

Hacia una precisión conceptual de la fraternidad política

por Rodrigo Mardones Z.*

Resumen

Este ensayo pone en diálogo teórico los conceptos de fraternidad y amistad política con los de confianza y cohesión social. Su objetivo es avanzar hacia una precisión conceptual de la fraternidad política que ayuda a perfilar una agenda de investigación sobre el tema en las ciencias sociales, de manera de complementar aquella ya iniciada en la filosofía política. Parte importante de este esfuerzo es el reconocimiento de la fraternidad como una realidad empírica observable que alude, por ejemplo, a niveles variables de confianza generalizada.

INTRODUCCIÓN

La propuesta de considerar el principio de la fraternidad como categoría política (Baggio:2006a) al mismo nivel de los otros dos componentes del tríptico de la Revolución Francesa –libertad e igualdad– constituye una pregunta desafiante que también debe ser respondida desde la ciencia política empírica. Este ensayo representa un primer intento en esta línea. Por lo mismo, provee una revisión de concepciones, ámbitos y vetas de investigación existentes y que resultan a primera vista relevantes para una precisión conceptual de la fraternidad política, en el contexto de las regularidades empíricas que la ciencia política intenta develar y que permitiría, eventualmente, medirla, compararla y promoverla en función de sus condiciones causales.

* Licenciado en Historia (UC), Master en Administración y Políticas Públicas (Columbia University), Master y Doctor en Ciencia Política (New York University).

Una primera mirada al tema arroja desde el punto de vista metodológico una ambigüedad conceptual entre amistad política y fraternidad. Godoy (1993:6), por ejemplo, reconoce la similitud entre ambos conceptos, pero argumenta que el de fraternidad en su pretensión de universalidad y abstracción es menos comprensible que el de amistad, que está relacionado con la experiencia cotidiana de las personas. Por otro lado, prefiere utilizar el término ‘amistad’ en su concepción griega de *philia*, simplemente por ser el más antiguo del que se tenga registro.

Amistad política y fraternidad han sido relativamente poco estudiados por la filosofía política contemporánea, y por ende relativamente poco se ha formulado en términos de teoría democrática. Sin embargo, desde las ciencias sociales se puede identificar un tratamiento tangencial en torno a los conceptos afines de confianza y cohesión social, equivalentes al de la concordia aristotélica, sobre las cuales incluso existen múltiples mediciones. Pese a que en rigor éstos no capturan la riqueza del concepto original, hechas todas las precisiones y prevenciones podrían sin embargo considerarse como aproximaciones (*proxies*) y un puente de diálogo intelectual entre similar objeto de estudio por parte de la filosofía política, por una lado, y de las ciencias sociales, por el otro.

El fenómeno aludido –la amistad política o fraternidad– es un tipo de relación entre ciudadanos que se observa empíricamente como confianza generalizada (cohesión o concordia) y que implica el reconocimiento recíproco del otro como parte de una misma comunidad política y la progresiva igualación social de los ciudadanos.

Este ensayo explica, en primer lugar, las razones de la marginalidad de los conceptos de amistad política o fraternidad como objeto de estudio de la filosofía política. Luego propone el concepto de confianza generalizada –ampliamente estudiado en economía, ciencia política y psicología– como aproximación. Antes de concluir, el ensayo aborda los dos principales requisitos de la confianza generalizada como *proxy* de fraternidad a

modo de factores causales; a saber, inclusión política y equidad social.

RAZONES DE UNA MARGINALIZACIÓN INTELECTUAL

Schwarzenbach (1996:97-98) constata que la amistad política es raramente citada en el pensamiento filosófico. Una de las causas de este rechazo es la confusión de amistad política con amistad personal, que intenta erróneamente aplicar las formas de esta última –por ejemplo el trato cara a cara y la existencia de un vínculo emocional estrecho– sobre la primera, lo que lleva rápidamente a la conclusión de impracticabilidad. Sin embargo, aunque Aristóteles reconoce distintos tipos de amistad de acuerdo con el tipo de relación (personal, familiar, comercial, política) y al propósito que sirven: placer, utilidad o virtud; para todos estos fines, la amistad involucra buena voluntad recíproca y una interacción social real consecuente con esa buena disposición; es decir, no se reduce a una pura emoción (Bickford, 1996:407).

Al anterior problema se agregan otras tres razones principales que explican su relevancia marginal como objeto de estudio en la filosofía política: la pretensión de unanimidad, la escala o alcance de su aplicación fuera de la comunidad política primaria y una concepción del poder aparentemente incompatible. A continuación explico estas tres razones y enuncio eventuales formas de salida a las objeciones planteadas.

La amistad política se ha formulado erróneamente en los términos de una pretensión de unanimidad sobre alternativas de políticas, la cual se facilitaría por una homogeneidad en la composición étnica, lingüística y religiosa de la comunidad política. En efecto, para algunos estudiosos la amistad política sólo puede darse en democracias unitarias; es decir, en aquellas donde existe un juicio similar entre ciudadanos sobre asuntos de interés común. Para Bickford (1996:408), en cambio, el concepto aristotélico se aplica propiamente al contexto de demo-

cracias adversariales (donde no hay violencia, pero tampoco consenso), donde lo único en común es la práctica de la toma de decisiones; siendo la deliberación el mecanismo favorito de Aristóteles, aún en un contexto conflictivo; mecanismo que es considerado como legítimo por actores con intereses dispares.

Manteniéndonos en el ámbito de la misma comunidad política, la fraternidad en una democracia adversarial moderna consistiría en acatar las decisiones generadas a través de las instituciones democráticas, sea mediante procedimientos de deliberación, votación y/o negociación, y aún cuando estas decisiones contradigan los intereses de algunos ciudadanos. Este acatamiento no borra el conflicto ni los intereses divergentes, pero sí implica una buena voluntad recíproca y un acto consecuente y virtuoso, puesto que la alternativa es la violencia (Bickford, 1996:411).

Para Schwarzenbach (1996:107) la amistad cívica no requiere de unanimidad sobre las alternativas de políticas. Tampoco requiere de una “hermandad gruesa” (*thick brotherhood*), donde los amigos son parecidos y poseen todo en común; rasgos presentes en la *República* ideal de Platón. Exige, en cambio, unanimidad sobre los esenciales constitucionales, así como precisa una preocupación de los ciudadanos sobre el bienestar de otros.

En relación con la segunda razón de la marginalidad de la amistad política o fraternidad como objeto de estudio en la filosofía política –la escala o alcance del concepto en su pretensión de universalidad– en Aristóteles la amistad política ocurre sólo entre conciudadanos; es decir, entre miembros de una misma comunidad política. Para Aristóteles los desposeídos suelen carecer de virtud y por ello prefería asegurar la función de gobernar a los ciudadanos, mientras promovía ciertas concesiones a los plebeyos, puesto que su exclusión total del gobierno hacía que la *polis* estuviese llena de enemigos (Castrillón, 2006:316). Al respecto, Dussel (2007:77) subraya esta distinción –aunque propone superarla– entre “opponente político” (antagonismo fraternal) y “enemigo absoluto” (hostilidad pura); el

primero en el ámbito propiamente político y el segundo en el ámbito militar.

Lo anterior plantea el dilema de si la amistad política pueda darse fuera de la comunidad política. Reconociendo la raíz cristiana de la idea de fraternidad, se plantea la pretensión de universalizar el concepto en razón de que la humanidad estaría llamada a vivir la fraternidad universal. Con todo, desde esta misma tradición se cuestiona esta pretensión, dado que ello requeriría la existencia de un ente político universal que conforme una suerte de comunidad política mundial. Sin embargo, según Cristóbal Orrego¹ la fraternidad es un concepto del orden familiar y eclesial que no puede ser transformado en una categoría política. En efecto, la Iglesia Católica sería la institución más cercana a una universalización en su apelación al Pueblo de Dios; pero dicho Pueblo –continúa Orrego– se conforma en una afinidad espiritual que no es universal en sentido estricto, dado que excluiría a los no bautizados.

El proceso de globalización estaría demasiado lejos de generar dicho gobierno mundial supranacional, federativo, si es que fuera del todo posible tal arreglo. En la misma línea, Miguel Vatter apunta que si bien Rawls en la *Teoría de la Justicia* homologa su segundo principio de justicia a la fraternidad, se trata de una idea que más adelante desecha al reconocer la dificultad de que emerja un orden internacional, como relaciones entre pueblos libres e iguales, donde se respetan los derechos humanos sobre la base de la fraternidad².

Esto último nos lleva a un aparente callejón sin salida en lo que respecta a una fraternidad global, en el cual una vía de escape sería recurrir a la observación empírica. Si se acopla a la idea de amistad cívica el carácter inclusivo y universal de la idea de fraternidad, se requiere observar un gobierno supranacional que opere sobre un procedimiento legitimado, sobre una cons-

1. Ver comentario de Orrego a la conferencia de Antonio M. Baggio realizada en Santiago de Chile en abril de 2007 y publicada con posterioridad en la *Revista de Ciencia Política* (BAGGIO et al 2007: 141).

2. Ver BAGGIO et al (2007: 148).

titución que asegura el respecto de derechos civiles, políticos y sociales de los individuos, y cuyo resultado es la concordia, confianza o cohesión globales. Por lo pronto, la inexistencia de tal arreglo –que en teoría no es una imposibilidad– nos obliga por ahora a centrarnos en un concepto de fraternidad política con más alcances limitados³.

Continuando con la escala de aplicación de la amistad política, para Domènech (2004) la fraternidad de los revolucionarios franceses suponía la incorporación política del estado llano, pero dicha incorporación no podía realizarse, sino en oposición a la clase dominante. De ahí en adelante, el socialismo concibe la fraternidad como un proyecto de unidad de la clase trabajadora, y luego la socialdemocracia como una unidad más amplia con sectores medios; sin embargo, se trata de una fraternidad que integra a un amplio sector de la sociedad y excluye a la minoría dominante⁴.

Se podría argumentar que el proyecto de fraternidad socialista –incluida su dimensión internacional como fraternidad entre los pueblos– es en verdad un proyecto de fraternidad negativa, en tanto se define y se construye en oposición a un otro. Esta contradicción detectada tempranamente entre los socialistas explica para Domènech el eclipse de la fraternidad en esa tradición: “...una sociedad escindida entre propietarios y desposeídos no puede ser sino falazmente fraterna” (Castrillón, 2006:319).

Lo anterior podría explicar el olvido y su eventual reemplazo por el concepto de “solidaridad política”. Este último se articula en torno a un proyecto de reivindicación de derechos o de justicia social, y es oposicional a un grupo o sistema que sustenta un orden opresivo. Con todo, la violencia no está dentro de su repertorio de movilización. La opresión, la tiranía y la injusticia utilizan formas intencionales y directas de violencia para sostenerse. Sin embargo, “...si la naturaleza de la solidari-

dad política es una lucha por la liberación en oposición a un sistema o grupo, entonces al oponerse a la violencia de la opresión no se pueden utilizar en principio medios violentos” (Scholz, 2007:47). En la idea de solidaridad política de Scholz la movilización no violenta da espacio a la deliberación, al convencimiento y eventualmente a que miembros de la minoría se conviertan y sumen a la causa justa.

Finalmente, la tercera razón principal de marginalidad de la categoría de la amistad política o fraternidad se refiere a una concepción estrecha del poder y de la política. En efecto, tanto la perspectiva liberal como la neo-republicana parten de la base de una concepción esencialmente conflictual de política y del poder como juego de suma cero; sin embargo, nuevas formulaciones reivindican su función reguladora de la sociedad y la construcción colectiva del poder.

Constata Godoy que el devenir histórico está marcando no por un intento de igualamiento político, sino por la expropiación del poder político de los individuos y el resultado de ello es la enemistad y la discordia. En efecto, para Maquiavelo el afán práctico de la política como arte y técnica es la adquisición, conservación y acrecentamiento del poder, que se refina con Hobbes en una concepción de poder fundado en relaciones antagónicas entre individuos, y que más reciente concluye Carl Schmitt proponiendo que la esencia de lo político se reduce en el concepto binario de amigo-enemigo, y donde el enemigo es un “otro extranjero”, con el cual el conflicto no se resuelve a través de vías institucionales, puesto que el pluralismo pondría en riesgo la unidad del estado (Godoy, 1993:23-28).

La confrontación es una visión dominante de la política, tanto de su praxis como de su teorización. Marx, por ejemplo, argumenta que la lucha de opresores contra oprimidos es la esencia científica de la historia de la humanidad. Hobbes por su parte señala que “el hombre es el lobo del hombre”. En el *Federalista* N° 10 Hamilton, Jay y Madison anotan que la propensión al conflicto sería parte de la naturaleza humana; por lo que sólo quedaría controlar sus efectos a través del Estado; ins-

3. Ver la discusión sobre el futuro del estado-nación en el debate de la globalización: HELD et al (1999: 2-10) y Mann (MANN:1997).

4. DOMÈNECH (2004) citado por CASTRILLÓN (2006: 314).

taurando, por ejemplo, un régimen federal, el cual tendría como mayor ventaja el terminar con la violencia del faccionalismo⁵. Para Weber “la política es la búsqueda o lucha por el poder para influir en su distribución dentro del Estado o entre estados”. Finalmente, Enrique Dussel (2007:79) –reconociendo la necesidad de superar esta caracterización– constata que Schmitt, Nietzsche, Derrida y toda la modernidad entienden el poder político como dominación y la actividad política como un deseo de poder, que se despliega bajo el único criterio de amigos *versus* enemigos.

¿Qué puede significar la amistad política y la fraternidad en este contexto más que una pretensión moralizante distinta de la práctica real de la política y el poder? Se pueden contar algunos esfuerzos moralizantes notables, como por ejemplo el del filósofo Wilson Carey McWilliams, quien interpreta la tradición política estadounidense en términos de fraternidad, como una aspiración profunda y recurrente de la condición humana y de la cultura política americana; pero que sin embargo intenta encarnarse con más dificultades que aciertos en la vida política⁶. McWilliams es consciente de que el suyo es un proyecto esencialista que entra en contradicción con una serie de exigencias, entre ellas: la ausencia de guerra, un sentido de comunidad; rangos tolerables de inequidad; inexistencia de fundamentalismos políticos, religiosos o seculares; un lenguaje común sobre el que se articulan deliberaciones públicas sobre cuestiones morales y políticas; y el reconocimiento de aquellos que forman parte del sistema político (Gibbons, 2006:206). Con todo, McWilliams opta por reconocer los trazos de fraternidad en la experiencia estadounidense y de subrayar su valor y vigencia como ideal normativo.

Son proyectos como este, que podrían contribuir a que el principio de la fraternidad haya quedado fuera de las doctrinas políticas por una aversión a todo moralismo que contradiga la

praxis política del conflicto, estableciendo así un pesimismo ontológico de la política (Lo Presti, 2006:210). El punto clave es determinar si la caracterización de la política como conflicto es o no una descripción acertada de la realidad. La respuesta según Yack es negativa, en tanto la política es al mismo tiempo fuente de conflicto y fuente de cooperación⁷.

Se ha argumentado que la política tendría una función de regulación de la tensión social. Lo que distingue a la política es el carácter vinculante y obligatorio, y a veces coercitivo, de las decisiones adoptadas, las cuales se producen en el marco de reglas. La política no resolvería necesariamente los conflictos –incluso a veces los agudizaría– pero en general buscaría reducir la tendencia a la desintegración social que generan los conflictos; transformándose así en “un seguro colectivo” (Vallès, 2000:20-21).

Uriarte (2002:19) plantea superar esta concepción de política como conflicto considerando –entre otras cosas– que el poder es solo uno de las tres dimensiones constitutivas de la política, siendo las otras dos las dimensiones organizativa y consensual. Para Uriarte el elemento organizativo se refiere al ordenamiento de la vida en sociedad a través de normas vinculantes, en un proceso de construcción social que establece un modelo de convivencia política, el cual normativamente debiera estar orientado hacia la integración, la inclusión y la resolución de conflictos. En relación con la búsqueda del consenso mediante la discusión, Uriarte (2002: 22) señala que: “...la política también es el conjunto de acciones y relaciones que los individuos emprenden para llegar a acuerdos sobre sus valores y sus normas, para consensuar organizaciones, símbolos, leyes y decisiones”.

En lo que se refiere a la concepción del poder, para Lo Presti éste no sólo es un recurso relacional –no existe antes de establecerse una relación– sino que es un “tejido conectivo” (red), en el que se expresan las relaciones sociales y se integran

5. Ver en recopilación de KARMIS y NORMAN (2005:111).

6. McWILLIAMNS (1973) citado por GIBBONS (2006:205).

7. YACK (1993) citado por BICKFORD (1996: 407).

en un espacio público los objetivos de los miembros de la comunidad; de modo que el uso del poder en sentido antisocial –como proyecto de dominación– por ejemplo para asegurarse privilegios, para fomentar el conflicto o para oprimir a la sociedad es una situación patológica que degrada el orden social (Lo Presti, 2006: 219-220).

En la formulación del poder político como red está el elemento esencial de la gobernanza, distinto de la concepción tradicional de poder como un juego de suma cero. Ropelato (2006: 194) señala que el concepto de gobernanza “...se injerta en la búsqueda de nuevas formas de regulación en red, en condiciones de administrar escenarios políticos cada vez más descentralizados, fragmentados y complejos”. Andrew y Goldsmith (1998:106-107) definen gobernanza como una pluralidad de actores locales que desarrollan una pluralidad de funciones públicas en el ámbito local y donde el principal aporte es la posibilidad de innovación, aprendizaje y replicación, y el principal desafío es la coordinación, articulación y dirección estratégica de múltiples actores.

Según Stoker (1995:63), el concepto de gobernanza se basa en la teoría del régimen; concebida esta última como un tipo particular de relación de largo plazo entre socios (*partners*) gubernamentales y no gubernamentales. Aunque no hay una estructura abierta de competencia entre grupos, como en las visiones pluralistas; en el caso de la teoría del régimen existe un modo característico de coordinación: la red (*network*). Allí las organizaciones aprenden a cooperar entre ellas reconociendo su dependencia recíproca. Para la teoría del régimen la gobernanza es la interrelación entre actores gubernamentales y no gubernamentales; particularmente en la resolución de los problemas de cooperación y coordinación. Es el trabajo conjunto de distintos actores (gobierno en sus distintos niveles, empresas, sociedad civil, etc.) en pos de objetivos públicos. De esto modo, continúa Stoker (1995:59-61), para la teoría del régimen la política es más sobre la producción de beneficios que sobre su distribución; la política consiste en alcanzar capacidad de gobernanza, la cual

debe ser creada y mantenida; es sobre construcción de coaliciones y sobre cómo se forman las preferencias sobre políticas públicas alternativas; es sobre cómo se genera un sentido compartido de propósito y dirección, lo que está influido por reconocer lo que es factible y lo que no lo es; el interés común sobre cosas pragmáticas en términos de Aristóteles. Esta función de liderazgo le pertenece al gobierno. Junto a este liderazgo, que otorga dirección y sentido estratégico, la calidad de los intercambios dentro de la red –la confianza– resultan clave en la consecución de los objetivos comunes.

La definición originaria del concepto de política como sinónimo de conflicto ha sido complementada recientemente por una visión que la considera como una actividad que regula la tensión social producida por la asignación desigual de recursos. Reconociendo que en ciertas situaciones la política se caracteriza como un juego de suma-cero entre actores en pugna, en el último tiempo la nueva teorización sobre gobernanza también propone que los esquemas cooperativos tiendan a constituirse en una realidad observable en comunidades políticas, favoreciendo la integración social.

CONCORDIA, COHESIÓN Y CONFIANZA

A continuación propongo que la amistad política o fraternidad se expresa u observa como confianza generalizada, que corresponde en rasgos globales al mismo fenómeno al que hacen referencia los conceptos de concordia y cohesión social.

La concordia (*homonoia*) es en la interpretación de Godoy (1993:18) sobre Aristóteles, el resultado de la amistad política preocupada de las cosas prácticas (útiles). La amistad política está asentada en un realismo político, en tanto los ciudadanos identifican un interés común, las acciones que son realizables en el futuro y cómo la comunidad política se organiza hoy para ir alcanzando en el tiempo dicho interés. La concordia requiere que los ciudadanos participen en deliberaciones, tomen decisiones y ejecuten aquello que decidieron. Por lo tanto, concluye

Godoy, la amistad política iguala a los individuos como ciudadanos, aunque ellos puedan ser desiguales en muchos otros aspectos. Podría decirse, entonces, que la libertad y la inclusión política son requisitos mínimos para que surja amistad en el primer lugar.

La amistad política tiene un efecto unificador o cohesionador que se convierte en una condición necesaria para una justicia genuina, particularmente en un contexto actual en que proliferan las tendencias desintegradoras de la sociedad; tales como inequidad en el ingreso, creciente violencia, intolerancia religiosa o étnica, xenofobia, etcétera (Schwarzenbach:1996).

La pregunta sobre aquello que mantiene unida a la sociedad no se restringe a la teoría política. En la teoría social –señala Peña– se distingue a Ferdinand Tönnies (1855-1936) como autor de las nociones de comunidad y de sociedad. La comunidad sería lo antiguo, donde existen sentimientos, compromisos afectivos y una densa red de relaciones interpersonales (Émile Durkheim). La sociedad sería lo nuevo, donde las relaciones son afectivamente neutras e impersonales, contractuales y poco comunicativas (Herbert Spencer). Para Tönnies, en ambas existe algún tipo de cohesión social; en la comunidad es sostenida por las relaciones inmediatas y por un consenso implícito; mientras que en la sociedad, por la agregación de intereses, la auto-ridad y por el contrato, concluye Peña (2008:54).

El concepto de cohesión social ha sido asociado por diversos autores a una gran variedad de asuntos, tales como: valores y significados compartidos, igualdad de oportunidades, apertura a la multiculturalidad, cooperación, acceso a bienes, emprendimiento, protección social, vínculos, inclusión, disminución de brechas económicas, legitimidad de las instituciones democráticas, mecanismos efectivos de resolución de conflictos y activa participación cívica (Peña, 2008:42-43) y sin embargo no existe una definición unívoca del concepto⁸. En efecto, la literatura de

8. La CEPAL (2007:19), por ejemplo, define cohesión social como: "...la dialéctica entre mecanismos instituidos de inclusión y exclusión sociales y las respuestas, percepciones y disposiciones de la ciudadanía frente al modo en que ellos operan".

la cohesión social sugiere que es mediante una política social activa como se logra reducir brechas y se genera sentido de pertenencia, y que ambos logros redundan en una mayor cohesión social.

A partir de 1996 la Unión Europea identificó la consecución de mayores grados de cohesión social como una de las metas principales de esa región y comenzó a medirla en los países miembros en función de brechas sociales mediante un conjunto de los llamados 21 "indicadores Laeken", agrupados en cuatro áreas: ingreso, empleo, educación y salud. La CEPAL (2007: 25-29) ajustó los indicadores Laeken de la Unión Europea para las brechas más recurrentes en América Latina y agregó indicadores de funcionamiento de las instituciones e indicadores de pertenencia⁹. Sugiere, entonces, que la cohesión social es el resultado de tres componentes, cada uno con una serie de indicadores: reducción de brechas sociales, funcionamiento virtuoso de las instituciones y sentido de pertenencia; medido este último con indicadores de multiculturalismo, confianza, participación, expectativas de movilidad y solidaridad social.

Si en la sociología el término preferido para aludir a la concordia aristotélica ha sido la *cohesión social*, en la ciencia política, la economía y la psicología ese lugar lo ha ocupado el concepto de confianza; aunque tampoco en este caso existe un entendimiento común sobre qué es confianza. En efecto, se la considera alternativamente como una predisposición de la naturaleza humana, como una actitud afectiva o emocional, como una relación de intercambio, una decisión estratégica o, finalmente, como un tipo de activo o capital social (Nannestad, 2008: 13).

Nannestad (2008:414) distingue entre confianza particularizada y confianza generalizada y entre confianza racional y

9. En América Latina, fue en la XVI Cumbre Iberoamericana, celebrada en Montevideo desde el 3 hasta el 5 de diciembre de 2006, donde se definió que el tema de la siguiente cumbre –que se celebró en Santiago en noviembre de 2007– fuera "Cohesión social y políticas sociales para alcanzar sociedades inclusivas en Iberoamérica".

confianza normativa. Con respecto a la confianza particularizada, un individuo confía en otro o en una institución con respecto a un asunto o a un dominio de materias. En la confianza generalizada, un individuo puede confiar en personas que no conoce e incluso puede extender su confianza más allá de un dominio¹⁰.

La confianza desde la perspectiva normativa no es estratégica, ni basada en cálculos de utilidad o riesgo, sino que –según Eric Uslaner (2002)¹¹– es una predisposición de la naturaleza humana que trasciende la experiencia individual; de modo que lo relevante a nivel societal sería la confianza generalizada. Distintamente, desde el individualismo metodológico de la perspectiva *rational choice*, lo relevante sería la confianza particularizada; conocida también como confianza interpersonal.

Por ejemplo, para Levi y Stoker (2000:476) la confianza se define como el exponerse de un individuo a la vulnerabilidad frente a otro individuo, grupo o institución en quien ha confiado, que queda en posición de dañarlo o traicionarlo. La confianza no es incondicional; se otorga (o se confía) a algunos individuos o instituciones sobre dominios específicos. También desde esta perspectiva racional, Russell Hardin señala que para que un individuo confíe debe estar convencido de que la motivación del individuo objeto de su confianza es servir los intereses del primero, o al menos no entrar en conflicto con dichos intereses (Nannestad, 2008:414).

Para Hardin (1996:32) las experiencias previas del individuo determinan su predisposición a confiar o a desconfiar. Por lo mismo distingue entre confianza (*trust*) y confiabilidad (*trustworthiness*). Si un individuo confía en otro se abre a la posibilidad de una pérdida severa, por lo tanto lo que permite el acto de “confiar” es la “confiabilidad” del otro, y esta última

10. Es la confianza generalizada la que a menudo miden distintas encuestas de opinión, tales como el Word Value Survey y el National Election Study en EE.UU. (LEVI Y STOKER, 2000:481), y el Proyecto de Opinión Pública para América Latina (disponible en: www.lapopsurveys.org), que también mide la confianza en las instituciones (BOOTH y SELIGSON, 2009).

11. USLANER (2002) citado por NANNESTAD (2008).

se asegura mediante mecanismos institucionales, tales como contratos que definen incentivos y castigos. En la misma perspectiva racional, para Arrow la confianza es un lubricante del sistema social que favorece la eficiencia; North señala que la confianza reduce los costos de transacción; y Dasgupta la concibe como un commodity (Levi y Stoker, 2000:486). De todos modos, sobre sus efectos benéficos no existe una visión uniforme dentro de esta perspectiva racional. Por ejemplo, utilizando a Argentina y México como casos de estudio, Cleary y Stokes (2006) concluyen que el fortalecimiento de la democracia no depende de la existencia de confianza, sino de la desconfianza y el escepticismo de los ciudadanos en sus autoridades políticas, lo que los impulsaría a buscar la mejora de la rendición de cuentas a través de reformas institucionales que fortalezcan el monitoreo y el control ciudadano.

Becker (1996:43) distingue entre confianza cognitiva y no cognitiva, siendo esta última la menos estudiada. Pare este filósofo la confianza no cognitiva es un sentido de seguridad en la benevolencia, conciencia y reciprocidad por parte de otro¹². La distinción está en que mientras la confianza cognitiva se refiere a nuestras creencias sobre la confiabilidad de otros, que se expresa como una elección estratégica (confiar o no confiar en otro frente a un determinada situación), la confianza no cognitiva es un conjunto de actitudes, afectos, emociones o estructuras motivacionales que no están dirigidas hacia personas específicas, grupos o instituciones (Becker, 1996: 44). A veces permanecemos confiados (de manera no cognitiva) a pesar de que creemos que otros no merecen nuestra confianza (Becker, 1996:50). De modo que, pese a que las encuestas reportan niveles decrecientes de confianza hacia las instituciones, no se puede afirmar que la confianza no cognitiva haya declinado (Becker,

12. Mientras que la benevolencia se refiere a la ya aludida solidaridad, la conciencia se refiere a llevar adelante una actividad en sus propios términos o de acuerdo con sus propias reglas o normas, en vez de hacerlo según mi manera preferida. La reciprocidad es la noción no moralizada de ajustar respuestas proporcionadas al bien o al mal que recibo de los otros (BECKER, 1996:56-57).

1996:51). En esta misma línea, Jones (1996:4) define confianza como una actitud de optimismo en que la buena voluntad y competencia de otro se extenderá al dominio de mi interacción con él, y que mis expectativas influirán de manera favorable en su accionar. Esta actitud de optimismo no se basa de manera primaria en mis creencias acerca de la confiabilidad del otro, sino también en un cierto tipo de emociones.

Una aplicación interesante a la literatura sobre confianza en el proceso de formación de políticas públicas es el trabajo de Leach y Sabatier (2005), acerca de los determinantes de la confianza particularizada (o interpersonal) entre integrantes de mesas de diálogo (*stakeholder partnerships*) de política ambiental y que podríamos identificar con una modalidad de gobierno en red o gobernanza. En estos foros colaborativos de formación de políticas públicas la confianza es considerada crítica para su éxito; por lo tanto, ella se constituye en una meta instrumental. Se trata de negociaciones cara a cara que pueden durar meses y que generan el tipo de relación interpersonal que se da en las legislaturas o en procesos de negociaciones de paz internacionales. Los autores confirman que esta confianza interpersonal no es esencial para lograr la cooperación, pero es un elemento catalizador de ella.

El mérito del estudio de Leach y Sabatier radica en integrar en una sola medición las dos literaturas mencionadas en el estudio de la confianza, la del paradigma *rational choice*, en la cual el acto de confiar es una elección estratégica que está condicionada por la confiabilidad que otorgan los esquemas institucionales; y la de la psicología social, donde la desconfianza emerge desde conflictos de creencia, limitaciones cognitivas y cuestionamientos sobre la legitimidad acerca del proceso de formación de políticas públicas.

Leach y Sabatier (2005:492-495) definen confianza como una fe en la propensión del otro para honrar sus promesas, para negociar honestamente, para mostrar respeto por los puntos de vista del otro, y para expresar algún nivel de preocupación por el bienestar del otro. El estudio empírico se basa en un análisis

de regresión que relaciona confianza interpersonal como variable dependiente y establece distintos valores para las variables explicativas, provenientes tanto de las hipótesis *rational choice* como las hipótesis de la psicología social¹³.

El estudio concluye que la mayor fuente de desconfianza es la diferencia en las creencias profundas (*core beliefs*) de los actores que se enfrentan en una mesa de diálogo, lo que los lleva a ver el mundo a través de distintos lentes y a menudo a interpretar la evidencia de manera distinta. Los autores sugieren que sólo se puede generar convergencia en este contexto, cuando las disputas son detectables analíticamente y se puede incluir evidencia dura en un diálogo informado, que permita la modificación de creencias al interior de los grupos en pugna y su eventual convergencia. Por otro lado, la evidencia apunta a que los prejuicios sobre los oponentes en términos de su poder real, motivos y recursos es una fuente adicional de desconfianza; prejuicios que el mismo proceso de diálogo se encarga de matizar o reforzar (Leach y Sabatier, 2005:497).

Este estudio es relevante puesto que predice que la confianza interpersonal se incrementa con mayores niveles de confianza generalizada; es decir, la concordia entre élites que dialogan sobre políticas públicas está condicionada por una experiencia previa de concordia entre ciudadanos. Queda sugerida una pregunta sobre idéntica relación entre confianza generalizada y

13. Los casos son 76 mesas de diálogo en distintas ciudades en los estados de California y Washington, a cuyos integrantes se les aplica una encuesta. Para construir el índice de confianza interpersonal como variable dependiente se consulta a cada integrante cuántos de los participantes de su mesa: a) son honestos, b) tienen motivaciones y preocupaciones razonables, c) están dispuestos a escuchar y entender los puntos de vista de los otros, d) reciprocación de actos de buena voluntad y generosidad, y e) proponer soluciones que son compatibles con las necesidades de los otros miembros de la mesa. Las posibles respuestas son: 1=ninguno, 2=pocos, 3=la mitad, 4=la mayoría, y 5=todos. Después de construir un índice con el instrumental y chequeos estadísticos correspondientes (análisis factorial, correlaciones Pearson y *test* Alpha Chronbach) se obtiene para este estudio una confianza interpersonal que se distribuye normal con una media de 3.6 y una desviación estándar de 0.65; esto es, dos tercios de los encuestados creen que al menos la mitad –pero no todos– los participantes son confiables (LEACH y SABATIER, 2005:496).

confianza interpersonal en otros foros políticos, tales como los congresos o asambleas legislativas y los consejos municipales.

INCLUSIÓN POLÍTICA Y EQUIDAD SOCIAL

La literatura sugiere que esta confianza generalizada es el resultado de mayores niveles de inclusión política y de mayores grados de equidad social. Utilizando la confianza generalizada como *proxy* de amistad política o fraternidad, estos dos serían los requisitos que se abordan a continuación.

La fraternidad negativa –aquella que excluye a los dominadores– es la que para Domènech parece querer ser superada por la tradición neo-republicana, que siguiendo la tradición socialista se planteó como un intento de elevar a las clases subalternas a la vida civil. Sugiere, entonces, que a través de mayores grados de inclusión política y de equidad social se genera la fraternidad (Castrillón, 2006:318 y 326-327). Una pregunta relevante es cómo se potencian mayores grados de inclusión y de equidad.

En relación con la inclusión, un primer elemento es la igualdad política. Para Godoy la relación amical implica reciprocidad, lo cual crea un ámbito común –la comunidad– próximo a la propia identidad. Este tipo de amistad es la más perfecta en Aristóteles, pero él agrega otros dos tipos: por utilidad y por placer; en ellas la reciprocidad no está en el bien de cada cual –de hecho es una amistad entre desiguales– sino en el intercambio de beneficios. Es en el dominio de la amistad útil donde se inscribe la amistad política, la cual genera una tendencia igualadora. En la amistad utilitaria se definen ámbitos de igualdad en un marco de desigualdad (Godoy, 1993: 15). Para Schwarzenbach (1996:107) una forma de preocupación contemporánea característica –por tanto un ejemplo de amistad cívica– sería el rechazo generalizado a la esclavitud, siendo en la actualidad la doctrina de los derechos individuales la más alta expresión de amistad política que haya existido en la historia. Para que la amistad política perdure se requiere la existencia de igualdad política.

La percepción de injusticia o inequidades desproporcionadas entre ciudadanos pondrían fin a la amistad política, concluye la autora.

Al prevenir sobre la inexistencia de referencias directas a la amistad política o la fraternidad, tanto la tradición de la democracia liberal como la neo-republicana entienden de manera distinta la inclusión política; la primera como equidad política y la segunda como no-dominación. Para Dahl (1996) la equidad política sólo puede ocurrir en un sistema político completamente democrático, y donde la variable clave es la distribución del acceso a los recursos políticos. En la elaboración de Dahl (1996:640) la equidad política depende de una serie de factores, entre los que se pueden mencionar el azar, las instituciones y las capacidades morales y sociales de empatía, confianza, reciprocidad, etc., cuyo desarrollado puede ser potenciado o dificultado por las instituciones y las prácticas cívicas.

El neo-republicanismo entiende la libertad política como no-dominación. Según Lovett y Petit (2009:12) esta tradición filosófica tiene tres ideas fundantes: primero, que una persona libre es aquella que no vive bajo el dominio o voluntad de otra; segundo, que un Estado libre es aquel que promueve la libertad de los ciudadanos de la dominación, sin convertirse el mismo Estado en un dominador; y tercero, que el ciudadano está comprometido en preservar dicho rol para el Estado. La no-dominación como objetivo último se consigue promoviendo un sistema decente de protección social (educación, salud, seguridad), empoderando a ciertos grupos desventajados (mujeres, trabajadores y minorías), y previniendo la criminalidad de entes colectivos (otros estados, corporaciones explotadoras y redes terroristas), tanto en el plano doméstico como internacional. Con todo, la no-dominación –continúan Lovett y Petit (2009:20)– requiere de una “infraestructura”, en el sentido de que no puede existir una libertad republicana sin un Estado de derecho privado confiable, una vida económica razonablemente próspera, un medioambiente sustentable y una cultura de confianza cívica.

La Declaración Universal de Derechos Humanos proclamada por la Asamblea General de Naciones Unidas en diciembre de 1948 señala en su Artículo 1º: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”¹⁴. Lo anterior supone un reconocimiento a la libertad y a la igualdad y una obligación moral a la fraternidad; obligaciones que tienen orígenes disputados en la filosofía política.

En la filosofía política moderna la amistad cívica de Aristóteles parece fuera de lugar, y sin compartir la visión antagonista *hobbesiana*, se ha llegado al lugar común en que los individuos son extraños auto-interesados que buscan estabilidad política a fin de obtener paz, seguridad y otros beneficios, ausentes sin la primera. En la tradición liberal los individuos están personalmente desacoplados y moralmente libres de obligaciones con sus compatriotas. Con todo, el liberalismo ha cuestionado su implicación de compatriotas como “extraños morales”¹⁵, al constatar que a estos se les debe mucho más cuidado, consideración y asistencia que a los extranjeros (Wellman, 2001:219).

Para Wellman es común asumir que tenemos obligaciones especiales hacia nuestros amigos, sobre los cuales se genera una responsabilidad moral que es inexistente hacia los extraños, y que esta responsabilidad es directamente proporcional a la cercanía de nuestra amistad. De ahí se desprende una homologación desde la esfera privada de la amistad a la esfera pública de la ciudadanía; en la cual ambas son moralmente valiosas¹⁶. Sin embargo, para Wellman los intentos de homologar esta figura a la relación entre ciudadanos presenta problemas insuperables. Los amigos no son conciudadanos porque entre los primeros

existe un consentimiento ausente entre los segundos, además de que el vínculo emocional entre compatriotas no es equivalente al que une a los amigos. En efecto, a los compatriotas no les importan los otros, ni se identifican con ellos, ni se sienten conectados el uno al otro en el grado en que sí lo hacen los amigos, por lo tanto no pueden surgir responsabilidades equivalentes entre unos y otros. Finalmente, la amistad no se puede homologar a la ciudadanía porque la primera crea un vínculo con un valor intrínseco, mientras que el único valor de la ciudadanía es instrumental (Wellman, 2001:220-225).

En efecto, según Scorza (2004) para el liberalismo la ciudadanía es considerada en términos instrumentales, por tanto un ciudadano puede demandar de otros respeto y tolerancia, así como ciertos mínimos de bienestar de acuerdo con los requisitos de la dignidad humana, pero no puede demandar de otros el ser amado y el ser tratado como un amigo. Con todo, Scorza identifica en cierta vertiente del pensamiento liberal la posibilidad no instrumental de la amistad cívica, basado en el concepto de “conectividad democrática” (*democratic connectiveness*)¹⁷, que consiste en un valor no instrumental generado a partir de la receptividad a otros que se produce en la pertenencia a una comunidad de iguales, basada en la apertura y en la empatía, más que en meras obligaciones contractuales. La conectividad democrática en esta concepción se da en dos normas comunicativas: verdad (*truth*) y compasión (*tenderness*). Por verdad, se entiende una postura de franqueza en el discurso político y una voluntad de dialogar en tales términos; mientras que compasión sería una actitud de respeto y apertura hacia otros (Scorza, 2004:85-87).

Para Aristóteles, en la *Política*, la amistad cívica es la preocupación mutua entre conciudadanos (Schwarzenbach, 1996:106), preocupación que parte de la filosofía política y en particular del estudio del derecho, que ha identificado como

14. Disponible en el sitio web de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas: www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Introduction.aspx accesado el 17 de mayo de 2010.

15. DWORKIN (1986) citado por WELLMAN (2001: 220).

16. Es la conclusión de MASON (1997) citado por WELLMAN (2001: 222).

17. Según Scorza el término “conectividad democrática” fue propuesto por el filósofo liberal contemporáneo George Kateb a partir de los escritos del filósofo liberal y ensayista estadounidense Ralph Waldo Emerson (1803-1882).

solidaridad. Tal como la amistad política, la solidaridad es un concepto relacional que algunos ligan con cohesión, mientras que otros denotan un proyecto compartido que genera unidad, pero que en la mayoría de los casos acentúa obligaciones hacia los conciudadanos en virtud de la membrecía a un estado (Scholz, 2007:38).

Bayertz (1999) distingue cuatro formas de solidaridad: primero, la solidaridad humana, como la fuerza vinculante de toda la humanidad; segundo, la solidaridad social, relativa a la cohesión de la sociedad en la tradición comunitaria de Emile Durkheim; tercero, la solidaridad política que se refiere a un grupo que se une por un interés común en la promoción de una causa justa; y cuarto la solidaridad cívica, que alude a la función del estado de bienestar en la redistribución de la riqueza¹⁸.

La solidaridad social es el grado de identificación mutua entre los miembros de un grupo como resultado de una historia común, conciencia, ubicación o experiencia. Dicha identificación informa las obligaciones morales que los miembros tienen entre ellos (Scholz, 2007:39-40). Tales obligaciones pueden ser implícitas o explícitas a través de reglas y leyes. La solidaridad cívica por su parte haría referencia a la relación entre el Estado y los ciudadanos a través de la política social, bajo el supuesto de que cuando los individuos no pueden suplir sus necesidades básicas es la sociedad entera la que sufre. En cambio –continúa Scholz– la solidaridad política connota una lucha por la liberación, que busca el cambio de estructuras sociales injustas u opresivas. Es una solidaridad oposicional en tanto se genera un movimiento social que une individuos en torno a una causa y en contra de las prácticas y políticas que sustenta otro grupo¹⁹. En el marco de la solidaridad política, la relación entre los miembros del grupo es definida como de mutualidad; es decir, que los intereses de los otros entran en mi propio razonamiento práctico de una manera no instrumental, siendo la cooperación la

expresión de mis propias obligaciones para con los otros (Scholz, 2007:42).

En contraste con el tríptico francés de libertad, igualdad y fraternidad, el jurista alemán Erhard Denninger (2000) propone avanzar en una nueva tríada de ideales políticos –y específicamente constitucionales– a saber: seguridad, diversidad y solidaridad. Esta última se refiere a una inclinación permanente para mostrar “decencia hacia el otro” y respeto al “espíritu común”; lo que va más allá de una cuestión de sentimientos o emociones, que para Denninger sería la falencia del concepto de fraternidad. La solidaridad se extiende a escala planetaria; no se refiere meramente a un “camarada” o un miembro de mi grupo de pertenencia, sino más bien a un “otro”, o incluso a un “extraño”, siendo este universalismo lo que iguala el concepto de solidaridad con fraternidad universal. La solidaridad es un vínculo guiado por la racionalidad, no por los sentimientos, que nos interpela a proveer ayuda y que descansa en la similitud de intereses y metas aunque se mantiene la diferencia entre los miembros (Denninger, 2000:514). Por su parte, Baggio (2006b: 39) señala que la incorporación del principio de la solidaridad en los ordenamientos jurídicos se ha traducido en la promoción de derechos como parte de la ciudadanía social y, tal como se ha practicado este principio, implica una relación vertical desde el fuerte al débil; en cambio, la fraternidad supone una relación horizontal en la coparticipación de los bienes y el poder.

Becker prefiera utilizar el término benevolencia en vez de solidaridad. La benevolencia es la preocupación o interés de una persona por el bienestar de otros, lo cual varía en una serie de dimensiones. Entre ellas: el alcance, que va desde lo universal (hacia la humanidad) a lo más particular; la actividad, que se refiere a si la contribución hacia el bienestar de otro se origina en el individuo benevolente, o más si éste actúa en respuesta a la benevolencia de otros; y la imposición, relativa a si el acto benevolente (solidario) es necesario o no, cuándo y cómo, siendo por ejemplo una intervención paternalista una modalidad de imposición hacia otros (Becker, 1996:54-56).

18. BAYERTZ (1999) citado por SCHOLZ (2007).

19. Ver también SCHOLZ (2008).

CONCLUSIÓN

Del tríptico de la Revolución Francesa, la libertad y la igualdad se transformaron en principios constitucionales, así como se convirtieron en ideas guías de movimientos políticos; sin embargo, el mismo derrotero ha sido esquivo para la fraternidad (Benne:1961), la que de acuerdo a Rawls sería un concepto menos específicamente político que la libertad y la igualdad, debido a que no define ninguno de los derechos democráticos, sino que más bien haría referencia a actitudes mentales (Baggio, 2006b:33). La misma suerte corrió el concepto de amistad política.

Para algunos autores existe una relación de necesidad entre los tres principios de la Revolución Francesa; o dicho de otro modo, la realización de la libertad requiere de la existencia de fraternidad (Diggs:1977), así como la equidad es un requisito para el ejercicio de la fraternidad, cuestión que Schwarzenbach (1996) reconoce como necesaria, a su vez, para el ejercicio de la amistad cívica. Más que las diferencias, algunas concepciones de amistad cívica y de fraternidad ponen como exigencia obligaciones cívicas demasiado severas, que la hacen fácilmente impracticable. O bien, como sucede con el concepto de equidad, se le trata desde un punto de vista descriptivo, factual o empírico; cuando en realidad equidad en su sentido moral es una meta, un ideal o aspiración, o incluso una obligación (Dahl, 1996:639).

La amistad política o fraternidad tiene una función de amalgama social, la cual es producto o consecuencia de un procedimiento de toma de decisiones políticas que es ampliamente aceptado por los ciudadanos y de la consagración de una serie de derechos individuales que aseguran la inclusión de los ciudadanos; procedimiento y derechos que están consagrados en una constitución. La amistad política tiene entonces un alto significado republicano, y no requiere de la amistad personal ni de la existencia de un consenso entre ciudadanos, más allá de aquel sobre procedimiento y derechos; es decir, exige la existencia de

una constitución altamente legitimada y su consecuencia es, en otras palabras, la concordia.

La fraternidad política se funda sobre una actitud de empatía entre conciudadanos o confianza generalizada, pero se encarna en una organización política que promueve el reconocimiento constitucional de derechos políticos, civiles y sociales individuales, y que contiene un acuerdo básico también consagrado en la constitución sobre procedimientos democráticos legitimados de participación, representación y toma de decisiones. La posibilidad de una fraternidad política universal dependerá de la replicación de este esquema en la organización política internacional.

Volviendo a Aristóteles, la fraternidad política no puede restringirse sólo al análisis del consenso; el conflicto debe ser asumido. De nuevo, no es la presencia o ausencia de conflicto lo que define la fraternidad, sino la forma política de resolverlo. Desde este punto de vista, la fraternidad no requiere de una refundación del carácter en parte conflictivo de la política

Propongo, entonces, la siguiente definición de trabajo. La fraternidad es el cemento o amalgama de una comunidad política –local, nacional y/o global– que se observa como confianza generalizada. La fraternidad política se funda sobre un consenso político que incluye dos componentes esenciales. Primero, la existencia de unos procedimientos democráticos legitimados de participación, representación y toma de decisiones políticas, los cuales también tienen reconocimiento constitucional y que en general favorecen la inclusión política. Segundo, la existencia de una actitud de empatía, preocupación o solidaridad entre ciudadanos; actitud que se expresa en el reconocimiento constitucional de derechos sociales y en mayores grados de equidad social.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREW, Caroline y GOLDSMITH, Michael, "From local government to local governance and beyond", en *International Political Science Review* 19 (2), 1998, pp. 100-117.
- BAGGIO, Antonio M. (comp.), *El principio olvidado: La fraternidad. En la Política y el Derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006.
- _____, "Introducción al principio olvidado. El redescubrimiento de la fraternidad en la época del Tercer '89", en *El principio olvidado: La fraternidad. En la Política y el Derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006, pp. 23-40.
- BAGGIO, Antonio M.; ORREGO, Cristóbal; SALVAT, Pablo y VATTER, Miguel E., "Seminario 'Libertad, igualdad, ¿fraternidad?'", en *Revista de Ciencia Política* 27 (1), 2007, pp. 133-157.
- BAYERTZ, Kurt, "Four uses of solidarity", en *Solidarity*, editado por Kurt Bayertz. Dordrecht, The Netherlands, Kluwer, 1999, pp.3-28.
- BECKER, Lawrence C., "Trust as noncognitive security about motives", en *Ethics* 107 (1), 1996, pp. 43-61.
- BENNE, Kenneth D., "The uses of fraternity", en *Daedalus* 90 (2), 1961, pp. 233-246.
- BICKFORD, Susan, "Beyond friendship: Aristotle on conflict, deliberation and attention", en *The Journal of Politics* 58 (2), 1996, pp. 398-421.
- BOOTH, John A. y SELIGSON, Mitchell A., *The Legitimacy Puzzle in Latin America: Political Support and Democracy in Eight Nations*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- CASTRILLÓN, Alberto, "El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista". De Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 2004. *Revista de Economía Institucional* 8 (14), pp. 311-329.
- CEPAL, *Cohesión Social. Inclusión y Sentido de Pertenencia en América Latina*, Santiago, Naciones Unidas, 2007.
- CLEARY, Matthew R. y STOKES, Susan C., *Democracy and Culture of Skepticism. Political Trust in Argentina and Mexico*, New York, Russell Sage Foundation, 2006.

- DAHL, Robert A., "Equality versus inequality", en *PS: Political Science & Politics* 29 (4), 1996, pp. 639-648.
- DENNINGER, Erhard, "'Security, diversity, solidarity' instead of 'freedom, equality, fraternity'", en *Constellations* 7 (4), 2000, pp. 507-521.
- DIGGS, B. J., "Liberty without fraternity", en *Ethics* 87 (2), 1977, pp. 97-112.
- DOMÈNECH, Antoni, *El Eclipse de la Fraternidad: Una Revisión Republicana de la Tradición Socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.
- DUSSEL, Enrique, "From fraternity to solidarity: Toward a politics of liberation", en *Journal of Social Philosophy* 38 (1), 2007, pp. 73-92.
- DWORKIN, Ronald, *Law's Empire*, Cambridge, MA, Belknap Press, 1986.
- GIBBONS, Michael T., "The idea of fraternity revisited", en *Perspectives on Political Science* 35 (4), 2006, pp. 205-209.
- GODOY, Oscar, "La amistad como principio político" en *Estudios Públicos* (49), 1993, pp. 5-35.
- HARDIN, Russell, "Trustworthiness", en *Ethics* 107 (1), 1996, pp. 26-42.
- HELD, David; MCGREW, Anthony; GOLDBLATT, DAVID Y PERRATON, Jonathan, *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1999.
- JONES, Karen, "Trust as an affective attitude" en *Ethics* 107 (1), 1996, pp. 4-25.
- KARMIS, Dimitrios y WAYBE, Norman (eds.), *Theories of Federalism. A Reader*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- LEACH, William D. y SABATIER, Paul A., "To trust an adversary: Integrating rational and psychological models of collaborative policymaking" en *American Political Science Review* 99 (4), 2005, pp. 491-503.
- LEVI, Margaret y STOKER, Laura, "Political trust and trustworthiness" en *Annual Review of Political Science* 3, 2000, pp. 475-507.

- LO PRESTI, Alberto, "El poder político en busca de nuevos paradigmas" en *El principio olvidado: La fraternidad. En la Política y el Derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006, pp. 207-226.
- LOVETT, Frank y PETTIT, Philip, "Neorepublicanism: A normative and institutional research program" en *Annual Review of Political Science* 12, 2009, p.11-29.
- MANN, Michael, "Has globalization ended the rise of the nation-state?" en *Review of International Political Economy* 4 (3), 1997, pp. 472-496.
- MASON, Andrew, "Special obligations to compatriots" en *Ethics* 107 (3), 1997, pp. 427-447.
- MCWILLIAMS, Wilson Carey, *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley, University of California Press, 1973.
- NANNESTAD, Peter, "What have we learned about generalized trust, if anything?" en *Annual Review of Political Science* 11, 2008, pp. 413-436.
- PEÑA, Carlos, "El concepto de cohesión social. Debates teóricos y usos políticos", en *Redes, Estado y Mercados. Soportes de la Cohesión Social Latinoamericana*, editado por Eugenio Tironi, Santiago, Uqbar Editores, 2008, pp. 29-95.
- ROPELATO, Daniela, "Notas sobre participación y fraternidad", en *El principio olvidado: La fraternidad. En la Política y el Derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006, pp. 182-205.
- SCHOLZ, Sally J., "Political solidarity, and violent resistance", en *Journal of Social Philosophy* 38 (1), 2007, pp. 38-52.
- SCHOLZ, Sally J., *Political Solidarity*, Pennsylvania, University Park Pennsylvania State University Press, 2008.
- SCHWARZENBACH, Sibyl A., "On civic friendship" en *Ethics* 107 (1), 1996, pp. 97-128.
- SCORZA, Jason A., "Liberal citizenship and civic friendship" en *Political Theory* 32 (1), 2004, pp. 85-108.
- STOKER, Gerry, "Regime theory and urban politics" en *Theories of Urban Politics*, editado por JUDGE, David; STOKER, Gerry y WOLMAN, Harold, London, SAGE Publications, 1995, pp. 54-71.

- URIARTE, Edurne, *Introducción a la Ciencia Política. La Política en las Sociedades Democráticas*, Madrid, Tecnos, 2002.
- USLANER, Eric M., *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- VALLÈS, Josep M., *Ciencia Política. Una Introducción*, Barcelona, Ariel, 2000.
- WELLMAN, Christopher Heath, "Friends, compatriots, and special political obligations" en *Political Theory* 29 (2), 2001, pp. 217-236.
- YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Towards a Conceptual Precision of Fraternity in Politics

This paper presents a theoretical dialogue between the concepts of fraternity and political friendship with those of confidence and social cohesion. The objective is to advance towards a conceptual precision of fraternity in politics so as to help to outline a research agenda on this topic in the social sciences, to complement the agenda already in course in political philosophy. An important part of this effort is to recognize fraternity as an empirical observable reality related, for example, to the variable levels of general confidence.

Vers une précision conceptuelle de la fraternité politique

Cet essai met en dialogue théorique les concepts de fraternité et d'amitié politique avec ceux de confiance et de cohésion sociale. Son objectif est d'avancer vers une précision conceptuelle de la fraternité politique qui aide à élaborer un agenda de recherche sur le sujet en sciences sociales, de façon à compléter celle déjà initiée dans la philosophie politique. Une part importante de cet effort, c'est la reconnaissance de la fraternité comme une réalité empirique observable qui fait allusion, par exemple, à des niveaux variables de confiance généralisée.

Verso una precisione concettuale della fraternità politica

Questo saggio colloca in dialogo teorico i concetti di fraternità e amicizia politica con quelli di fiducia e coesione sociale. Il suo obiettivo è quello di avanzare verso una precisione concettuale della fraternità politica che consenta di dar forma ad un'agenda di ricerca nelle scienze sociali su questo argomento, in modo di poter complementare quella già iniziata nella filosofia politica. Una parte importante di questo sforzo consiste nel riconoscimento della fraternità come realtà empirica osservabile che allude, per esempio, a livelli variabili di fiducia generalizzata.

Rumo a uma precisão conceitual da fraternidade política

Este ensaio põe em diálogo teórico os conceitos de fraternidade e amizade política com os de confiança e coesão social. Seu objetivo é avançar rumo a uma precisão conceitual da fraternidade política que ajuda a formar uma agenda de pesquisa sobre o tema nas ciências sociais, de modo a complementar aquela já iniciada na filosofia política. Parte importante deste esforço é o reconhecimento da fraternidade como uma realidade empírica observável que se refere, por exemplo, a níveis variáveis de confiança generalizada.

