, amigos, colegas, etc.). Es por ello que la confianza en nuestra vida política requiere de mediaciones. Dado que el desarrollo de la confianza depende del contexto, se requiere de medidas o condiciones que favorezcan tener expectativas positivas de los otros. Como señalaran Walker y Ostrom (2009), si bien la cooperación es a menudo frágil, esta florece en entornos que permiten verificar la confiabilidad de los demás. Un contexto que favorece la confianza es aquél en el que el riesgo, si bien siempre presente, se hace manejable. Para ello se requiere de un diseño institucional que establezca límites, normas e incentivos claros que apliquen tanto para los otros como para mí y que sirvan para moldear nuestros comportamientos. En este sentido, las instituciones pueden ser vistas como dispositivos que buscan generar confianza entre desconocidos; crear condiciones de coordinación y cooperación en la medida en que moldean y estabilizan nuestras expectativas mutuas.

Las instituciones, en tanto que instancias mediadoras del conflicto social y político, son fundamentales para los seres vulnerables que somos: son la forma de reducir el riesgo y de hacer manejable la incertidumbre. Como señalara Arendt (2016), necesitamos de instituciones para estabilizar y dar cierta permanencia a nuestra convivencia, porque se nos hace intolerable vivir en condiciones de gran incertidumbre. Por ello la política debe preocuparse de constituir instituciones duraderas que sirvan para crear «islas de seguridad» en el «océano de inseguridad, que es el futuro por definición» (Arendt, 2016: 256).

Las instituciones cumplen con la tarea de dar cierta estabilidad y predictibilidad a nuestra convivencia, en parte, creando condiciones que permitan extender la confianza sin la necesidad de evaluar la confiabilidad específica de individuos, sino basado en un juicio acerca de la robustez de las normas e instituciones en cuestión (Warren, 1999: 349). Claramente, para que las instituciones jueguen este rol tienen que ser ellas mismas confiables.[4]

Sin embargo, la relación entre confianza y democracia es paradójica porque, si bien el buen funcionamiento de nuestras democracias requiere, por un lado, de instituciones que favorezcan la confianza y la cooperación entre ciudadanos; por el otro, se requiere también de una «desconfianza institucionalizada» (Warren, 2017), específicamente hacia quienes detentan el poder. En el origen mismo de la tradición liberal se encuentra tematizada esta necesidad de institucionalizar ciertas formas de desconfianza, a través de sistemas de controles y pesos y contrapesos, con el objetivo de evitar la excesiva concentración de poder. Esta visión es recogida, por ejemplo, en la expresión de Benjamin Constant, al señalar que «cada [buena] constitución es un acto de desconfianza» (citado por Warren, 2017: 76, traducción propia).

Esta sección ha permitido entender que un diseño institucional adecuado juega un doble rol fundamental en las democracias. Por un lado, favorecer la cooperación al contribuir a crear entornos que promuevan la confianza entra ciudadanos. Por otro lado, servir de

[4] Si bien la noción de «confiar en las instituciones» no es directa y autores como Hardin (1999) prefieren hablar de «fiabilidad», seguimos aquí la formulación utilizada por Offe (1999) y Warren (2017), según la cual: «La idea de confiar en una institución es una forma abreviada de referirse a la confianza en la persona que ocupa un cargo definido por las reglas de la institución (Offe 1999, 65-76). Las personas siguen siendo las entidades objeto de los juicios de confianza. Sin embargo, lo que distingue la confianza institucional de la confianza social es que la persona en la que se confía es (generalmente) un otro anónimo y puede ser reemplazado en cualquier momento por otra persona también anónima […] Los individuos deben inferir la confiabilidad de las personas a partir de las características de las instituciones.» (Warren, 2017: 88, traducción propia).

mecanismos de control a quienes detentan el poder, a fin de evitar una mayor vulnerabilidad de la población. Simultáneamente, este análisis muestra en qué sentido tanto la confianza como la desconfianza deben tener cabida en el buen funcionamiento de un orden democrático. Como se verá en la siguiente sección, dicho análisis contribuye a iluminar lo que está en juego con la desinstitucionalización que activamente promueven los liderazgos personalistas de tipo populista.

3. Reconfiguraciones de la (des)confianza en tiempos de populismos, polarización política y posverdad

La capacidad de las instituciones democráticas liberales de establecer reglas de juego y límites claros a *todos* los actores, creando condiciones que favorezcan la colaboración y cooperación social está actualmente en entredicho. La actual crisis de confianza en las instituciones políticas se da en un mundo de gran y creciente desigualdad y precarización, donde existe un abismo entre la realidad de las grandes mayorías y la de las élites políticas y económicas. El nuestro es un mundo inhóspito para grandes segmentos de la población global, que enfrentan condiciones de extrema vulnerabilidad e incertidumbre. Es en este contexto en el que propuestas populistas, con un discurso anti-élites y antisistema, han resultado exitosas, contribuyendo, a su vez, a un mayor desgaste de la confianza en la institucionalidad democrática-liberal.[5]

El momento populista que vivimos se caracteriza por una re-personalización de la confianza política en la figura del líder. Se trata de una confianza con un alto componente afectivo, dada la naturaleza del vínculo. En el populismo, el pueblo es *imaginado* como siendo uno con el líder (Müller, 2017; Urbinati, 2021). El líder es visto como la encarnación y la voz del pueblo; la persona que está en capacidad de discernir lo que 'el pueblo verdaderamente quiere'. Asimismo, el líder es concebido como dotado de cualidades excepcionales, no solo carisma, sino también una cierta infalibilidad («el líder no se

[5] Mi análisis no busca desconocer los déficits democráticos y sociales de las democracias liberales, tal como las hemos conocido. Es, en parte, porque estas no han sabido responder satisfactoriamente a las demandas de igualdad y seguridad, que vivimos en un mundo de exacerbada vulnerabilidad e incertidumbre. No obstante, mi análisis en esta sección no busca dar cuenta de las condiciones estructurales que han favorecido el auge populista actual, sino que se limita a examinar cómo funciona la confianza en contextos populistas y polarizados.

equivoca, siempre sabe lo que hace»). De allí que las instituciones sean a menudo vistas, ya no como necesarias mediaciones en el conflicto social y político, sino como obstáculos en la implementación de la voluntad popular por parte del líder, quien es la persona que sabe ─quizás mejor que nosotros mismos─ en qué consiste nuestro bien y el bien común.

En este vínculo líder-pueblo que se concibe como cercano, directo, incluso como una identificación, se juegan expectativas afectivas de que el líder sabrá resarcir agravios, defender los intereses del pueblo y otorgarle a éste el reconocimiento que le había sido sistemáticamente negado por las élites y los actores políticos tradicionales. Desde la perspectiva de un análisis de la confianza, ello implica que se concibe al líder no solo como competente, sino fundamentalmente como alguien cuyos intereses no divergen de los del pueblo. Precisamente porque la confianza en el líder corresponde a un vínculo tan significativo, no es fácilmente revisable. Se trata de una confianza particularmente resistente a evidencia contraria y a la posibilidad de percatarse de la traición o explotación de la confianza por parte del líder. Al líder se le suele atribuir un excepcionalismo, de tal modo que, incluso cuando las cosas van mal o los resultados no son los esperados, esta evidencia es reinterpretada para salvar su responsabilidad. No es el líder el que es incompetente y/o traidor de la confianza, sino las élites, los medios, los enemigos internos o externos o, incluso, los subalternos. Para entender esta resistencia es preciso tener presente que el lazo pueblo-líder ofrece un sentido de pertenencia y de dignidad que sirve, al menos simbólicamente, para reducir el riesgo y hacer manejable la incertidumbre. En este sentido, la relación con el líder, así como la pertenencia a ese nosotros que es el «pueblo», otorga un lugar simbólico en el que no estamos solos, sino en el que juntos, de la mano o con la guía del líder, hacemos frente a los desafíos que se presenten.

Como señalan diversos teóricos del populismo (Finchelstein, 2017; Müller, 2017; Urbinati, 2021), es también central al fenómeno populista la referencia al ‘pueblo’ como una colectividad homogénea, plenamente unificada y moralmente pura, con una supuesta voluntad unitaria. Lo propio del «pueblo’, como es usado dentro del discurso y práctica populista, es que no todos los ciudadanos pertenecen al «pueblo’, sino que sólo *algunos* son pueblo (Müller, 2017: 33). Es por ello que no basta con caracterizar al populismo de anti-elitista, sino que es preciso también reconocer su carácter anti-pluralista (Müller, 2017: 33). Ahora bien, la idea de un ‘«pueblo’ moralmente superior y plenamente unificado que no esté

constituido por todos los ciudadanos sirve para reconfigurar las fronteras entre «ellos» y «nosotros», en donde «ellos» ─quienes no pertenecen verdaderamente al pueblo─ son concebidos como inmorales y corruptos. El carácter anti-pluralista y moralizante del populismo ha contribuido a la polarización política de nuestras sociedades, donde la polarización se caracteriza no solo por una fuerte división con respecto a los valores y objetivos fundamentales que los miembros de una sociedad creen que deben perseguirse colectivamente, sino que representa un giro hacia un modo antagonista de entender la política, en la que se trata a los oponentes más como enemigos que como adversarios. [6]

La (re)constitución de las fronteras entre «ellos» y «nosotros» que se produce en el populismo se traduce, a su vez, en una reconfiguración de las (des)confianzas a escala social. La constitución de ese «nosotros» que es el pueblo populista se asocia a la conformación de una *confianza identitaria*: confianza en quienes hacen parte de nuestro grupo. Esta confianza no se asocia solo a emociones positivas que favorecen la cooperación y la solidaridad dentro del grupo, como podrían ser el amor, la lealtad o el orgullo. Su contraparte suelen ser emociones negativas hacia «ellos», tales como la indignación o el resentimiento. La confianza identitaria fortalece así la cohesión grupal entre quienes hacen parte del «nosotros». Sin embargo, a diferencia de la confianza que emerge de las condiciones creadas institucionalmente y que se centra en una concepción más cognitivista e impersonal (i.e., ¿cuándo o bajo qué condiciones es razonable confiar?), la confianza identitaria es eminentemente afectiva. El vínculo o sentido de pertenencia a ese «nosotros» es fundamentalmente lo que moldea las expectativas positivas respecto de los demás miembros. Por su parte, la actitud hacia «ellos» ─quienes no pertenecen─ no es ya el agnosticismo que señalaba Ullman-Margalit, sino que se trata una desconfianza activa. En la medida en que la polarización se profundiza, el «otro» pasa a ser visto cada vez más como una amenaza existencial; un enemigo del que no se puede presumir buena voluntad. De modo que la confianza, en contextos polarizados, ya no opera como puente entre diferencias, sino como frontera identitaria.

[6] Sigo aquí la distinción presentada por Chantal Mouffe (2013) entre agonismo y antagonismo que remite, a su vez, a la distinción entre «adversarios» y «enemigos». Un adversario es un oponente que se considera legítimo, con quien hay diferencias con relación a la concepción del bien común, pero se comparte el compromiso de abordar de manera no violenta desacuerdos que pueden ser irresolubles. Por su parte, el enemigo refiere al oponente que se considera no legítimo.

La polarización entiende a la política básicamente como un juego suma cero, en donde las ganancias de un lado son las pérdidas del otro. Estas condiciones niegan la posibilidad de coordinación y cooperación entre los ciudadanos en su conjunto. No obstante, al interior de cada grupo o polo hay dinámicas que sirven para estabilizar las relaciones de confianza al alinear expectativas y favorecer la reciprocidad. En particular, al interior de cada grupo aplican consideraciones de obligación y autointerés (Offe, 1999: 51) que sirven para reforzar la confianza. Como señalé previamente, la confianza tiene una dimensión normativa: la expectativa de que el otro corresponda a mi confianza, no la traicione o se aproveche de mi vulnerabilidad. Lo que está en juego al corresponder (o no) a la confianza del otro es nuestra credibilidad, el mostrarnos (o no) como un buen miembro de equipo. Como señalara Offe (1999), la credibilidad ─ser «alguien de confianza»─ es una forma de capital social (51). De modo que corresponder a la confianza del otro no es solo cuestión de no dañarlo o no defraudarlo, sino que se encuentra también en juego nuestra credibilidad y reputación dentro del grupo.

Incorporar al análisis la dimensión reputacional en las relaciones de confianza dentro de un grupo implica reconocer que anticipamos no solo las acciones de otros (¿podré confiar en esa persona?), sino también las expectativas de los otros con respecto a nuestras acciones (¿estarán defraudados los otros con mi comportamiento?, ¿qué tanto se vería afectada mi imagen y pertenencia al grupo?). Como señalan Walker y Ostrom (2009), en la estabilización de las relaciones de confianza, me importa tu percepción de mi acción. Me importa la imagen que esos otros relevantes, quienes hacen parte del «nosotros», tengan de mí. En última instancia, incluso la imagen que tenemos de nosotros mismos está en juego, porque esta suele depender, en gran medida, de cómo nos ven quienes más nos importan (Batson, 2016). Nuevamente, mientras más significativo sea el vínculo con el grupo, en términos identitarios y de pertenencia, más tenderá esta confianza a tener una cierta «inercia»; no será fácilmente revisable: ni por razones prácticas, ni por razones afectivas. Ello se debe a que confiar sirve, en términos prácticos, para estabilizar nuestro actuar y manejar la incertidumbre.

Finalmente, la confianza identitaria que caracteriza a los procesos de polarización política tiene también una dimensión epistémica que es hoy fundamental. Dadas nuestras limitaciones cognitivas ─o nuestra «vulnerabilidad cognitiva» (Nguyen, 2023; Wagner, 2023)─ gran parte de nuestro conocimiento del mundo es mediado, lo que implica que somos

epistémicamente interdependientes. Esta interdependencia se traduce en la cuestión central de a quién le otorgamos *autoridad epistémica*, es decir, en quién confiamos al momento de filtrar la información que recibimos del mundo. Si el momento de polarización actual se caracteriza por una crisis de confianza en la ciencia y el conocimiento experto o, en otras palabras, por la erosión de la autoridad epistémica de instituciones como las universidades, los medios de comunicación tradicionales y órganos técnicos, entre otros; la contraparte de esta erosión es la creciente autoridad epistémica que le otorgamos a los miembros de nuestras redes, grupos y líderes ─i.e., quienes hacen parte del «nosotros». De modo que la dinámica de la confianza identitaria tiene una dimensión epistémica que involucra: a) creer en la competencia de quienes hacen parte de nuestro grupo, en términos de los juicios, opiniones y afirmaciones que emiten, y b) creer que no tienen mala voluntad hacia nosotros, y que no tratarán, por lo tanto, de manipularnos o engañarnos. A su vez, con base en esta confianza, extendemos a terceros autoridad epistémica porque, como señaláramos antes, solemos confiar *indirectamente* en las personas o fuentes que siguen quienes confiamos. Su confianza constituye para nosotros una razón para confiar. Esta dinámica hace parte de la dimensión epistémico-afectica de la polarización, en la que nuestros sesgos cognitivos interactúan con nuestros sesgos afectivos y sociales.[7]

La dimensión epistémico-afectiva de la polarización es fundamental para entender por qué la polarización política se caracteriza hoy en día no solo por una fuerte división con respecto a los valores y objetivos que sostienen los miembros de una sociedad, sino incluso por la «pérdida de un mundo común» (Arendt, 2016, 2020). Esto es, la pérdida de un sentido compartido de la realidad ejemplificado por la proliferación de «mundos» o imágenes de la realidad que separan a los oponentes políticos hasta el punto de que la comunicación a menudo no parece posible. Lo determinante de este quiebre es que los hechos mismos están ahora en disputa. Este quiebre de un sentido compartido de la realidad es posible, en parte, debido al actual uso masivo y deliberado de la mentira en la esfera pública con el objetivo de reordenar la realidad fáctica (Arendt, 2020; Stanley, 2018).[8] Como señalara Arendt (2020), el ataque a la facticidad se logra desdibujando la línea entre hechos y opiniones (382), al

[7] Sobre esta interacción entre sesgos cognitivos y sesgos sociales y afectivos, véase Sunstein (2005).
[8] Como explica Arendt (2020) en "Verdad y política," el uso masivo de mentiras en el ámbito público difiere del uso tradicional de la mentira en política porque el objetivo no es ya ocultar secretos de Estado o las verdaderas intenciones de actores políticos, sino reordenar la realidad fáctica (385).

punto que cuestiones fácticas comienzan a ser tratadas como cuestiones de opinión y la gente se siente con derecho a tener sus «hechos alternativos».

Desde la perspectiva de un análisis de la (des)confianza en política, lo más relevante es que el ataque sistemático a una facticidad compartida se lleva a cabo devaluando públicamente y socavando la autoridad epistémica de instituciones como las universidades o la prensa libre, cuyo rol fundamental en las sociedades es, precisamente, proteger las verdades fácticas y el conocimiento científico que permiten construir un sentido compartido de la realidad (Arendt, 2020; Stanley, 2018).[9] En este sentido, el momento actual se caracteriza por lo que Nguyen (2023) denomina como una «epistemología hostil», esto es, por la presencia de una multiplicidad de formas en que nuestra vulnerabilidad cognitiva es explotada. Es este un momento en el que proliferan *fake news* y teorías de la conspiración, todo lo cual es recogido bajo el término de «posverdad». Sin embargo, un mundo de supuestos «hechos alternativos» es un mundo profundamente desorientador, en el que es difícil distinguir hechos de mentiras. Un mundo sin instituciones que compartan autoridad epistémica, basada en la rigurosidad de sus procedimientos y en estándares públicos de justificación, es un mundo en el que lo que terminamos creyendo o tomando como cierto se reduce, con frecuencia, a una cuestión de en quién(es) confiamos. Es este un mundo en el que la tendencia muy humana, pero políticamente peligrosa, de ejercer un tipo de pensamiento fundamentalmente confirmatorio se entrelaza con nuestros apegos emocionales.

En las actuales condiciones de polarización, la forma en que filtramos información responde a patrones de atención e interpretación asimétricos, que dependen de si la información proviene de quienes consideramos como parte de nuestro grupo o de «ellos», hacia quienes sentimos desconfianza y sospecha. Es por ello que entender la reconfiguración de nuestras (des)confianzas es central para comprender cómo ha sido posible esta «pérdida de un mundo común» que constituye un problema político de primer orden porque «lo que aquí se juega es la propia realidad común y objetiva» (Arendt, 2020: 362). Dicho quiebre de un sentido compartido de realidad es determinante en que los medios propiamente políticos con que contamos para abordar conflictos y controversias ─como la comunicación orientada

[9] El análisis de Arendt (2020) destaca, a este respecto, lo importante que es para la estabilidad de la convivencia política que tales instituciones permanezcan fuera de la lucha por el poder y sigan comprometidas con los estándares más elevados de la búsqueda de la verdad.

a alcanzar acuerdos y compromisos─ se vean erosionados o disminuidos, al tiempo que la fuerza y la violencia ganen prominencia.

4. Reflexiones finales

El análisis del fenómeno de la confianza pone de manifiesto que somos seres vulnerables e interdependientes que no podemos no confiar. Confiar es una forma de administrar nuestra vulnerabilidad, así como un mecanismo que usamos para reducir complejidad en un mundo que constantemente nos demanda actuar, sin contar a menudo con información suficiente. Confiar es asimismo crucial para poder expandir nuestra capacidad de acción, al hacer posible la cooperación con otros. No obstante, confiar en nuestra vida social y política ─más allá del limitado ámbito de nuestras relaciones interpersonales─ requiere de instituciones que hagan posible un entorno en el que puedan florecer la confianza y la cooperación entre ciudadanos. Por otro lado, evitar una posición de excesiva vulnerabilidad de la población frente a sus gobernantes y/o representantes requiere de una desconfianza institucionalizada. La confianza en sí misma no es buena, ni moral, ni políticamente hablando. Hay confianzas apropiadas y beneficiosas para quienes participan de la relación y otras muy peligrosas.

En el presente trabajo he argumentado que el momento político actual de populismos, polarización política y posverdad es mejor entendido si lo analizamos como una reconfiguración de las (des)confianzas, en lugar de una pérdida generalizada de la confianza. En buena medida lo que caracteriza a esta reconfiguración es la inversión de las relaciones de (des)confianza que el buen funcionamiento de las democracias parece requerir. Por un lado, asistimos a una generalizada desconfianza en las instituciones políticas y a la re-personalización de la confianza en la figura de líderes populistas. Por otro lado, asistimos a una creciente desconfianza en instituciones como universidades, organismos técnicos o medios de comunicación tradicionales, los cuales ─si bien son instituciones no políticas, en el sentido de no partidistas─ les corresponde el rol político fundamental de proteger los cimientos de una realidad fáctica compartida. La contraparte de esta desconfianza es el creciente rol que una confianza de tipo identitaria, de grupo o incluso «tribal» juega en cómo

filtramos información del mundo. Fenómeno este que se ve agravado por las nuevas tecnologías (redes sociales, algoritmos, etc.) que explotan nuestros sesgos cognitivos y emocionales para mantenernos en «burbujas de filtro» (Pariser, 2011), «cámaras de eco» y «burbujas epistémicas» (Nguyen, 2020).[10]

Las formas de la confianza que prevalecen hoy son fundamentalmente afectivas, asociadas a vínculos espesos que involucran nuestra identidad y pertenencia. Es por ello también que son más resistentes a ser revisadas. En el caso concretamente del populismo, esta resistencia supone, a menudo, que no percibamos cómo nuestras democracias se van gradualmente deslizando hacia un mayor autoritarismo. Si bien es vital reconocer que esta reconfiguración de las (des)confianzas ha obedecido, en parte, a expectativas insatisfechas que han alimentado un sentimiento anti-élites, anti-sistema y anti-institucional; el camino actual solo agrava la crisis y dificulta la convivencia democrática. Por un lado, la re-personalización de la confianza en el líder supone otorgarle poderes discrecionales y ponernos los ciudadanos en una situación de relativa impotencia, de pérdida de poder. Por su parte, la confianza identitaria favorece la cohesión al interior del polo o grupo, pero al costo de la exclusión externa. Asimismo, el uso extendido de una mentira que busca reorganizar la realidad fáctica ─o construir imágenes alternativas de la realidad─ termina imposibilitando la comunicación. Estas dinámicas hacen prácticamente imposible la coordinación y cooperación de la sociedad en su conjunto, con las consecuentes pérdidas en eficiencia y en nuestra capacidad para responder a problemas de acción colectiva. Más aún, estas dinámicas terminan por favorecer la fuerza y la violencia, en tanto que los medios propiamente políticos con que contamos para abordar conflictos y controversias ─como la comunicación orientada a alcanzar acuerdos y compromisos─, se ven erosionados o disminuidos.

El análisis de la confianza en nuestra vida política muestra que las instituciones deben jugar un doble rol fundamental: favorecer la coordinación y cooperación entre ciudadanos, así como establecer los controles, pesos y contrapesos que sirvan de resguardo frente a los intentos de concentración de poder. No obstante, el desmantelamiento institucional que están sufriendo actualmente muchas de nuestras democracias muestra también que el diseño institucional nunca basta, por excelente que este sea; pensar que basta supone una reificación

[10] Para una discusión reciente de los desafíos que los nuevos medios digitales presentan para la estabilidad democrática, así como posibles oportunidades e implicaciones, véase Trenz (2026), pp. 103-115.

de la política. En este sentido, quizás lo que la actual reconfiguración de las (des)confianzas evidencia es la importancia irreductible del componente emocional de la política, por lo que el desafío de la «pérdida de un mundo común» que hoy enfrentamos parece requerir, en última instancia, que seamos capaces de (re)crear significados compartidos ante lo mucho que está en juego.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1968). "On humanity in dark times: Thoughts about Lessing", en Arendt, H., *Men in dark times*, New York: Harcourt Brace & Company, 3-32.

Arendt, H. (2016). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2020). "Verdad y política", en Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ciudad de México: Austral, 347-402.

Baier, A. C. (1986). "Trust and antitrust", *Ethics*, 96 (2), 231-260. https://doi.org/10.1086/292745.

Batson, D. (2016). *What's wrong with morality?: A social-psychological perspective*, New York: Oxford University Press.

Camps, V. (2025). *La sociedad de la desconfianza: Cómo recuperar la confianza en un mundo sin dimensión moral de la política y la vida cotidiana*, Barcelona: Arpa Editores.

Edelman (2026). *2026 Edelman Trust Barometer: Trust amid insularity*. https://www.edelman.com/trust/2026/trust-barometer.

Finchelstein, F. (2017). *From fascism to populism in history*, Oakland, CA: University of California Press.

García Valverde, F. (2021). "Para confiar, no hay que saber", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 26 (1), 139-157. https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i1.8805.

Haidt, J. (2013). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*, New York: Vintage Books.

Hardin, R. (1999). "Do we want trust in government?", en M. E. Warren (Ed.), *Democracy and trust*, Cambridge: Cambridge University Press, 22-41.

Jones, K. (1996). “Trust as an affective attitude”, *Ethics*, 107 (1), 4-25. https://doi.org/10.1086/233694.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*, New York: Macmillan.

Luhmann, N. (2017). *Trust and power*, Cambridge: Polity Press.

Marín, E. (2023). “Confianza reflexiva: La reflexión sobre la confianza ante conocimientos y acciones sociales”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, 141-157.

McGeer, V. (2008). “Trust, hope and empowerment”, *Australasian Journal of Philosophy*, 86 (2), 237-254. https://doi.org/10.1080/00048400801886413.

Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the world politically*, London: Verso.

Müller, J.-W. (2017). *¿Qué es el populismo?*, Ciudad de México: Grano de Sal.

Nguyen, C. T. (2020). “Echo chambers and epistemic bubbles”, *Episteme*, 17 (2), 141-161. https://doi.org/10.1017/epi.2018.32.

Nguyen, C. T. (2023). “Hostile epistemology”, *Social Philosophy Today*, 39, 9-32. https://doi.org/10.5840/socphiltoday2023391.

Offe, C. (1999). “How can we trust our fellow citizens?”, en M. E. Warren (Ed.), *Democracy and trust*, Cambridge: Cambridge University Press, 42-87.

Pariser, E. (2011). *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*, New York: Penguin Press.

Stanley, J. (2018). *How fascism works: The politics of us and them*, New York: Random House.

Sunstein, C. R. (2005). *Laws of fear: Beyond the precautionary principle*, New York: Cambridge University Press.

Trenz, H.-J. (2026). *Trust, Media, and Democracy: Challenges in the Digital Age*, Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-032-20797-5.

Ullmann-Margalit, E. (2017). “Trust, distrust, and in between”, en A. Margalit & C. R. Sunstein (Eds.), *Normal rationality: Decisions and social order*, Oxford: Oxford University Press, 183-203. https://doi.org/10.1093/oso/9780198802433.003.0011.

Urbinati, N. (2021). *Yo, el pueblo: Cómo el populismo transforma la democracia*, Ciudad de México: Grano de Sal.

Wagner, A. (2023). “Cognitive vulnerability and the post-truth challenge”, en Ó. L. González-Castán (Ed.), *Cognitive vulnerability: An epistemological approach*, Berlin/Boston: De Gruyter, 159-176. https://doi.org/10.1515/9783110799163-010.

Walker, J., & Ostrom, E. (2009). “Trust and reciprocity as foundations for cooperation”, en K. Cook, M. Levi & R. Hardin (Eds.), *Whom can we trust?: How groups, networks, and institutions make trust possible*, New York: Russell Sage Foundation, 91-124.

Warren, M. E. (1999). “Democratic theory and trust”, en M. E. Warren (Ed.), *Democracy and trust*, Cambridge: Cambridge University Press, 310-345. https://doi.org/10.1017/CBO9780511659959.011.

Warren, M. E. (2017). “Trust and democracy”, en E. M. Uslaner (Ed.), *The Oxford handbook of social and political trust*, New York: Oxford University Press, 75-94. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190274801.013.5.