

Fraternidad y complejidad. En la búsqueda de una institucionalidad alternativa

*Por Pablo Gabriel Mandrile**

¿Qué significan las instituciones políticas analizadas desde la fraternidad? El presente ensayo busca aportar una reflexión sobre el mapa político institucional de la Argentina a principios del siglo XXI, mapa atravesado aún por una profunda dicotomía de vieja data entre dos tradiciones contrapuestas: una, a la que llamaré política transformadora anti-institucional, y una segunda, que denominaré política institucional anti-transformadora. Ambas tradiciones se han presentado históricamente como las respuestas predominantes frente a la problemática institucional, erigiéndose a la vez en modelos de análisis social y de acción política. Sin embargo, considero que ambas presentan limitaciones características de un pensamiento reduccionista que es necesario rever desde el paradigma de la Fraternidad, el cual, en tanto propuesta epistemológica, nos exige repensar estos temas desde una mirada compleja. Vistas desde una perspectiva así, las instituciones políticas se abren al doble desafío de representar sociedades cada vez más heterogéneas, y a la vez, constituirse en espacios dinámicos de acción colectiva.

INTRODUCCIÓN

La vida social de un colectivo humano se organiza a través de instituciones, las cuales, en un primer intento de definición, podríamos precisar como todo conjunto de reglas formales e informales que regulan las interacciones entre los miembros de aquel colectivo, dotando de un cierto orden social al grupo y

* Politólogo (Universidad Católica de Santa Fe). Maestrando en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Litoral.

reduciendo, por consiguiente, el nivel de imprevisibilidad de sus conductas. Ahora bien, el objeto de análisis del presente trabajo está constituido por una parte determinada dentro del amplio panorama de instituciones sociales, específicamente, las instituciones políticas.

Si la actividad política es comprendida desde antaño como aquella faceta del comportamiento humano orientada a ordenar las vicisitudes propias del vivir en sociedad (pues si viviéramos aislados la política no tendría razón de ser), las instituciones políticas podrían ser definidas como aquel conglomerado de normas, procedimientos, reglas e incentivos que regulan, organizan, permiten y limitan el accionar de aquellos actores habilitados para tomar decisiones vinculantes para una determinada comunidad, lo que equivale a decir, ejercer funciones de gobierno.

Las instituciones políticas constituyen así el *locus* donde cristalizan las específicas correlaciones de poder de una determinada comunidad en una determinada época histórica, y desde el cual –en democracia– se retroactúa sobre esas mismas correlaciones y se las modifica potencialmente.

Es precisamente este marco el que nos invita a reflexionar sobre los diferentes modos en que se han comprendido las instituciones políticas desde la cultura política argentina. A la base de esta reflexión se encuentra un supuesto que pongo a consideración, ya que entiendo expresa una tensión aún presente en muchos de nuestros países latinoamericanos. El mapa político institucional de Argentina a principios del siglo XXI continúa atravesado por una profunda dicotomía de vieja data entre dos tradiciones contrapuestas: una, a la que llamaré *política transformadora anti-institucional*, y una segunda, que denominaré *política institucional anti-transformadora*¹.

1. Para expresar esta dicotomía, denominada de diferentes formas en la politología argentina, he optado por los términos acuñados por el profesor Roberto Mangabeira Unger, intelectual y político brasileño, quien señala la necesidad de repensar nuestras actuales instituciones democráticas en Latinoamérica.

Ambas tradiciones se han presentado históricamente como las respuestas predominantes frente a la problemática institucional, erigiéndose a la vez en modelos de análisis social y de acción política. Sin embargo, ambas presentan limitaciones características de un pensamiento reduccionista que opera mediante una lógica binaria excluyente, lógica que propongo rever desde el paradigma de la fraternidad, el cual, en tanto propuesta epistemológica, nos exige repensar estos temas desde una mirada compleja. Vistas desde una perspectiva así, las instituciones políticas se abren al doble desafío de representar sociedades cada vez más heterogéneas y a la vez constituirse en espacios dinámicos de acción colectiva.

Conforme a este objetivo, el trabajo se organiza en tres apartados. En el primero, dedicado al enfoque transformador anti-institucional, se retoman algunos conceptos² acerca de las concepciones populistas de la democracia y cómo estas lógicas de pensamiento impiden o dificultan una concepción amplia de nuestras actuales sociedades. En el segundo, se profundiza sobre la otra forma con que ha sido comprendida la institucionalidad política en Argentina bajo la influencia del pensamiento institucionalista anti-transformador. Sin embargo, el declamado respeto por las instituciones republicanas y representativas puede encubrir una falta de vocación por modificar el *statu quo* y ampliar los espacios de participación popular. Entre ambos enfoques emergen dos categorías pretendidamente políticas y sociológicas: la fraternidad y la complejidad. La fraternidad –entendida como paradigma de relacionamiento social– y la complejidad –como prisma analítico para comprender la realidad– se llaman mutuamente, se solapan y complementan, y constituyen una nueva clave de lectura que ayuda a repensar el diseño de nuestras actuales instituciones democráticas, tarea que desarrollo en el tercer y último apartado.

2. Para un desarrollo más acabado del populismo en la experiencia argentina ver: Mandrile, 2011.

EL MODELO TRANSFORMADOR ANTI-INSTITUCIONAL.
EL POPULISMO COMO FALSA CONCIENCIA

El término “populismo” es un término inherentemente controversial en Argentina como también en otras latitudes. Utilizado tanto por defensores y detractores de distintos gobiernos para denostar a sus adversarios, es rechazado desde posiciones pretendidamente progresistas por la supuesta carga elitista que el mismo término conllevaría. Sin lugar a dudas, la sobreutilización del término por parte de distintas expresiones políticas reaccionarias en su lucha contra movimientos igualitarios ha desnaturalizado el potencial explicativo que el término posee y ha justificado en gran medida el prejuicio que pesa contra él. No obstante, buscaremos en los siguientes párrafos reconstruir las implicancias conceptuales de la ideología populista y aquella capacidad explicativa que el concepto aún mantiene. Tarea que resulta útil en la actualidad para describir de mejor manera la cultura política de diversos países latinoamericanos y las consecuencias que ésta comporta para el tema específico de las instituciones políticas.

En primer lugar sostengo que el populismo es una ideología, para diferenciarlo así de un cuerpo de ideas y/o elaboraciones teóricas más o menos sistematizado y organizado. Si una doctrina política (como por ejemplo el liberalismo o el socialismo) se puede intentar reconstruir a partir de una serie de autores y de obras fundamentales –aún con sus divergencias internas–, en el caso del populismo esta tarea resulta muy difícil, ya que antes que doctrina se presenta como *praxis*, como método y como tal, fácilmente adaptable a los posicionamientos políticos más dispares: desde posturas nacionalistas de extrema derecha, como fue el caso del nacional socialismo alemán, hasta movimientos radicales de izquierda, como el caso del castrismo cubano, pasando por populismos reformistas que supusieron cuantiosas mejoras sociales dentro del marco de regímenes democráticos, como ser el caso del peronismo en Argentina.

En segundo lugar, al calificar al populismo como ideología, me refiero al significado negativo dado a este último término

por Karl Marx como “falsa conciencia”, como deformación de la realidad³. Si bien esta misma definición marxista bastaría para escribir no uno, sino varios artículos, considero que los elementos comunes que definen toda ideología populista representan una manera de comprender la realidad social y actuar políticamente que parte de premisas erradas y, por consiguiente, de una representación de la realidad distorsionada.

Aunque no es sencillo definir de manera general el imaginario legitimante de los gobiernos llamados populistas⁴, se pueden reconocer en ellos una serie de características comunes que moldearon sus prácticas y discursos en oposición a la tradición liberal vigente hasta aquellos años. Entre algunos de los rasgos distintivos del populismo se pueden mencionar:

- La continua evocación al *pueblo*, entendido como un colectivo social homogéneo, heredero exclusivo de los valores tradicionales que definen la nacionalidad, en oposición al *no pueblo*. “El no pueblo puede estar representado en el interior de la sociedad no sólo por una elite cosmopolita o imperialista (como en los países ex coloniales), o por una elite plutocrática (la oligarquía argentina) sino también por sectores de las masas populares, como por ejemplo los movimientos de clase, considerados portadores de ideología o de valores extraños o incongruentes respecto de los valores genuinos de la tradición popular autóctona” (Incisa, 2008: 1248).
- Los populismos, sobre todo en aquellas estructuras sociales menos diferenciadas como eran las de la primera mitad del siglo XX, escogen diferentes actores sociales

3. Sobre la multivocidad de significados del término *ideología*, incluyendo el significado negativo dado por Marx, se puede consultar el excelente artículo de Mario Stoppino preparado para el *Diccionario de Política* de Norberto Bobbio (2008, 16^o edición en español).

4. Dentro de esta categoría, aún con sus matices particulares, se pueden mencionar los gobiernos de Álvaro Obregón en México o José María Velasco Ibarra en Ecuador; y ya en la segunda posguerra, tal vez los dos ejemplos más acabados sean los de los presidentes Getulio Vargas en Brasil y las dos primeras presidencias de Juan Domingo Perón en Argentina (1946-1955).

como arquetipo, como sujeto simbólico que resume tanto ética como estéticamente los valores esenciales de la nacionalidad: desde el *mujik* ruso hasta el *farmer* pionero norteamericano –ambos estereotipos tomados del mundo rural–, pero también pueden tomar al obrero urbano, como fue el caso de los “descamisados” del primer peronismo en Argentina.

- Una constante evocación de los liderazgos políticos de tipo carismáticos, considerando al *líder* como el único interlocutor válido entre el Estado y las masas, en oposición a concepciones liberales de pluralismo democrático que privilegian el diálogo institucional entre representantes y la intermediación de diversos grupos de interés.
- Los populismos en general parten de una concepción de la organización social y política de tipo organicista o corporativa, que difiere tanto de posiciones que entienden la estructura social partiendo del individuo racional hacia formas institucionales agregativas características de la democracia liberal (como son las organizaciones de la sociedad civil), como también de aquellas concepciones clasistas que observan la dinámica social motorizada a partir de la lucha de clases.
- Concepción *paternalista* del vínculo entre gobernantes y gobernados, y *patrimonialista* de vínculo Gobierno-Estado.
- Discurso anti-imperialista y denuncia generalizada de las voces disidentes como representantes de intereses foráneos.

La diferenciación conceptual precedente conduce al nudo de la crítica que puede señalarse al concepto de *populismo*. Esta crítica se basa en lo que Mangabeira Unger llama modelo *transformador anti-institucional*. Como bien distingue el autor brasileño, el carácter transformador y reformista de los gobiernos populistas, para el caso de Argentina y de otros países latinoamericanos, está bien justificado desde el mismo momento en que fueron estos gobiernos –y no otros–, los que supieron ase-

gurar diversas reivindicaciones sociales hacia sectores populares históricamente postergados. Sin embargo, Mangabeira Unger completa el concepto con el adjetivo *anti-institucional*.

El constitucionalismo estadounidense asocia equivocadamente el principio liberal de fragmentar el poder con el principio conservador de desacelerar la política. Lo que debemos hacer es afirmar el principio liberal y repudiar el conservador. Esto es un ejemplo de la tarea de reinventar las instituciones. Cuando en América Latina no conseguimos reinventar las instituciones, apelamos a un atajo: los personalismos, los salvadores de la patria, pasando por alto que la única salvación segura está en las instituciones (Mangabeira Unger, 2010b).

El autor parte con la advertencia del peligro con que a lo largo de la historia distintos países del sub-continente han recurrido al “atajo” de regímenes personalistas o caudillescos, como reacción frente a las demandas sociales insatisfechas y a las restricciones democráticas impuestas por regímenes institucionales que fueron copiados de países con trayectorias políticas y culturales muy diferentes. El término “atajo” remite precisamente a una característica central de las concepciones populistas: la prescindencia de la mediación institucional que suponen, por ejemplo, los parlamentos, los partidos políticos de oposición o la búsqueda de nuevos esquemas decisionales participativos que persigan ampliar la base democrática e integrar diversos actores de la sociedad civil. En cambio, el vínculo Estado-Sociedad es visualizado por el populismo en términos de una relación directa entre el gobernante de turno y el “pueblo”, y esta relación refuerza una cultura corporativa de adscripción de derechos que *descienden* del Estado.

Ahora bien, esta tendencia *anti-institucional* del populismo se explicaría en parte por la forma con que éste comprende las relaciones entre el Estado y la sociedad partiendo de una premisa central errónea: la concepción de “pueblo” entendido como categoría sociológica que designa a un sujeto social homogéneo o uniforme. Durante la primera mitad del siglo XX (contexto de

emergencia de los populismos latinoamericanos), la diferenciación estructural de la sociedad argentina permitía que las dinámicas sociales de conflicto fuesen descritas en base a un conjunto de líneas de demarcación bien reconocibles, como ser las tensiones suscitadas entre el Estado nacional, las patronales empresarias y los sindicatos; entre el Estado laico con la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas, o entre el mundo urbano y el mundo rural. Bajo el concepto de “pueblo”, entonces, se lograba sintetizar al conjunto más o menos homogéneo de intereses y demandas de sectores obreros y rurales postergados.

Sin embargo, hoy en día esta conceptualización de la sociedad en términos de “pueblo” ha perdido gran parte de su potencial explicativo y, por lo tanto, capacidad de motorizar estrategias políticas inclusivas en clave de fraternidad. Podría sostenerse que, a seis décadas de distancia de aquellas primeras experiencias históricas, la conceptualización populista de las relaciones entre Estado y sociedad se presenta hoy como disfuncional para la actual cultura democrática latinoamericana, debido a que muchas veces recrea un relato simplificador de las dinámicas políticas.

Sobre esta definición, lo que propone la fraternidad, entendida como categoría política, es trascender las fronteras del mero respeto inter-personal y alentar el reconocimiento y la valoración del *alter* político (sea éste un actor político individual o colectivo), en modo de dirimir las disputas corrientes de la vida democrática desde un posicionamiento que tienda a ser siempre más igualitario e inclusivo (Araújo, 2005). Aquí radica la principal diferencia respecto de los efectos propios de la ideología populista descrita. Para mejorar la búsqueda de mayores cuotas de igualdad política y económica hace falta reconocernos antes como partes integrantes de un mismo cuerpo social, es decir, reconocernos como interlocutores válidos. En esta dirección, la sobreutilización de la noción de “pueblo” puede terminar negando la legítima (y potencialmente fructífera) diferenciación de actores, intereses y perspectivas que existe en las actuales sociedades en torno a las definiciones del bien común, y por consecuencia, terminar dificultando la búsqueda de éste.

EL MODELO INSTITUCIONALISTA ANTI-TRANSFORMADOR.
EL PENSAMIENTO LIBERAL Y SUS LÍMITES

Brasileños y argentinos copiamos de Estados Unidos las instituciones de una democracia que no fue organizada para facilitar los cambios. Fue diseñada para dificultarlos.

(Mangabeira Unger, 2010^a)

En el apartado anterior se han intentado precisar las características comunes que definen al pensamiento populista, entendido como ideología social y como método político de acción. Se sostuvo que la particular conceptualización del vínculo Estado-Sociedad alentada desde este tipo de pensamiento se asienta sobre una visión uniformante de la sociedad en tanto “pueblo”, colectivo homogéneo al que se considera heredero de los intereses y valores legítimos que definirían la nacionalidad genuina de un determinado país. Como tal, existe una tendencia natural en el populismo a afirmar el momento identitario de las comunidades, es decir, poner de relieve especialmente aquellas particularidades históricas, sociológicas y culturales consideradas como atributos esenciales de una determinada comunidad. Claro está que, al partir de tal posición, se encontraría siempre latente el riesgo de desconocer o negar las minorías o diversidades existentes al interior de toda sociedad.

Ahora bien, retomando lo señalado previamente, el “atajo” populista ha sido históricamente considerado en Argentina y en América latina como una alternativa política en favor de los sectores desposeídos, en oposición a lo que diversos autores han señalado como el *corset* institucional impuesto por las instituciones liberal-representativas características de nuestros esquemas constitucionales de gobierno (Gargarella, 2003; Mangabeira Unger, 2010b). Desde una postura crítica, se señala que este *corset* actuaría a modo de una camisa de fuerza que limitaría o directamente impediría en muchos casos el accionar de gobiernos electos popularmente a favor de las mayorías postergadas. Desde la vereda de enfrente, en cambio, los defensores de las institucio-

nes liberales sostienen un discurso que hace hincapié en la protección y garantía de las libertades individuales y de las minorías, y en los beneficios del sistema republicano, dejando en un segundo plano aquella vocación de transformación social reconocida al populismo. Este sesgo formalista que adquirió la tradición republicana latinoamericana es resumido por Roberto Mangabeira Unger en el concepto de *institucionalismo anti-transformador*.

Revisadas ya algunas de las limitantes que conllevaría la ideología populista, quisiera en este apartado señalar una serie de críticas respecto del posicionamiento institucionalista anti-transformador. Para ello es preciso desarrollar algunos de los límites a superar de la matriz epistemológica liberal que da sustento teórico y práctico a dicho posicionamiento.

La experiencia ateniense de la ciudad-estado no sufrió la profunda dicotomía que caracteriza nuestras democracias representativas actuales. La extensión demográfica y territorial de los estados modernos torna imposible la reunión de la totalidad de los ciudadanos en una asamblea permanente de deliberación pública, al estilo de la *boulé* helena. Los “padres fundadores” de los modernos sistemas representativos –Hamilton, Madison, Burke, Sieyés, entre otros– fueron conscientes de esta situación y, animados por un marcado elitismo social, dieron forma a una arquitectura institucional fundada sobre el concepto de representación, a la cual denominaron *república*, término expresamente escogido en oposición al de democracia, de marcada connotación negativa por aquellos años. La representación a ejercer por los políticos electos fue concebida entonces en términos de representación *fiduciaria* y no delegativa (Cotta, 2008: 1385), es decir, aquel vínculo que ligaría los intereses de los representados con el accionar posterior de los representantes se basaría exclusivamente en una relación de confianza mutua, sin estar sujeta a ningún tipo de instrucción vinculante de los primeros para con los segundos. En este punto se está ante una verdadera paradoja, cuyas consecuencias se experimentan aún en nuestros días:

Los gobiernos democráticos contemporáneos han evolucionado a partir de un sistema político que fue concebido

por sus fundadores en oposición a la democracia () mientras a finales del siglo XVIII un gobierno organizado siguiendo líneas representativas era considerado radicalmente diferente a la democracia, en la actualidad es aceptado como una forma de ella (Manin, 2006: 11/15).

Es decir, cuando los constituyentes norteamericanos discutieron la estructura institucional de lo que sería el Estado federal americano, la opción a favor de la representación política surgió como un óptimo *deseable* por diversas virtudes y no simplemente como una mejor segunda opción ante la imposibilidad de implementar un gobierno democrático directo al viejo estilo griego. Dentro de esta estructura institucional representativa, heredada por las actuales democracias liberales, las decisiones políticas a tomar al interior de una comunidad se convertirían en patrimonio exclusivo de los representantes del pueblo. A su vez, la ciudadanía política, condición de acceso de los habitantes de un determinado suelo a participar en la arena pública (básicamente a elegir y ser elegidos como autoridades), quedaba confinada a un selecto grupo o elite, encargado de escoger periódicamente a sus representantes en el parlamento. Este esquema partía de un profundo descreimiento acerca de la capacidad del hombre común para distinguir y legislar sobre sus propios intereses, crítica tan antigua como la misma democracia. Por lo dicho, recaería sobre el parlamento la tarea de ampliar y “refinar” los intereses de los gobernados.

Producto de este elitismo epistémico (Gargarella, 2003), el esquema institucional escogido por los constituyentes liberales y conservadores que tanto en EE.UU como en Argentina diseñaron los textos constitucionales originarios, procuró combinar una serie de elementos –instituciones– mayoritarios o democráticos, junto con otros elementos contra-mayoritarios. El cometido de esta deliberada yuxtaposición institucional era, por un lado, sopesar la voluntad supuestamente irracional de las masas populares con la opinión de la clase dirigente y, en segundo lugar, asegurar también una “sana” distancia entre los representantes políticos y sus representados. La ingeniería constitucional conocida como de

checks and balances, o de frenos y contrapesos, resultó entonces el modelo óptimo a tales fines. Contempló derechos y garantías democráticas como ser la separación de los poderes de gobierno; la protección de los derechos civiles de expresión y asociación (base fundamental para el resguardo de la sociedad civil y la opinión pública); o el control electoral garantizado por la realización periódica de elecciones libres. Sin embargo, estos elementos democráticos fueron equilibrados mediante otras instituciones contra-mayoritarias como ser la triple prohibición de mandatos imperativos, promesas pre-electorales legalmente vinculantes, y la imposibilidad de revocación popular de los mandatos políticos; o los poderes de veto otorgados a los ejecutivos sobre las decisiones parlamentarias. Pero quizás el elemento contra-mayoritario más paradigmático sea el control último de constitucionalidad reservado al Poder Judicial, poder cuya distancia con la ciudadanía siempre fue significativamente superior respecto de la de las asambleas legislativas o de las autoridades ejecutivas electas.

Si bien con la paulatina extensión del derecho a voto y el advenimiento de la democracia de masas (finales del siglo XIX-primer mitad del siglo XX, según los países), aquellos regímenes representativos elitistas fueron cediendo espacio a cuotas cada vez mayores de participación popular, no obstante, los cimientos normativos e institucionales de las democracias liberales continúan vigentes hasta nuestros días.

El pueblo es, naturalmente, una entidad mucho más grande en nuestros días de lo que lo fuera en mil ochocientos, habiéndose ampliado sustancialmente el cuerpo ciudadano mediante el sufragio universal. Por otro lado, sin embargo, no ha habido cambios significativos en las instituciones que regulan la selección de representantes y en la influencia de la voluntad popular en sus decisiones cuando ocupan sus cargos (Manin, 2006: 289).

Como sostiene Manin, existieron cambios sociales e institucionales que modificaron cualitativamente la democraticidad de los gobiernos representativos vigentes aún hoy en la mayoría de nuestros países. De todos modos, esto no exime de precisar una

serie de posturas críticas planteadas frente a los presupuestos que dieron forma al modelo institucional liberal-representativo. Pues así como los presupuestos sociológicos sobre los cuales se construyó el ideario populista tienden a caer hoy en reduccionismos anacrónicos, también así algunas de las bases antropológicas, sociológicas y epistémicas que dieron fundamento al modelo institucional liberal han perdido cierta operatividad política y capacidad de acción en las actuales sociedades latinoamericanas, por lo cual se hace conveniente revisarlas en pos de su corrección o actualización.

La antropología subyacente al proyecto democrático liberal se basó en una específica concepción del ser humano como *individuo*. Este individuo, dotado de la capacidad universal de razonar, ejercería su autonomía siguiendo tan sólo los preceptos dictados por su razón, obrando en la búsqueda incesante de maximización de sus propios intereses. Por lo tanto, el comportamiento esperable del sujeto democrático sería similar al del *homo oeconomicus* teorizado por la economía neoclásica: un sujeto que se mueve en la arena pública exclusivamente en base a su egoísmo. Sin embargo, es sobre este punto que la politóloga belga Chantal Mouffe (2009) dirige una acertada crítica respecto del presunto reduccionismo racionalista en el que incurriría el paradigma antropológico liberal. Su crítica no se enfoca sobre la concepción egoísta del ser humano propia del liberalismo, sino que apunta al presupuesto de racionalidad absoluta con el que actuarían los actores políticos y sus consecuencias a nivel democrático-institucional.

Desde el liberalismo se asume que el sujeto democrático se mueve exclusivamente en base a los preceptos que le dicta su razón. De esto se sigue que, al considerarse la razón como elemento y capacidad de alcance universal, la sociabilidad humana, y por lo tanto también democrática, es entendida exclusivamente en términos de empatía, tolerancia y consenso, excluyendo aquella dimensión intrínsecamente humana relacionada con la hostilidad hacia lo diferente y la posibilidad siempre presente de conflicto.

La violencia y la hostilidad son percibidas como un fenómeno arcaico, a ser eliminado por el progreso del intercambio y el establecimiento, mediante un contrato social, de una comunicación transparente entre participantes racionales. (...) Ha habido pocos intentos por elaborar el proyecto democrático en base a una antropología que reconozca el carácter ambivalente de la sociabilidad humana y el hecho de que reciprocidad y hostilidad no pueden ser disociadas (Mouffe, 2009: 10).

Las consecuencias político-institucionales derivadas de este reduccionismo antropológico que denuncia Mouffe se verían reflejadas de una manera muy particular en el discurso institucionalista anti-transformador. Éste, al excluir aquella específica dimensión humana relacionada con la pulsión al conflicto y a la diferenciación *nosotros-ellos*⁵, habría alimentado la falsa ilusión sobre la posibilidad de gestionar políticamente un consenso racional total entre los diversos intereses, actores y valores presentes en toda sociedad. Si bien el llamado al diálogo y al consenso constituye sin lugar a dudas un principio democrático éticamente ineludible (sobre todo para una gestión política inspirada en la fraternidad), lo riesgoso de esta falsa ilusión radica en alimentar una visión idealizada de la democracia, muy característica de nuestros tiempos, en la cual se banalizan o se dan por secundarias las diferencias culturales, económicas y políticas que estructuran y condicionan –tanto a nivel nacional como internacional– la lucha por sociedades más justas.

Según esta visión, se estaría en una etapa de la historia en la cual ya habrían sido superadas las antiguas divisiones entre izquierda y derecha, restando tan sólo gestionar nuestras diferencias dentro del marco de los mecanismos democráticos

5. En su pensamiento, Mouffe retoma explícitamente la crítica al liberalismo realizada por el profesor alemán Carl Schmitt, quien señaló como dimensión constitutiva de *lo político* la dicotomía amigo-enemigo, binomio que da sustento a un modelo antagonista de democracia en oposición al pluralismo racional liberal. Rescatando esta tensión fundante del fenómeno político, Mouffe en cambio prefiere redefinirla en términos de agonismo antes que antagonismo, proponiendo lo que ella denomina un modelo de democracia adversarial. MOUFFE, CHANTAL, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2009.

representativos vigentes. El producto más nocivo de esta visión *pospolítica* (Mouffe, 2009), que reduce la democracia a la mera gestión tecnocrática de los conflictos y las contradicciones sociales, es desconocer los límites efectivos del actual modelo institucional liberal, legitimando de esta manera la mantención del *statu quo*. En otras palabras, estaríamos en presencia de lo que se ha denominado *pensamiento único*. Una especie de consenso universal en el cual se habría encarnado la racionalidad característica de la época en la que vivimos, racionalidad basada sobre tres premisas: un cierto grado de tolerancia en las ideas y en las costumbres; una gran pasión por el dinero; y la creencia de que las desigualdades sociales son inerradicables y/o necesarias (Cf. Nun, 2002: 171).

Como expresión de esta particular concepción vemos a diario que desde distintos medios de comunicación, junto a numerosos políticos y también académicos, se reproduce un discurso simplificador que pretende reducir toda discusión política al mero tratamiento institucional republicano, sin tener en cuenta los límites inherentes a éste y las marcadas asimetrías de poder existentes entre los intereses sociales en disputa. Luego se sigue que estos mismos actores, desencantados por la no obtención de aquel consenso total referido anteriormente, terminan denostando o renegando de la acción política misma, aumentando el desencanto y la distancia deslegitimante entre la ciudadanía y sus representantes. Esto se debe no tanto a la falta de idoneidad o capacidad de los políticos, sino al hecho que este discurso parte de una premisa completamente errónea: la racionalidad absoluta de los agentes políticos.

Más allá de este reduccionismo racionalista, es preciso señalar brevemente un segundo reduccionismo en el que incurriría el institucionalismo anti-transformador, originado en la sociología política desde la cual fueron ideados los sistemas democráticos representativos. A los fines de garantizar decisiones políticas imparciales, los constituyentes americanos se basaron en una doble premisa: por un lado, promover la correcta (racional) deliberación de los representantes electos. Esto comportó, como

vimos, procurarles un cierto grado de distanciamiento respecto de las masas populares. Pero por otro lado, dado que la mera deliberación no se consideraba suficiente, idearon también una andamiaje institucional con la intención de dar cabida y representación dentro de él a los diferentes grupos o intereses sociales que, según ellos, componían el conjunto social por entonces.

Partiendo de supuestos similares a los de sus colegas ingleses, James Madison y Alexander Hamilton, entre tantos otros, hicieron explícita, cada vez que pudieron, su certeza de que la sociedad norteamericana era, también, una sociedad fundamentalmente homogénea [pero] quebrada en dos secciones principales: el grupo de los propietarios y el de los no propietarios (Gargarella, 2003: 4)

La lógica que siguieron los constituyentes fue la siguiente: si cada uno de estos dos grupos sociales mayoritarios, defensores de cierta clase de intereses, obtenían un espacio institucional desde el cual sus representantes (obrando de acuerdo a su egoísmo) lograban hacer escuchar su voz –deliberación racional mediante–, las decisiones que generaría el sistema político contemplarían los intereses de todo el cuerpo social de forma sopesada, negociada y armoniosa. De este modo, ningún sector podría imponer lisa y llanamente sus intereses en contra del otro sin tener antes que negociar, en condiciones de igualdad, términos favorables a ambos bandos.

Por supuesto que la búsqueda de equilibrios institucionales que impidan la preminencia absoluta de algún sector social por sobre otro es un objetivo siempre atendible. Pero lo que es preciso remarcar como un límite de esta particular arquitectura institucional representativa, son justamente dos de sus premisas sociológicas, ya que en la actualidad habrían quedado en gran medida desactualizadas.

En primer lugar, el grado de diferenciación externa que llevó a los “padres fundadores” a describir la sociedad americana como dividida en dos grandes grupos (acreedores y deudores, ricos y pobres, o propietarios y no propietarios), se ha multiplicado exponencialmente. En segundo lugar, tenemos

que las condiciones de homogeneidad intra-grupo con que aquellos caracterizaban la identidad y el comportamiento de los actores pertenecientes a uno u otro sector, actualmente tampoco se constatan de manera directa.

Lo cierto es que hoy la mayoría de las personas tiende a caracterizar nuestras sociedades de un modo muy diferente del de arriba descrito. Aún de modo intuitivo, resulta más factible que las describamos como caracterizadas por un mayor grado de pluralismo, sociedades en las cuales coexisten grupos con diferentes concepciones o filosofías de vida, valores religiosos, éticos, estéticos y políticos. Para dar cuenta de estos cambios sociales acaecidos durante la segunda mitad del siglo XX se utiliza a menudo una serie de expresiones como sociedades heterogéneas o sociedades complejas.

Sobre este cambio de configuración social que opera como telón de fondo, emergen nuevos desafíos en cuanto a la capacidad de nuestras actuales instituciones democráticas de dar cabida a la variopinta composición social característica de nuestra época. Primeros intentos de dar respuesta a esta situación son las numerosas experiencias políticas que tienden a ampliar los espacios institucionales de participación democrática, cuidando especialmente de dar cabida a actores sociales anteriormente relegados. Entre algunas de estas prácticas podemos mencionar la reglamentación de cupos femeninos para ocupar cargos electivos y experiencias similares de discriminación positiva; la conformación de diversos comités integrados por representantes de comunidades nativas latinoamericanas; la multiplicación de presupuestos participativos, consejos consultivos o audiencias públicas; o la implementación de programas de gobierno co-gestionados junto a organizaciones de la sociedad civil. Este amplio y variado movimiento da forma a lo que Mangabeira Unger (2010b) denomina como *experimentalismo democrático*, es decir, un proyecto que incentive la búsqueda de nuevos formatos y herramientas institucionales que sirvan para ampliar y complementar los espacios de participación ciudadana previstos por la democracia representativa.

Por lo dicho, así como la ideología populista al caracterizar la sociedad en términos de *pueblo* negaba la diferenciación interna de ésta bajo un concepto totalizador, de manera similar, el discurso institucionalista anti-transformador apela a la clásica fórmula representativa desconociendo el desfase existente entre sus presupuestos sociológicos originarios y la actual estructura social, legitimando al mismo tiempo aquel elitismo epistémico pensado para distanciar a los representantes de los representados. En definitiva, el reduccionismo institucionalista resultaría tan disfuncional en términos de ampliación democrática como el reduccionismo propio del populismo.

FRATERNIDAD Y COMPLEJIDAD.

EN LA BÚSQUEDA DE UNA INSTITUCIONALIDAD ALTERNATIVA

Inclusive, es posible decir que el conocimiento progresa principalmente no por sofisticación, formalización y abstracción, sino por la capacidad para contextualizar y totalizar. (Morin, 2009: 15)

El espíritu con el que a lo largo de estas páginas se han tratado de analizar las dos posturas políticas mencionadas, no tiene como objetivo principal prescribir un modelo institucional acabado, sino más bien formular una serie de críticas sensibilizadoras que sugieran hacia dónde mirar, aunque no puedan decirnos con exactitud qué es lo que se ha de ver. Frente a esto puede sobrevolar cierto aire de incertidumbre y perplejidad, algo normal cuando se está en presencia de algo grande y a la vez desconocido. Las preguntas que plantea la fraternidad⁶ despiertan cuestionamientos que no pueden silenciarse mediante recetas

6. Algunos de los interrogantes y cuestionamientos a los que se hace referencia son, por ejemplo, aquel que ubica a la fraternidad como un término perteneciente a la esfera religiosa, objetando su validez como categoría política. Otra de las preguntas frecuentes a la que es sometido el concepto es aquella que cuestiona su validez en la esfera pública, ya que lo entiende como una *praxis* personal en el campo de las relaciones inter subjetivas. Para profundizar sobre los cuestionamientos realizados al concepto de fraternidad ver: Barreneche, 2011.

prefabricadas; la fraternidad exige pensar en algo nuevo, aún si muchas veces no resulta claro por dónde comenzar.

El argumento propuesto en esta conclusión es tratar de comprender algunos de los desafíos epistemológicos planteados por la fraternidad –entendida como categoría política compleja– para el tema específico de las instituciones políticas. Para ello, se postula al binomio *fraternidad-complejidad* como una unidad de significado antes que hablar de dos términos opuestos o separados, justamente para reforzar la idea de conexión indisociable entre ambos conceptos. Por otra parte, hacer referencia a desafíos de tipo epistemológicos significa, desde el punto de vista de la ciencia política, que el concepto de fraternidad-complejidad encierra un potencial heurístico particular, con una determinada capacidad para explicar diversos fenómenos sociales y políticos, constituyéndose por lo tanto en clave de lectura de la realidad.

En primer lugar quisiera detenerme en la caracterización de la categoría de fraternidad como una forma de pensamiento compleja⁷. En este sentido, la complejidad es una condición inherente al concepto de fraternidad, ya que éste expresa una relación entre al menos dos sujetos, los hermanos. Esta relación de origen entre los hermanos, este vínculo que une a ambos, *contiene* en sí mismo elementos tanto de igualdad como de libertad. Es decir, la tríada fraternidad-igualdad-libertad se visualiza al interior de la familia natural de manera conjunta e indisociable. El elemento igualitario está dado por el hecho de que ambos hermanos provienen de una causa común que los genera: los padres. Pero al mismo tiempo son diferentes, pues son dos sujetos distintos, y en esa diferencia se

7. El concepto de complejidad aquí empleado puede ser utilizado según dos acepciones: tanto como propiedad que caracterizaría a un determinado fenómeno social, como así también como un particular acercamiento cognitivo a la realidad. En palabras de Morin: "(...) existe complejidad cuando no se pueden separar los componentes diferentes que constituyen un todo (como lo económico, lo político, lo sociológico, lo psicológico, lo afectivo, lo mitológico) y cuando existe tejido interdependiente, interactivo e interretroactivo entre las partes y el todo, el todo y las partes" (MORIN, EDGAR, *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, 14).

inscribe también la potencialidad de desarrollar proyectos de vida diversos; aquí radica el elemento de libertad personal. De esta manera, como señala lúcidamente Baggio (2010), la condición fraternal subyace a ambos elementos, se podría decir que los origina, dándoles a la vez cabida o espacio.

Es verdad que también podría plantearse que no siempre los hermanos son reconocidos y valorados en una misma medida, lo cual atenta contra el elemento igualitario, y que otras veces por diversos conflictos o desequilibrios se ven coartados en su libertad personal. No obstante, pese a ello, persiste aquel vínculo fraterno como premisa de base que los une. Por lo tanto, esta misma condición viene dada como una realidad, como un hecho que puede ser solamente reconocido como tal. En este sentido:

La fraternidad trae consigo un *principio de realidad* que explica la constitución del ser humano. Cada hombre que encuentro, de hecho, aún no siendo mi hermano, es realmente o potencialmente hermano de algún otro y es, por este motivo, portador de los derechos naturales a la libertad y a la igualdad que la fraternidad custodia unidos. La fraternidad, en cuanto principio de realidad, explica el modo con el cual el ser humano es y quisiera ser considerado: libre e igual, porque es hermano (Baggio, 2010).

Esta idea de *principio de realidad* resume de manera inmejorable la contribución epistemológica que el concepto de fraternidad aporta para el tema de las instituciones democráticas abordado en este trabajo. Así como el ejemplo tomado del ámbito familiar pone en luz la íntima relación entre los conceptos de fraternidad, igualdad y libertad, y como éstos pueden ser comprendidos de manera conjunta e interdependiente, de forma análoga, situándonos ya en el dominio de *lo político*, el paradigma de la fraternidad abre el desafío de una nueva comprensión del tríptico francés, comprensión que intente considerar simultáneamente los tres principios enunciados.

Esta tarea requiere por lo tanto de un nuevo método que consistiría en pensar *a través* de las tres categorías cualquier problema social que se plantee y cualquier reforma institucio-

nal que se proponga, lo cual conlleva naturalmente un esfuerzo tanto intelectual como político. La ventaja de un pensar así radicaría en que, al partir de una premisa cierta: *la condición fraterna del ser humano reclama la consideración conjunta de igualdad-fraternidad-libertad para cada persona*, la continuación institucional de esta premisa podría ayudar a no incurrir en la absolutización de alguno de los tres principios, evitando por lo tanto caer en los falsos reduccionismos antes señalados, tanto para el enfoque *transformador anti-institucional* como para el modelo *institucional anti-transformador*.

La mayoría de nosotros coincidiremos en que tanto la libertad como la igualdad, principios que inevitablemente cruzan cualquier debate político, se han encarnado históricamente en diversas doctrinas políticas, como así también en partidos, gobiernos y regímenes, dando sustento a gran parte de la trayectoria política de los últimos siglos. Pese a ello, muchos son los límites y preguntas sin contestar que la materialización política e institucional de estos principios ha dejado sin resolver (como atestiguan las tradiciones aquí analizadas). Esta insatisfacción presente, entre algunas de sus causas, es producto del saber fragmentario que caracteriza nuestra época y que muchas veces tiende a reducir aquello que es complejo en forzadas simplificaciones. Necesitamos, por lo tanto, desarrollar nuevas aproximaciones teóricas que den cuenta del carácter complejo de la democracia y del sujeto democrático.

La democracia necesita tanto conflictos de ideas como de opiniones e intereses que le den vitalidad y productividad. Pero la vitalidad y la productividad de los conflictos sólo se pueden expandir en la obediencia a la norma democrática, que regula los antagonismos reemplazando las batallas físicas por las batallas de ideas. (...) La democracia constituye, por consiguiente, un sistema político complejo en cuanto que vive de pluralidades, competencias y antagonismos permaneciendo como una comunidad. Así, la democracia constituye la unión de la unión y de la desunión (Morin, 2009: 108).

En este pasaje clave, Morin sintetiza de manera estupenda las múltiples dimensiones que dan forma a las dinámicas democráticas, y que por lo tanto las instituciones políticas están llamadas a reconocer. En este sentido, las críticas realizadas a las dos tradiciones políticas revisadas apuntan precisamente a subrayar una serie de reduccionismos en los que incurrirían estas últimas, operando mediante la simplificación intelectual de la realidad, característica de todo pensamiento ideológico. Frente a esta debilidad del pensamiento político, la *fraternidad-complejidad* puede brindar hoy algunas pistas que ayuden a reconocer los matices, las variantes y los grises que enriquecen y dan forma a los comportamientos políticos, dotándonos de un nuevo realismo que sirva para repensar y rediseñar nuestras instituciones.

Para finalizar, se enuncian —a modo de conclusiones tentativas—, una serie de puntos que considero recogen y expresan parte del potencial epistemológico del paradigma de la fraternidad:

- La *fraternidad-complejidad* previene de uniformar aquello que no lo es, por lo tanto nos advierte sobre la continua necesidad de respetar *lo diferente*, también en el plano político institucional. En este sentido, contra la pretensión homogeneizante característica de la ideología populista, el paradigma de la fraternidad exige revisar continuamente posturas de esta índole en aras de un realismo político beneficioso para la sociedad y de un sano pluralismo democrático, fuente potencial de contribuciones entre los diferentes actores del sistema político. Es por esto que es necesario comprender el papel fundamental que están llamadas a cumplir las instituciones en toda democracia, defendiéndolas y perfeccionándolas siempre más como espacios que ayuden a hacer visible el vínculo existente entre las diferentes partes que componen el cuerpo social.
- Al mismo tiempo, la *fraternidad-complejidad* advierte que el mero hecho de escucharnos respetuosamente no soluciona los problemas de aquellos sectores más desfavoreci-

dos de la sociedad. Por lo tanto, la disputa agonial democrática (dentro de un cierto marco de reglas de juego prestablecidas), es siempre necesaria y deseable. En este sentido, como personas interpeladas por la experiencia fraternal, no podemos dejar de reconocer ni negar la dimensión conflictual constitutiva de *lo político*; entendiendo al conflicto de intereses o posturas políticas precisamente como la ocasión por excelencia para poner en juego la fraternidad en la búsqueda de soluciones democráticas que resulten en beneficio de toda la sociedad. La fraternidad-complejidad, entonces, no descarta el conflicto ni se presenta como una visión *naïf* de las dinámicas sociales, ni pretende alimentar tampoco aquella postura pospolítica adormecedora que Mouffe critica al liberalismo.

- La *fraternidad-complejidad*, a su vez, propone una visión antropológica del sujeto político lo más abarcadora posible, abierta, teniendo en cuenta las múltiples dimensiones que hacen a la sociabilidad humana: racional, cultural, religiosa, emocional, relacional, cosmológica, etc. Partiendo de esta nueva antropología multidimensional (contra el reduccionismo egoísta y racional propio del liberalismo), también la institucionalidad democrática debe tener en cuenta el enorme potencial del ser humano y buscar ponerlo en luz mediante incentivos que no tengan que ver únicamente con protecciones y garantías individuales, sino que también ayuden a potenciar estas capacidades alternativas de cada persona y de cada comunidad.
- La *fraternidad-complejidad*, por último, invita también a repensar continuamente la capacidad de representación efectiva de nuestras instituciones, prestando especial atención a incluir las voces de aquellos sectores o grupos sociales más postergados, discriminados o excluidos. En este sentido, el paradigma de la fraternidad nos interpela sobre cierto conformismo republicano que puede estar presente en lo que hemos denominado como enfoque

institucional anti-transformador. Es hora de advertir que no existe necesariamente incompatibilidad entre la democracia representativa y la democracia directa. En sociedades tan diferenciadas y complejas como las actuales no es cuestión de que una reemplace a la otra, sino de que ambas se influyan y condicionen entre sí, distinguiendo cuáles son los niveles de acción más apropiados para cada una.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAÚJO, VERA, “La relación social”, Documento cátedra de Sociología, Instituto de Estudios Culturales *Sophia*, Ottmaring, Alemania, 2005.
- BAGGIO, ANTONIO (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad. En la Política y el Derecho*, Buenos Aires, Editorial Ciudad Nueva, 2006.
- BAGGIO, ANTONIO, *La fraternidad como categoría política*, Trabajo aún sin publicar cedido gentilmente por el autor, 2010.
- BARRENECHE, OSVALDO, “De principio olvidado a principio objetado. Discusiones sobre la fraternidad como categoría política y como perspectiva de estudios académicos”, Trabajo presentado durante el IV Seminario Internacional de la Red Universitaria para el Estudio de la Fraternidad (RUEF), Santiago de Chile, 19 al 21 de octubre de 2011.
- BOBBIO, NORBERTO, “Democracia”. En: BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA; PASQUINO, GIANFRANCO, *Diccionario de política*, (16° ed.), México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 2008, p. 441.
- CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE, “El populismo amenaza con regresar a América Latina”, Nota publicada por el Periódico *Clarín*. Buenos Aires, 18 de junio de 2006.

- COTTA, MAURIZIO, "Representación política", en: BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA; PASQUINO, GIANFRANCO, *Diccionario de política*, (16° ed.), México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 2008, p. 1384.
- GARGARELLA, ROBERTO, "Representación plena, deliberación e imparcialidad". En: ELSTER, JON (comp.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001.
- GARGARELLA, ROBERTO, "La concepción de la democracia y la representación política. Sobre los déficits del sistema de frenos y contrapesos". Ponencia presentada ante el VI Congreso Nacional de Ciencia Política. Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Noviembre de 2003.
- INCISA, LUDOVICO, "Populismo", en: BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA; PASQUINO, GIANFRANCO, *Diccionario de política*, (16° ed.), México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 2008, p. 1247.
- INFORME DEL PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD) Argentina, *Aportes para el Desarrollo Humano de la Argentina*, Buenos Aires, 2002.
- MANDRILE, PABLO, "Consideraciones preliminares en torno al binomio: liberalismo y fraternidad". En: RAMÍREZ RIVAS, PABLO (comp.), *Fraternidad y conflicto. Enfoques, debates y perspectivas*, Buenos Aires, Editorial Ciudad Nueva, 2011.
- MANGABEIRA UNGER, ROBERTO, "Brasil no resolvió el problema estructural de la corrupción", Entrevista realizada por Ricardo Carpena para la sección *Enfoques*; Periódico *La Nación*. Buenos Aires, 19 de septiembre de 2010.a. Disponible en el sitio www.lanacion.com.ar/1305871-brasil-no-resolvio-el-problema-estructural-de-la-corrupcion
- MANGABEIRA UNGER, ROBERTO, Entrevista realizada por Boris Muñoz y publicada por la Asociación de Amigos del Arte y la Cultura de Valladolid; *El Malpensante* N° 108, mayo de 2010.b. Disponible en el sitio www.dooos.org/articulos/entrevistas/Roberto_Mangabeira_Unger.htm
- MANIN, BERNARD, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

- MARSHALL, T.H.; BOTTOMORE, TOM, *Ciudadanía y clase social*, Buenos Aires, Losada Editorial, 2005.
- MORIN, EDGAR, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, (5° reimpresión), Buenos Aires, Nueva Visión, 2009. Trabajo originalmente encomendado y publicado por la Organización de la Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), París, Francia (1999).
- MORIN, EDGAR, *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, (7° reimpresión), Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- MOUFFE, CHANTAL, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- NUN, JOSÉ, *Democracia ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- SARTORI, GIOVANNI, *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- ZANATTA, LORIS, *Del Estado Liberal a la Nación Católica*, Buenos Aires, Editorial Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

Fraternidade e complexidade. Na busca de uma institucionalidade alternativa

O que significam as instituições políticas analisada a partir da fraternidade? Este ensaio tem como objetivo proporcionar uma reflexão sobre o mapa político institucional da Argentina no início do século XXI, mapa cortado ainda por uma dicotomia profunda de longa data entre duas tradições opostas: uma, que chamo de política transformadora anti-institucional, e uma segunda, que denominarei de política institucional anti-transformadora. Ambas tradições têm se apresentado historicamente como as respostas predominantes frente à problemática institucional, constituindo-se em modelos de análise social e de ação política. No entanto, considero que ambas têm limitações características de um pensamento reducionista que é necessário rever a partir do paradigma da Fraternidade, que, enquanto proposta epistemológica, obriga-nos a repensar essas questões a partir de um olhar complexo. Vistas desta perspectiva, as instituições políticas se abrem

ao duplo desafio de representar sociedades cada vez mais diversificadas, e por sua vez, tornam-se espaços dinâmicos de ação coletiva.

Fraternity and complexity. In search of an alternative institutionalality

What are political institutions analyzed from the perspective of fraternity? This essay aims to provide a reflection on the institutional political map of Argentina in the early twenty-first century, a map still pierced by a profound, long-standing dichotomy between two opposing traditions: one, which I will call anti-institutional transforming politics, and a second, which I will call anti-transforming institutional politics. These two traditions have historically arisen as the main responses to institutional issues, while at the same time establishing themselves as models of social analysis and political action. However, I believe that both have limitations typical of a reductionist way of thinking that needs to be reviewed from the perspective of the paradigm of Fraternity, which, while an epistemological proposal, requires us to rethink these issues from a complex perspective. Seen from such a perspective, political institutions open themselves to the two-fold challenge of representing increasingly more heterogeneous societies, and at the same time, establishing themselves in dynamic spaces of collective action.

Fraternità e complessità. Alla ricerca di una istituzionalizzazione alternativa

Che significano le istituzioni politiche analizzate dalla fraternità? Il presente saggio pretende apportare una riflessione sulla mappa politica istituzionale dell'Argentina a principio del secolo XXI, mappa attraversata ancora per una profonda dicotomia di vecchia data tra due tradizioni contrapposte: una, è quella che chiamerò politica trasformatrice anti-istituzionale, e una seconda, che denominerò politica istituzionale anti-trasformatrice. Entrambe le tradizioni si sono presentate storicamente come le risposte predominanti rispetto alla problematica istituzionale, erigendosi contemporaneamente in modelli di analisi sociali e di azione politica. Ciò nonostante, considero che entrambe presentano limitazioni caratteristiche di un pensiero riduzionista che è necessario rivedere dal paradigma della Fraternità, il quale, in tanto proposta epistemologica, ci esige ripensare questi temi con uno sguardo complesso. Viste da una prospettiva così, le istituzioni politiche si aprono alla doppia

sfida di rappresentare società ogni volta più eterogenee, e contemporaneamente, costituirsi in spazi dinamici di azione collettiva.

Fraternité et complexité. À la recherche d'une institutionalité alternative.

Qu'est-ce qu'elles signifient, les institutions politiques analysées du point de vue de la fraternité? Cet essai prétend apporter une réflexion sur la carte politico-internationale de l'Argentine au début du 21^{unième} siècle, carte traversée encore par une profonde dichotomie déjà ancienne entre deux traditions opposées: l'une, celle que j'appellerai politique transformatrice anti-institutionnelle, et la seconde, que je dénommerai politique institutionnelle anti-transformatrice. Les deux traditions se sont présentées historiquement comme les réponses prédominantes face au problème institutionnel, en s'érigeant à la fois en modèles d'analyse sociale et d'action politique. Pourtant, je considère que les deux présentent des limitations caractéristiques d'une pensée réductionniste qu'il faut revoir dès le paradigme de la Fraternité qui, comme une proposition épistémologique, nous exige de repenser ces sujets depuis un regard complexe. Vues d'une telle perspective, les institutions politiques s'ouvrent au double défi de représenter des sociétés à chaque fois plus hétérogènes, et à la fois, elles se constituent en espaces dynamiques d'action collective.