

## **Democracia republicana ¿una hipótesis fraternal?**

Albert Portillo Cortadellas<sup>1</sup>, Universidad Complutense de Madrid

### **Resumen:**

En esta ponencia se presentará una discusión sobre la tradición republicana y su carácter liberal o democrático a partir de las polémicas planteadas por la Escuela de Cambridge, el marxismo y la tradición posmarxista. De este modo se espera presentar el estatuto del republicanismo como lógica política singular que presenta una manera de anudar conflicto, consenso y afectos en un orden social. Así, se podría aventurar la posible coincidencia con el populismo como han avanzado autoras posmarxistas como Cadahia y Coronel. A la par que la obra de Antoni Domènech contribuiría a redefinir uno de los elementos centrales de la teoría republicana: la fraternidad. Estas aportaciones en polémica con la tradición anglosajona y neorepublicana contribuirían a reconsiderar la importancia de los afectos y del conflicto para constituir una comunidad republicano-democrática. Siendo plausible desde esta perspectiva presentar una enunciación específicamente republicana de lo nacional-popular como idea de comunidad.

**Palabras clave:** Republicanismo, Escuela de Cambridge, Posmarxismo, lo nacional-popular, fraternidad.

### **Introducción**

En esta ponencia quisiera presentar una polémica centrada fundamentalmente en la discusión acerca del carácter iliberal, o no, de una cierta concepción de la democracia dentro de la tradición republicana contemporánea. Tradición en la que se presentan distintas concepciones con no pocas diferencias acerca de la representación de este objeto teórico.

En los años 70, en Estados Unidos, el republicanismo reverdeció como tradición intelectual con algo que decir respecto a otras tradiciones como el comunitarismo o el liberalismo. Dando pie al neorepublicanismo como renovación del republicanismo clásico alrededor de lo que se ha dado en llamar Escuela de Cambridge. Esto es alrededor de historiadores como Pocock o Skinner (2012) o de un filósofo político como sería Philip Pettit (2017). Quienes plantearían al republicanismo como un ideario social que evoca una suerte de orden a la vez

---

<sup>1</sup> Estudiante del Máster Universitario Internacional de Estudios Contemporáneos de América Latina de la Universidad Complutense de Madrid. Especializado en las siguientes áreas de investigación: Teoría del Discurso, Populismo y Republicanismo. Correo de contacto: [alberpor@ucm.es](mailto:alberpor@ucm.es)

que una forma de comunidad. Fundamentalmente a partir de aquel vínculo social que se desprende de la libertad negativa. Esto es de la no dominación.

Sin embargo, tal enfoque adolecería de al menos tres ángulos ciegos como han destacado algunos críticos (Domènech, 2004; Gaude, 2015; Rinesi, 2015). En primer lugar, el deslinde de la libertad positiva entendida bien como autogobierno, bien como autodeterminación. Ello sería consecuencia de la desatención de la Escuela de Cambridge al republicanismo francés cuya singularidad habría estribado en generar un corpus axiológico distintivo alrededor de la libertad como autodeterminación de la voluntad general. Y cuyo vínculo social específico sería el afecto fraterno (Domènech, 2004). En definitiva, este segundo ángulo ciego radicaría en la deliberada abstención de la Escuela de Cambridge de dar cuenta de un republicanismo plebeyo por contraposición a uno de tipo aristocrático (Gaude, 2015). De tal modo que el republicanismo plebeyo nos develaría una sugerente tradición democrática iliberal que a su vez recuperaría el sentido, fraternal, de la república democrática como gobierno de los pobres frente a aquella concepción de decantamiento oligárquico o bien de oligarquía isonómica (Domènech, 2004). Por último, este republicanismo plebeyo estaría estructuralmente más cercano a una confluencia virtuosa con el populismo que no con el liberalismo (Rinesi, 2011; Cadahia y Coronel, 2018).

De este modo, se presentarían los rasgos distintivos de este republicanismo plebeyo iliberal de una composición consistente en vertebrar una lógica democratizadora de las distintas esferas de la vida social mediante su apelación a la fraternidad como metáfora, vínculo comunitario y práctica social. Es decir, una interpelación democrática, de registro discursivo, cuya delineación teórica y conceptual permitiría comprender las contraposiciones políticas contemporáneas entre extensión de los derechos civiles frente a formas políticas de refeudalización de la vida social.

### **Escuelas y tradiciones republicanas**

Así, si bien la Escuela de Cambridge de Pocock, Skinner y Pettit ha contribuido a la recuperación historiográfica del pensamiento republicano de Maquiavelo y de algunos teóricos británicos del s. XVII como James Harrington, Algernon Sidney o John Milton. Contribuyendo a revalorizar el republicanismo cívico como tradición intelectual en los años 70 en el mundo académico de audiencia anglosajona (ver Rinesi y Muraca, 2011: 65). Quizás sobre todo Pettit, en tanto que teórico político, con su *Republicanism. Una teoría sobre la libertad*

y el gobierno, publicado originalmente en 1997, al presentar una alternativa al liberalismo y al comunitarismo<sup>2</sup> al rescatar una concepción republicana de la libertad, la justicia y el Estado.

En segundo lugar, esta exploración teórica sobre el republicanismo recupera, o redescubre, un segundo estrato de teóricos republicanos de cosecha jacobina y marxista nucleados alrededor de la revista Sin Permiso y encabezados por Antoni Domènech. La publicación en 2004 de *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, de Antoni Domènech, sería un punto de inflexión al profundizar en el fenómeno republicano y plantear la especificidad de un republicanismo plebeyo de inspiración francesa con un abanico de categorías, una axiología y unas raíces históricas en las antípodas del republicanismo liberal (ver Domènech, 2004, 2013 y 2017).

*Last but not least*, tendríamos a un conjunto de autores y autoras que provenientes de la Escuela de Essex, o mejor dicho de la tradición postmarxista inaugurada por Laclau y Mouffe, se habría ido aproximando al republicanismo al tiempo que tendiendo puentes con el populismo. Podríamos destacar en esta vertiente a Cadahia y Coronel (2018), Cadahia (2018), Rinesi y Muraca (2011), Rinesi (2015), Gaude (2015) o incluso a la propia Mouffe en su *Dimensiones de democracia radical* (2012). De esta tradición, sobre todo en su vertiente latinoamericana, nos interesa destacar la recuperación crítica del republicanismo clásico de Maquiavelo, y Rousseau, para desandar la contraposición, común en América Latina (y no sólo), entre populismo y republicanismo. Ya que, en América Latina, por ejemplo, se ha invocado al republicanismo como un juego meramente institucional y procedimental para atacar al populismo. De modo que esta contraposición adopta una tonalidad teórica que termina negando de la peor manera posible, de manera anti política, una forma de hacer política, una forma de hacer valer los dos principios distintivos de la política: el conflicto y el poder (Rinesi y Muraca, 2011: 71). De aquí que por ejemplo Rinesi y Muraca propongan, frente a los “sedicentes republicanos latinoamericanos”, recuperar una idea distinta sobre la república y la política que nos permita comprender mejor tal fenómeno y tal práctica (2011: 71-72).

De la primera escuela conviene destacar, por una parte, su crítica a la ontología, y a la axiología, utilitarista y racionalista del liberalismo. Una deriva presente incluso en Rawls y en su *A Theory of Justice* de 1971. Skinner criticaría, de hecho, tal individualismo y racionalismo

---

<sup>2</sup> Los cuales tienen una perspectiva colectiva del civismo en tanto que vínculo comunitario que constituye a los individuos, por eso los comunitaristas tienden a confluir con el republicanismo cívico (como señala Mouffe sobre Sandel).

metodológico (2012: 266) que lleva a Rawls a pensar el conflicto como una cuestión de intereses individuales racionales contrapuestos y, por lo tanto, a diagnosticar que los individuos, como los países, para poder desarrollar sus ventajas comparativas sólo necesitan un marco regulador que anule el conflicto y establezca una división utilitaria de las ventajas de cada individuo. Si el liberalismo filosófico de Rawls plantea, en última instancia, una axiología utilitarista de modo tal que los ejes en discusión se instalan en las formas de maximización o minimización de los intereses para favorecer unas pautas de comportamiento colectivo, el republicanismo cívico de Skinner, Pocock y Pettit pondría una noción de comunidad que asume el conflicto como inenarradable y una matizada dimensión colectiva, institucional y jurídica de una sociedad regida por el civismo, esto es, la libertad y los derechos civiles.

Ahora bien, la Escuela de Cambridge adolecería de un cierto sesgo elitista al escorarse en el republicanismo aristocrático y su tradición (Skinner, 2012: 273). Esta sería, de hecho, una de las principales críticas de la tradición marxista, y del ala jacobina del republicanismo, que se ha interesado por el republicanismo. En primer lugar, por lo que se ha señalado anteriormente; que la Escuela de Cambridge adolece de un defecto historiográfico, a pesar de que Pocock y Skinner sean historiadores, al obviar deliberadamente el pensamiento republicano plebeyo de Rousseau. En segundo lugar, al pretender darle al republicanismo una unicidad que diluye la propia singularidad del republicanismo francés de corte plebeyo<sup>3</sup> (que historiza Soboul, 1981: 143-146). Y que como señala Domènech el republicanismo anglosajón tiene al menos dos ángulos ciegos relevantes (2004: 12): de una parte, el obviar el rol de los afectos en la constitución de comunidad<sup>4</sup> y de la otra parte el caer en la dicotomía liberal, aquella dicotomía de vasos comunicantes, sobre la libertad que se expresa en un ventrículo negativo y otro positivo.

Para el ala jacobina del republicanismo, el vínculo afectivo específicamente republicano consistirá en la fraternidad y su materialización en una comunidad que se estructura con su autodeterminación en tanto que forma cívica de cancelación de la servidumbre y de afirmación de soberanía simbólica de un sujeto por derecho propio, no sometido a voluntades ajenas. De este modo, algunos de los principales autores con los que abordaremos

---

<sup>3</sup> Según el historiador francés, la revolución francesa habría dado lugar a un acontecimiento singularmente único por su enunciación de lo nacional-popular en la práctica jacobina.

<sup>4</sup> Ello se explicaría porque el republicanismo estadounidense prescindió de la fraternidad como divisa y de ahí que la filosofía política normativa estadounidense ignorase la categoría, de acuerdo con Domènech.

el marxismo republicano, Domènech (2004; 2017) y Althusser (2004; 2008; 2012), no solo traerían a colación la vigencia teórica del republicanismo continental, de destilación roussoniana, sino que proporcionarían un posible punto de encuentro entre marxismo, populismo y republicanismo al seguir una de las intuiciones de Gramsci acerca de la constitución de un universal-concreto bien específico: lo nacional-popular. O aquella identidad colectiva que en su vocación de hegemonía representaría un equilibrio articulado de categorías tan diversas como el tiempo, el espacio o la voluntad política, para enunciar una voluntad colectiva nacional y popular capaz de organizar un nuevo sentido común que remueva el folklore en aras de una nueva identidad nacional. De aquí que la teoría republicana sea vista como un método de investigación homologable a la pregunta de investigación del autor de los *Quaderni del Carcere*: “¿Cuándo se dan las condiciones de posibilidad para la enunciación de una voluntad colectiva nacional y popular?” (ver Gramsci, 1971: 68). Coincidente con el Maquiavelo que se pregunta cómo puede el príncipe hacerse pueblo (ver en Althusser, 2004: 365) o con el Rousseau que investiga en su *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* que es lo que hace que un pueblo sea tal (ver en Althusser, 2008: 67).

Al recuperar Domènech la vigencia central de la fraternidad como vínculo afectivo que da lugar a un “raro sentido de la unidad popular” (2004: 88) vemos que se conjuga con la recuperación que practica Althusser de una cierta configuración teórica del republicanismo continental, vía Maquiavelo y Rousseau, que se ocupa también de la fundación de un sujeto nacional, pretensión de universal, y popular, contaminación de lo particular, con lo que es posible ver un acercamiento teórico a cómo se constituyen las subjetividades no solo con el republicanismo sino también con la teoría postmarxista, como ha señalado muy agudamente Retamozo (ver 2018).

Retamozo señala una fructífera convergencia entre el enfoque postmarxista y el gramsciano para un desarrollo de la teoría sobre el pueblo como sujeto pensado en términos posfundacionalistas (2018: 17). Convergencia perfectamente ampliable a lo que podríamos tener la tentación de llamar “republicanismo nacional-popular”. En cualquier caso, el punto crítico es lo nacional-popular o aquella herramienta heurística legada por el marxismo para superar el análisis clasista. Análisis aún más ciego en sociedades abigarradas, como las llamara Zavaleta para referirse a los países latinoamericanos, en los que la emergencia de identidades nacional-populares es un hecho recurrente como señalara el propio marxismo latinoamericano. Como por ejemplo cuando uno de los gramscianos argentinos, José Aricó, destacara que “las realidades latinoamericanas son esencialmente nacional-populares” (citado en Retamozo, 2018: 17).

Así pues, el marxismo gramsciano, como hacen Portantiero y De Ípola, podría ayudar a elucidar el carácter central de lo nacional en la vertiente iliberal republicana. Al conformar una identidad colectiva que nos plantea la relación entre símbolos populares, sentido común y una voluntad política (en Retamozo, 2018:22). Permitiendo así presentar un tipo de identidad colectiva que representa una relación gobernada por esta tensión entre lo particular y lo universal, en definitiva, aquello que llamamos hegemonía (Retamozo, 2018: 24).

Quizás el rasgo iliberal del republicanismo plebeyo consiste en esta invocación de una voluntad colectiva nacional y popular, siguiendo las intuiciones de Maquiavelo, Rousseau y Gramsci. Ofreciendo a la vez una forma de problematizar lo histórico y la articulación del sentido del tiempo histórico, esto es, del; pasado, del presente y del futuro, por parte de una práctica política (Retamozo, 2018: 28).

La reinscripción de lo nacional popular en los debates entre populismo y republicanismo me parece sin lugar a dudas un tema crítico crucial en la medida que no sólo nos dice algo sobre el funcionamiento de una identidad con vocación hegemónica sino también sobre aquellas prácticas políticas con voluntad de tal. A la vez que, como señala Retamozo, reintroduce elementos dejados de lado por la teoría postmarxista como la articulación del tiempo, la noción ético - política o el rol de los intelectuales en la conformación de una voluntad (2018:35). Cuestiones difíciles de ver lejanas en la tradición republicana continental y que cierto marxismo también rescata.

Por otra parte, en la corriente postmarxista, o populista, podemos ver un asentimiento con las críticas a la Escuela de Cambridge<sup>5</sup> pero también un matiz crítico al propio marxismo republicano. Ya que si bien, como han señalado Rinesi y Muraca (2011: 66), Pocock contribuye a señalar las distintas interpretaciones existentes en los sistemas teóricos modernos del republicanismo maquiaveliano la propia tradición neorepublicana de Pocock, Skinner y Pettit se acerca a una de las interpretaciones menos interesantes de Maquiavelo. Es decir, Pocock señaló que el republicanismo de Maquiavelo inspiró tanto a una tradición republicana atlántica, Harrington, los autores de El Federalista en los EEUU, como a una tradición republicana continental que se extiende a Spinoza y Marx, recuperada luego por Negri y Althusser (ver Rinesi y Muraca, 2011: 66-67). Sin embargo, una parte de la corriente atlántica pierde su conexión con el conflicto y con la importancia de la presencia de las

---

<sup>5</sup> Rinesi, por ejemplo, destacaría que, habiendo dos formas republicanas, la popular y la liberal, la segunda forma se habría decantado como antijacobina en Europa y como antipopulista en América Latina.

identidades colectivas, entre ellas el pueblo, en la esfera pública y en su vertiente institucional; mientras que en Maquiavelo quedaban anudadas (Rinesi y Muraca, 2011: 67). Ello no es tanto una casualidad azarosa como un efecto de la excesiva preocupación por la estabilidad que interrumpió la producción teórica iniciada por Maquiavelo. En la medida en que en este se ofrece una teoría sobre la virtud del conflicto para constituir las instituciones republicanas (Rinesi y Muraca, 2011: 68). Punto crítico en la teoría de Maquiavelo que Hobbes rechazó y que la tradición liberal del XIX, Benjamin Constant por ejemplo, reiteró en su rechazo; dado que su focalización por el orden y la estabilidad era tal que tuvo como consecuencia una desconexión de la teoría republicana del conflicto: cambiando así la propia naturaleza teórica de una buena parte de la tradición teórica republicana (Rinesi y Muraca, 2011: 68-69).

Respecto a la tradición marxista, la escuela postmarxista o más bien su rama populista-republicana (Rinesi y Muraca, 2011; Cadahia y Coronel, 2018), señala que en el marxismo pareciera que la noción de universalización de la fraternidad y del impulso democratizador civil tuviera un *telos* con un final que agota el conflicto y que da lugar a una postrera sociedad comunista plenamente reconciliada consigo misma. En este sentido, Rinesi y Muraca, o Cadahia y Coronel, se distancian de esta lectura teleológica y parecen acercarse a la definición de una forma republicana de la hegemonía: es decir, de una forma específica de organización de la sociedad capaz de incluir conflicto y adversarios con unas fronteras y unos códigos morales, ideológicos y afectivos específicos que permiten instituir unos consensos, unos universales, precarios y temporales. De tal forma que se da cuenta de una lógica de lo político republicana con unas prácticas políticas singulares diferentes de otro tipo de lógicas y de prácticas como pudieran ser las derivadas del liberalismo o del comunitarismo.

Es decir, si cómo señalan Rinesi y Muraca, el legado republicano a rescatar consiste fundamentalmente: en el conflicto como fuelle de la vida social, en la presencia de sujetos activos en el espacio colectivo de la vida pública, la libertad como autonomía más que como no-interferencia y el Estado como campo de disputa (2011:72). Quizás entonces se pueda observar que no sólo las ideas republicanas no son incompatibles con el populismo, sino que son un posible complemento que además nos ayuda entender mejor el funcionamiento de la política.

De hecho, en esta línea, Cadahia nos informa del contacto intermitente entre populismo y republicanismo que parece representar un juego de movimientos de interrupción y continuidad (2018: 53). Como si el populismo jugara a representar aquel exceso y aquella falta que interrumpe el orden social en un momento dado y, en cambio, el republicanismo

fuera su canalización institucionalizada que sutura falta y exceso. Como si la propia ley (sea la fundamental o una ley corriente), si su violencia, no fuera un exceso fundacional fruto de un complejo proceso de correlación de fuerzas, enunciación de voluntades y jugadas de poder (ver Cadahia, 2018: 54).

Lejos de esta dicotomía la confluencia entre populismo y republicanismo puede ser presentada de la siguiente forma: al entender el populismo como una forma de republicanismo que articula la tensión entre universal y particular de manera que construya comunidad, por ejemplo, en la tensión patria-oligarquía, como señala Carlos Vilas (en Cadahia, 2018: 54-55). Y como recuerdan Rinesi y Muraca cuando Maquiavelo define el lugar de lo universal en la república nos señala que hay república porque hay instituciones y leyes que definen un terreno común, universal, en la medida en que es de todos y en la medida en que es en sí mismo un campo de batalla entre las distintas particularidades (2011: 66).

Con este viraje, Rinesi, por ejemplo, presenta la sugerente idea de pensar si el populismo latinoamericano no sería la forma que ha adoptado el republicanismo en América Latina<sup>6</sup> (ver Cadahia, 2018: 55).

Cabría pensar entonces si tiene sentido hablar de un “populismo republicano “. Creo que sí, en la medida en que queremos referirnos a los dos polos que definen la práctica política; la dimensión conflictual y su reverso necesario: el consenso. En este punto, como señala Cadahia tiene sentido hablar de una práctica política específica como esta que, en lugar de tratar de imponer un polo sobre el otro, como hacen otras perspectivas teóricas, trata de organizar ambos de forma que cohabiten. O dicho de otra manera, la organización entre lo particular y lo universal da lugar a una frontera, dimensión conflictual y su cierre parcial para estabilizarlo a una institución, dimensión consensual (Cadahia, 2018: 55). Esa estabilización requiere por tanto tramitar el antagonismo de un lado pero también estabilizarlo con una investidura afectiva que solidifique un orden y sus instituciones (Cadahia, 2018:56): poniendo sobre la mesa la apelación de los afectos en las relaciones con las instituciones, a la importancia de las pasiones políticas y a las identificaciones afectivas (Cadahia, 2018: 58-61). Aquí Cadahia sigue al Gramsci que señala que el vínculo entre saberes y pasiones es fundamentalmente un vínculo sensible, un vínculo sentimental que revela la potencia intelectual de una singular visión del mundo (véase Cadahia, 2018: 59).

---

<sup>6</sup> Aunque bien cabría añadir que, si esto es válido para América Latina, ¿no lo podría ser también para Europa? ¿El republicanismo continental no sería la forma europea del populismo?



Sabiendo de las dos genealogías del republicanismo y de la desatención del republicanismo aristocrático a los vínculos sensibles y por tanto a las diferencias, y a los conflictos que las engendran, una conclusión a la que se podría desembarcar sería la siguiente. El populismo republicano como una suerte de síntoma de la misma modernidad que expresa su heterogeneidad radical. En la medida que el republicanismo moderno aparece tan escindido como la modernidad misma, como señala María Julia Bartomeu (ver en Cadahia, 2018: 62). Y una cláusula que se podría añadir en esta línea es que en los debates latinoamericanos, pero también en las prácticas políticas, se ha impuesto de forma hegemónica una concepción republicana más bien cercana al liberalismo doctrinario del siglo XIX y con enormes problemas por hacerse cargo del surgimiento de nuevas identidades colectivas, de la gestión de demandas que devienen conflictos o de la asunción del carácter mudable de instituciones y leyes en la medida que son termómetros de aquellas identidades hegemónicas en un Estado nación.

Y, por tanto, el reto consiste pensar si, a pesar de eso, no vale la pena hacer posible la confluencia entre dos tradiciones con tantos puntos en común. Dado que hemos podido observar que desde una recepción crítica del republicanismo es posible ver “similares categorías” e “iguales lógicas” con el populismo (Rinesi y Muraca, 2011: 73): Es decir, al asumir la dimensión conflictiva de la política, la democracia como un orden que juega con la inclusión y la exclusión, dando cuenta de una organización de lo particular y lo universal para definir un bien común, se hace difícil, si no imposible, no ver una conjugación compartida de aquellos temas que se asumen, que definen, la *res publica*.

De modo que el juego de utilizar en América Latina al populismo como un insulto político y al republicanismo como un motivo de orgullo por ser garante de unas presuntas virtudes tipo; la división de poderes, la no personalización de las decisiones, el pluralismo ideológico, en fin, el sistema de *checks and balances*, sería más bien una reacción antipolítica (Rinesi y Muraca, 2011: 65). Una que opone unos preceptos, supuestamente republicanos, a aquellos principios, los populistas, que animan algunas de las experiencias políticas que ha vivido América Latina en este siglo XXI (Rinesi y Muraca, 2011: 59).

### **¿Hacia un republicanismo de nuevo cuño?**

Por lo tanto, a partir de lo señalado anteriormente, podemos darnos cuenta de la necesidad de ir más allá de Pettit dado que, a pesar de cierto mínimo común denominador con otros autores republicanos, pretender darle al republicanismo un sentido unívoco y unidireccional es fuertemente problemático.

Por ello que avistar el republicanismo como delta conceptual en su desembocadura, puede ser mucho más útil, y en este sentido es evidente que Pettit toma un desvío evidente (véase 2017:23) al inspirarse en aquella tradición anclada en los republicanos de la guerra civil inglesa, en hombres de la Commonwealth como James Harrington, en la tradición ilustrada de Locke y Montesquieu, pero por encima de todo en una revolución atlántica en concreto. En general, los republicanos anglosajones estaban impregnados de un conservadurismo social extremo que derivaba de su noción aristotélica de virtud; como un atributo moral propio tan solo de los propietarios (ver Domènech, 2004: 47-51). De ahí que esa deriva se sublimara en un anhelo de un orden de propietarios, ciudadanos de primera, y en el empuje que tuvo a lo largo del siglo XIX el sufragismo censitario como tentativa política de fundar un orden republicano aristocrático (Pisarello, 2011). Tal como había avanzado Harrington en su *Oceana* de 1656 al abogar por una aristocracia electiva que dirigiera la cosa pública con la misma habilidad que dirigía los negocios privados (véase Pettit, 2017: 71 y 375).

Aunque con matices entre ambos dado que Locke “<<suena>> como un liberalismo popular y revolucionario” (Althusser, 2008: 43) cuando en definitiva Locke no es un *leveller*, mucho menos un *digger*, sino un teórico de la comunidad republicana como *pueblo de propietarios* que piensa en la unicidad de la soberanía, si acaso delegada en el poder legislativo, al contrario de Montesquieu que lejos de pensar tal unidad como constitutiva de la comunidad (Althusser, 2008: 44) se ocupa de pensar su fragmentación y parcelación.

La revolución atlántica de las trece colonias, aquella independencia a la que se siguió un fuerte debate intelectual alrededor de los *Federalist Papers*. Y como el propio Pettit reconoce; en esa tradición primaba un ideal elitista de la república, una concepción demofóbica aterrorizada por una eventual ‘tiranía de la mayoría’ (Pettit, 2017: 25).

Por estos motivos, resulta difícil aceptar la taxonomía propuesta por aquellos neorepublicanos que como Pettit (2017:30) presentan el republicanismo junto con otras tradiciones intelectuales como si se tratara de una serie de compartimientos estancos internamente coherentes.

El problema de la homologación de Pettit, del republicanismo y del liberalismo, consiste en que entonces la ontología política del republicanismo queda atrapada en la disyuntiva liberal acerca de la libertad negativa versus la libertad positiva. Una dicotomía problemática que evade la existencia de dominación y servidumbre también en la esfera privada. De modo que la regulación jurídica de dicha esfera, si en la perspectiva liberal es una forma de coerción, porque la libertad es no interferencia, o de restricción de la voluntad privada, en la perspectiva

republicana, por el contrario, la ley es la forma de cancelar la servidumbre y anular el despotismo de unas voluntades sobre otras.

Cuando el rasgo original republicano justamente ponía en cuestión tal división arbitraria de los espacios en los que se rige la vida social y plantearía como consecuencia un gobierno de las relaciones sociales guiado por una lógica democrática completamente transversal. Además, como hemos visto antes, en el liberalismo; la libertad es definida como un bien negativo que ve toda regulación legal como una coacción. Y, en la perspectiva liberal, la institucionalización del conflicto, algo propio del ámbito privado que debe quedar librado a su suerte, es la semilla de la disolución de institución y comunidad (como resume Gaude, 2015: 37). Mientras que en el republicanismo la libertad es un mecanismo de enunciación discursiva que para funcionar requiere de la instalación del conflicto en las instituciones. Sólo así sería posible la entrada en escena de sujetos colectivos como el pueblo en la esfera pública (véase Gaude, 2015: 38-39). Ahora bien, si Pettit hace una sugerencia de la libertad negativa, en tanto que no dominación, Gaude señala que este polo queda cojo si no se auxilia de la dimensión positiva. Esto es, de la libertad como autogobierno que es aquel medio para institucionalizar la no dominación (Gaude, 2015: 40-41). De ahí, la conclusión de que el ordenamiento jurídico no produce *per se* ninguna cultura política, sino que en la perspectiva republicana es la cultura política la que ordena instituciones y sistema jurídico (Gaude, 2015: 85).

Pero de todo ello no da cuenta la tradición republicana liberal ni tampoco los teóricos neorepublicanos. Entonces lo que se debería constatar es que mientras una parte de la tradición habría quedado atrapada en una lógica liberal, y conservadora, otra habría realizado un giro 'populista'.

La tradición anglosajona argüiría que los plebeyos serían los interesados por razones utilitarias en una república que respetara su libertad negativa. Mientras que en esta perspectiva se verían las amenazadoras consecuencias de la libertad positiva encarnada en los patricios. Como consecuencia, el republicanismo conservador pensará en la práctica política como un juego de procedimientos propio de un único compartimiento de la vida social (Pettit, 2017:48). Y la puesta en duda de tales procedimientos como constitutivos del orden generaría una extraordinaria desconfianza para los republicanos que, como Harrington, Milton o Algernon Sydney temían que la primacía de la voluntad y del conflicto destruyera el orden político como tal.

Por el contrario, en este cruce de caminos señalado anteriormente, la confluencia entre el republicanism y la tradición democrática conllevaría un ‘giro populista’ (Pettit, 2017: 50) de todo punto inaceptable para el republicanism liberal. Y el culpable intelectual de este giro sería un Rousseau para el que el poder democrático sería la ojiva hermenéutica de la tradición republicana. A pesar de que no se puede entender el giro de Rousseau sin el antecedente de Maquiavelo en tanto que teórico de lo político como fuente de un conflicto inenarradable que debe ser tramitado institucionalmente como condición sine qua non de la fundación, y la permanencia, de una comunidad que quiera ser tal.

### **La otra axiología republicana**

Como se ha visto, la unificación intelectual, que Pettit pretende atribuir al republicanism (2017: 38), es de todo punto cuestionable. Es cierto que puede haber elementos compartidos alrededor del imperio de la ley o la virtud como investimento ético pero el estatuto que cobra la libertad o la soberanía y su expresión jurídica, la constitución, sugieren un profundo parteaguas en la tradición republicana.

En buena medida, podemos observar en los adalides del neorepublicanism estadounidense, Pettit, Pocock o Skinner (2012: 272), una inspiración que cojea por el lado aristocrático de la familia republicana. El propio Pettit reconoce así ese ideal elitista que va de Cicerón a los hombres de la Commonwealth británica y a los padres fundadores de la república estadounidense (2017: 23 y 50).

En la tradición anglosajona, el poder democrático no es lo central en la definición de la libertad republicana (reconoce también el propio Pettit, 2017: 50). De hecho, el propio Sieyes, un girondino poco sospechoso del exceso democrático atribuido a los jacobinos criticará el sistema mixto inglés como infame combinación de dos principios, el democrático y el aristocrático, en su ordenamiento institucional y jurídico (2015: 131-136). Así, desde su punto de vista resulta incomprensible la “anglomanía” de algunos de sus contemporáneos, o de intelectuales ilustrados como el autor del *Esprit des lois*, por lo que fue una “revolución de notables” (véase Sieyes, 2015: 132).

Por ello, el republicanism conservador será tendente a sepultar el conflicto mediante diseños institucionales y constitucionales de tipo contramayoritario, o mejor dicho, contra democrático (Domènech, 2004: 68-69). Llegados a este punto conviene aclarar cuál es la raíz central de este republicanism aristocrático que pretende amalgamar principios tan contradictorios, como el democrático y el aristocrático, en una sola constitución, o forma de ordenación de la comunidad; la llamada

constitución

mixta.

El núcleo central del republicanismo aristocrático radica en el establecimiento de un antagonismo ético constitutivo de todas las identidades, roles y prácticas de una sociedad (Domènech, 2004: 49). Es decir, en practicar una sociología moral por la cual se pretende señalar que la sociedad sufre dos escisiones constitutivas; riqueza frente a pobreza y virtud frente a vicio.

En este paradigma, inspirado en Aristóteles (ver Domènech, 2004: 48), la riqueza y la propiedad engendran la virtud y la pobreza el vicio. Tal epistemología republicana evidentemente cae en un esencialismo moral, la *kalokagathía*, de la que deriva la apuesta normativa aristotélica por una ética aristocrática. Se trata de aquella principal calificación teórica axiológica griega, según Aristóteles, que da cuenta de la excelencia moral y estética (Domènech, 2004: 49). Una axiología esencialista porque en Aristóteles la *kalokagathía* una virtud de aquellos que disponen de ocio para desarrollar la excelencia estética y moral, una virtud propia tan solo de los que disponen de propiedades y riqueza para desarrollar los talentos: en este caso, la aristocracia (Domènech, 2004: 53-54).

Si bien librado a su exceso tal apuesta fomentaría tal exclusión y tal antagonismo, el propio de un régimen oligárquico, que para impedir la deriva antagónica se enmienda la lógica aristocrática con un reconocimiento subordinado, y subalterno, del elemento plebeyo democrático. De eso trata el republicanismo aristocrático de Aristóteles de un reconocimiento jerárquico, de ahí el régimen mixto, que sin embargo hibrida un cierto agonismo con una práctica fordista moral de la política por la cual los ricos gobiernan y los pobres trabajan (Domènech, 2004: 51). En este sentido, la división de poderes sería una forma de contrarrestar aquella institución que más fácilmente canaliza el principio democrático, el legislativo, mediante una presidencia fuerte, un poder judicial elitista y con capacidad de tumbar las iniciativas legislativas y con un legislativo débil dividido entre una débil cámara popular y un fuerte senado (Domènech, 2004: 64).

Sin embargo, tales distinciones se instalaron como lógicas articuladoras de la práctica política decimonónica con la reordenación del espacio social mediante la *factio iuris postnapoleónica* del siglo XIX, es decir, mediante la supresión de la lógica de parcelación señorial del espacio, y de la vida social, con un nuevo régimen espacial, y social, que organizaba una suerte de ilusión de igualdad civil entre plebe y patriciado (Domènech, 2004: 71); al dar lugar a un nuevo orden civil que formaliza un contrato en el que es posible la subordinación civil voluntaria, esto es,

la sumisión y la renuncia contractual a ser una personalidad jurídica libre (véase Domènech, 2004: 42-43). Sin embargo, este contrato movilizaba la ilusión de que incluso los desposeídos eran propietarios de algo, el trabajo (Domènech, 2004: 42), esta ilusión funcionaria como fantasía que reprimiría el trauma de la persistencia, y reinstalación, de relaciones de servidumbre en el cuerpo social (Domènech, 2004: 72).

En última instancia, la *fictio iuris* es una supresión, en un primer movimiento, que va acompañado de un segundo latido, esto es, de una rearticulación, restauración, de nuevo tipo, de las fronteras entre *loi civile* y *loi de famille* a la vez que entre *loi civile* y *loi politique* (Domènech, 2004:94).

Rearticulación por la que se establece una diferencia radical entre una esfera pública de lo político y una esfera privada de lo civil (Domènech, 2004: 104). Los códigos civiles napoleónicos habrían dado lugar a la moderna sociedad civil burguesa con su rearticulación de *loi civile* y *loi de famille*; que eleva a los siervos a la calidad de ciudadanos en tanto que propietarios, de su fuerza de trabajo para el caso (Domènech, 2004:94). Así pues, el reconocimiento jurídico de la autonomía de todo sujeto se hace en tanto que propietario de la fuerza de trabajo, pero también de la familia, en tanto que cabeza de familia de sus seres domésticos como bienes propios (Domènech, 2004:95). La sociedad civil burguesa reintroduce una lógica feudal en la modernidad al patriarcalizar de nuevo importantes esferas de la vida, por ejemplo, por cuanto el derecho de negociar la fuerza de trabajo, como propiedad, significaba el restablecer un derecho de vasallaje y de sometimiento del trabajador al patrón (Domènech, 2004: 96). Es decir, la asalarización de la antigua plebe que da lugar al moderno proletariado se funda en la institución de una igualdad civil entre libres, e iguales, que formaliza la coacción voluntaria y el vivir a merced de otro (Domènech, 2004:98). Generando así una investidura emocional a la relación de dominación salarial en tanto que moderna relación de servidumbre (Domènech, 2004:99). De modo que el liberalismo decimonónico al articularse reproduciendo lógicas feudales daría lugar a una forma de comunidad estructurada en base a la oligarquía isonómica (Domènech, 2004: 106).

Por ello, la moderna asociación con otra tradición, la liberal, parece más un retorno al principio original aristocrático, que hemos visto en Aristóteles, al restablecer una dicotomía filosófica entre la esfera pública y la esfera privada de la libertad (Pettit, 2017: 37), genera una incongruencia flagrante con el republicanismo. Para el cuál, la arbitraria distinción de Constant, y Berlin, del tipo; libertad de los modernos/libertad de los antiguos, o bien libertad negativa/libertad positiva, es una falsa dicotomía en la medida que presenta la libertad

republicana antigua como una suerte de desconocimiento de la vida privada, en la que la subjetividad se constituiría en lo público, mientras que en la libertad emanada de las condiciones de posibilidad de la modernidad, donde la erosión de la vida pública solo ofrecería resquicios de libertad, y por tanto, de subjetividad, en lo privado (Domènech, 2004: 52).

No solo no es así, sino que tal dicotomía desconoce que una de las dimensiones del conflicto consiste en la renegociación de los ámbitos privado y público con tal de confinar, cercar, al adversario a su particular ámbito privado (Domènech, 2004: 53). De ahí, la existencia de distintos proyectos normativos por hegemonizar la forma de la comunidad y de sus baremos éticos.

Pero además, tal distinción de libertad, negativa y positiva, adolece de dos ángulos ciegos más. En primer lugar, porque no da cuenta que las relaciones de poder y servidumbre surcan o pueden surcar dichos compartimientos. Y, en segundo lugar, porque el individualismo metodológico de tal perspectiva no da cuenta del papel de las identidades colectivas, de los afectos compartidos, y de su cristalización institucional y jurídica.

De modo que en esta otra perspectiva las normas cívicas son expresiones de voluntades colectivas y las normas jurídicas una plasmación de aquellas, como derechos y deberes, en lugar de sempiternas formas de coacción de la voluntad individual recluida en su castillo de lo privado.

Lo que evidentemente nos lleva a una axiología republicana que recupera el rol de los afectos en política, su papel determinante para la conformación de un orden institucional y ético y, en definitiva, para el reconocimiento de actores colectivos cuyas voluntades moldean lo político y la política.

### **Democracia republicana ¿una hipótesis fraternal?**

Siendo el rol de los afectos un vínculo comunitario-republicano como es la fraternidad. Un concepto cuya presencia en la teoría política contemporánea ha sido más bien escasa (como han hecho notar autores como Amaya, 2016: 21 o Domènech, 2004: 12) y con dificultades extraordinarias para definir su sentido hasta el punto de quedar en una categoría de resonancias sentimentales y de aparente indeterminación (Lizárraga, 2016: 123).

A modo de primeriza aproximación la Real Academia Española indica lo siguiente sobre la fraternidad: “[del lat. *Fraternitas, -atis*] f. Amistad o afecto entre hermanos o entre quienes se tratan como tales” (RAE, 2019).

Es una definición simple que plantea una suerte de comunidad, la fraternidad, fundada en la hermandad, electiva o no, que inscribe a los individuos en la pertenencia grupal para hacer frente a las incertidumbres y distintas formas de precariedad e inseguridad (Galindo, 2016: 158).

Una definición que sin lugar a dudas enuncia un tipo de vínculo social y una correspondiente dimensión afectiva. Pero evidentemente se trata de algo más, como señalara Balibar a propósito de la fraternidad en el trípode constituido por la libertad, la igualdad y la fraternidad; ¿Y si cómo señala Balibar la fraternidad es algo más destacado? Como aquella mediación que organiza a la comunidad (ver en Lizárraga, 2016: 126-127 y 132).

Y, por otra parte, cabría preguntarse si el resurgimiento de la fraternidad como concepto, y práctica, tiene que ver con una crisis de la política como plantea Claudia Galindo (2016:160): es decir, por la privatización de lo público, y de la práctica política, de modo que esta es desterrada de la vida de los ciudadanos cuya forma de realización social entonces quedaría relegada a un repliegue a lo privado, a lo íntimo.

De ser así, una crisis tal plantea el porqué del *revival* de la fraternidad. Un *revival* que tiene que ver con la rehabilitación de la política, y de los vínculos comunitarios, en la búsqueda de alguna articulación de lo privado y lo público que instaure nuevas prácticas ciudadanas y un nuevo tipo de civilidad y de civismo (Galindo, 2016: 161). Por este motivo, una noción como la fraternidad resulta tan atractiva a recuperar en los dispositivos teóricos.

De hecho, la fraternidad es una categoría central, y singular, del discurso republicano plebeyo que da cuenta de la retoricidad de aquel a la vez que de su carácter de vínculo afectivo específico (Domènech, 2013; Cadahia, 2018).

La interpelación a la felicidad, la referencia al espacio público resituándolo en unas coordenadas colectivas y afectivas dan cuenta del despliegue en momentos extrainstitucionales de la fraternidad (Rinesi y Muraca, 2011: 73). La práctica de la fraternidad, como señala Galindo, da cuenta de que “la posibilidad de felicidad pública pasa por la creación de espacios en los cuales la gente participa por convicción propia y esto va ligado a la convicción de que las cosas pueden cambiar para ser mejores a partir del esfuerzo colectivo” (2016: 163).

De esta forma se pone en evidencia la performatividad de enunciar un tipo de vínculo que problematiza la politicidad de la conciencia al generar formas rivales de nuevas visiones del mundo que remueven la política al producir nuevos sentidos (Galindo, 2016: 165).



La fraternidad pues como metáfora estructura las relaciones de afecto, el vínculo comunitario, y el afecto vehicula horizontalmente las demandas democráticas particulares (Amaya, 2016: 23 y 29). O dicho de otro modo, la metáfora de la fraternidad da cuenta de un tipo específico de lógica, en concreto, de una que funciona como lógica de pertenencia (Agra Romero citada en Sermeño, 2016: 183), es decir, que se plantea un vínculo que es una relación de identificación; por la que las personas se identifican con un fin compartido en un registro colectivo de modo que el fracaso o el logro de ese fin los atañe (Amaya, 2016: 24-25 y 30).

Ya que este vínculo es un vínculo pasional que moviliza emociones con tal de construir una “comunidad de afecto” delimitada por las ilusiones y los dolores y agravios invocados (De Francisco, 2016: 53).

De modo que la fraternidad funciona como desplazamiento simbólico que moldea una forma social cuya identidad indica, y depende, del tipo de enfrentamiento respecto a otras concepciones del mundo (Santillana, 2016: 80). Dado que la fraternidad como síntoma señala un fundamento identitario que organiza de un determinado modo la distinción amigo-enemigo.

El síntoma del vínculo fraterno es su modo específico de construir un tipo de convivencia electiva que involucra amistad (Santillana, 2016: 81), es decir, un ‘nosotros’ que se trata como si fuera una hermandad, dado que entraña un reconocimiento en los dolores de otros (Neuhouser, 2016: 92) y de un ‘ellos’ enfrentado a esta, dado que conlleva también un momento de clausura por afuera, por la exclusión, al señalar quién no pertenece a la hermandad (Martínez, 2016: 169).

Es decir, se trata de un tipo de anclaje comunitario que produce sentido: diagnosticando un sentimiento de inseguridad e invocando como contraparte un mutuo reconocimiento de forma que pueda clausurar un espacio de pertenencia que por sus límites funcione como vínculo legitimador del mismo espacio (Sermeño, 2016: 192): operación que no puede quedar desligada de un cierre, de una exclusión (Sermeño, 2016: 183).

De modo que la fraternidad es un modo específico de organizar el juego de las inclusiones y de las exclusiones que revela una tensión constitutiva entre particularidad, con aspiración de suprimir el conflicto en aras de una eventual comunidad reconciliada, y universalidad, como potencial disolución de la comunidad de realizarse sin cierre (Amaya, 2016: 31 y 40).

Esta operación es la que constituye el modo de funcionamiento de la virtud republicana en una comunidad dada o por darse (ver Sermeño, 2016: 184-185). A su vez, la propia

retoricidad de este vínculo organiza la forma de este vínculo. Es decir, en tanto metáfora que conecta el ámbito privado de la familia y el ámbito público de la sociedad civil extrapola un tipo de vínculo familiar, la hermandad, a otro espacio de la vida social (Sermeño, 2016: 186). Evidentemente esta metáfora, este vínculo, tiene múltiples usos, formas y sentidos posibles (Martínez, 2016: 167), la fraternidad como virtud cívica sólo es uno de ellos y sin embargo este uso enunciado por algunos agentes de la Revolución francesa no deja ser una posibilidad y una hipótesis de un tipo de orden; la democracia fraternal, como sentido de vivencia compartida y forma comunitaria de vida (Sermeño, 2016: 190-191). La política democrática inspirada en esta hipótesis republicana fraternal tiene la virtud de señalar una forma de funcionamiento de lo político, una práctica política singular y un tipo de orden fundado en instancias institucionales que despliegan los afectos necesarios para que la política democrática tenga lugar (Neuhouser, 2016: 99).

Ya que si bien es cierto que alrededor de la fraternidad se han construido los lazos comunitarios más diversos todos ellos han contribuido a una organización, negociación, entre las esferas pública y privada (Ortiz, 2016: 201). En el caso de la fraternidad moderna los lazos de familiaridad, por ejemplo, bajo la consigna de “unión de los y las patriotas” en tanto que hermanos de una misma nación-familia, son un síntoma de una nueva universalidad (Ortiz, 2016: 206).

Una universalidad potencialmente democrática en la medida en que el lazo fraternal funciona como metáfora para ingresar plenamente al estado civil por parte de aquellos excluidos en ordenes subciviles (Domènech, 2004: 13), como puede ser el ámbito doméstico.

La fraternidad como metáfora conceptual se distingue pues, aparte de por su procedencia del ámbito familiar, por la equiparación de la comunidad con la familia en los términos de considerar a todo miembro mayor de edad y por lo tanto sujeto de derecho propio; que es lo que significa emanciparse, ser libre de la tutela del padre despótico, ser capaz pues de hermanarse con el resto de sujetos libres de toda tutela señorial (Domènech, 2004:14).

Como señala Domènech, esta metáfora es fruto de una enunciación plebeya que se opone a la lógica del antiguo régimen y a su metáfora familiar segmentante de la vida social (Domènech, 2004: 74) y justificadora de un padre autoritario en cada compartimiento de la vida social (Domènech, 2004: 83): esto es de una *loi civile* o estado civil poblado de una casta de sujetos por derecho propio, lores y señores feudales, que tienen a su merced a todo aquel que no lo es y que por lo tanto está sometido a un estado incivil, luego, una *loi de famille* por la que en este orden subcivil, el ámbito doméstico, se atribuye una autoridad, y potestad,

únicamente al cabeza de familia, y, por último, una *loi politique* por la que se institucionaliza el padre de familia por excelencia, el monarca absoluto, situado por encima de todos y conectado retóricamente, e íntimamente, con la *loi de famille* que regula las relaciones de poder (Domènech, 2004: 15). Es decir, en el antiguo régimen la familia es la metáfora por antonomasia que designa un tipo de estructura familiar para moldear un cierto sentido de familia, feudo y reino en el imaginario; de una forma vertical y asimétrica al funcionar mediante una visión patriarcal.

A modo de conclusión, la fraternidad republicana, en contraposición a la metáfora patriarcal, es una metáfora con fuerza normativa que moviliza a la inclusión en la sociedad civil de todos los estratos excluidos por la “orografía segmentada de la sociedad civil feudal” (Domènech, 2004: 76). En esta metáfora, al apelarse a la hermandad electiva se introduce un mandato ético imperativo consistente en la nivelación de los espacios político, civil y doméstico de la vida y en la cancelación de la servidumbre para construir una comunidad libre y con potestad de autogobierno (Domènech, 2004: 87). Generando en el proceso un eco, o como dice Domènech, un “raro sentido de la unidad popular” (2004: 88).

Así pues, vemos que la fraternidad republicana como metáfora invoca una ilusión movilizadora a raíz de su enunciación de una voluntad de civilizar la entera vida social como núcleo normativo democrático que pretende cancelar la lógica feudal y los vínculos tutelares, despóticos y subciviles (Domènech, 2004: 120-121). O como señalara Marx, la fraternidad como metáfora dibuja un imaginario fundado en la “nivelación sentimental”, “la elevación ilusoria” y el propio “goce embriagador” de dicha metáfora (citado en Domènech, 2004: 122).

## **Bibliografía**

Althusser, Louis (2012). *Cursos sobre Rousseau*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Althusser, Louis (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal.

Althusser, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal.

Amaya, Amalia (2016). “La relevancia de la fraternidad”, en *Las formas de la fraternidad*, coord. por Ortiz, Sergio. México D. F, Ediciones Coyoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 21-38.

Cadahia, Luciana (2018). “Intermitencias: materiales para un populismo republicano”, en *Populismo versus republicanismo -genealogía, historia, crítica-*, ed. por Ruiz, César y Villacañas, José Luis. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, pp. 51-65.

Cadahia, Luciana y Coronel, Valeria (2018). “Populismo republicano: más allá de <<Estado versus pueblo>>”. *Nueva Sociedad*, n° 273, pp. 72-82.

de Francisco, Andrés (2016). “El incierto futuro de la fraternidad”, en *Las formas de la fraternidad*, coord. por Ortiz, Sergio. México D. F, Ediciones Coyoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 51-60.

Domènech, Antoni (2017). *La democracia republicana fraternal y el socialismo con gorro frigio*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales - Instituto cubano del libro.

Domènech, Antoni (2013). “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”. *Revista de Estudios Sociales*, n.46, pp. 14-23.

Domènech, Antoni (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica.

Galindo, Claudia (2016). “Amistad ciudadana: el sentido de la fraternidad en la política”, en *Las formas de la fraternidad* coord. por Ortiz, Sergio. México D. F, Ediciones Coyoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 157-166.

Gaude, Cristian Leonardo (2015). *El peronismo republicano. John William Cooke en el Parlamento Nacional*. Buenos Aires, Ediciones Universidad Nacional del General Sarmiento.

Gramsci, Antonio (1971). *La política y el Estado moderno*. Barcelona, Península.

Lizárraga, Fernando (2016). “De la fraternidad a la propiedad y viceversa. Reflexiones en torno a la *igualibertad* de Étienne Balibar”, en *Las formas de la fraternidad* coord. por Ortiz, Sergio. México D. F, Ediciones Coyoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 123-140.

Mouffe, Chantal (2012). Ciudadanía democrática y comunidad política, en *Dimensiones de democracia radical -pluralismo, ciudadanía, comunidad-*, coord. por Mouffe, Chantal. Buenos Aires, Prometeo, pp. 283-300.

Neuhouser, Frederick (2016). “Fraternidad, Rousseau y la película *Rojo* de Kiéslowski”, en *Las formas de la fraternidad*, coord. por Ortiz, Sergio. México D. F, Ediciones Coyoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 89-104.

Ortiz, Sergio (2016). “República y fraternidad: convergencias y divergencias”, en *Las formas de la fraternidad*, coord. por Ortiz, Sergio. Ediciones Coyoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F, pp. 201-214.

Pettit, Philip (2017). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós.

Pisarello, Gerardo (2011). *Un largo Termidor -la ofensiva del constitucionalismo antidemocrático-*. Madrid, Editorial Trotta.

RAE (2019). *Consultas lingüísticas*. Disponible en: <https://dle.rae.es/?id=IQH7DFu> [Consulta: 20 de mayo de 2019].

Retamozo, Martín (2018). “Posmarxismo: entre el populismo y lo nacional popular en América Latina”. *Religación*, revista de ciencias sociales y humanidades, vol. 3, n° 12, octubre-diciembre, pp. 16-40.

Rinesi, Eduardo (2015). “Pasado y presente de una discusión fundamental”, en *El peronismo republicano. John William Cooke en el Parlamento Nacional*, ed. por Gaude, Cristian Leonardo. Buenos Aires, Ediciones Universidad Nacional del General Sarmiento, pp. 11-16.

Rinesi, Eduardo y Muraca, Matías (2011). “Populismo y república -algunos apuntes sobre un debate actual-”, en *Si éste no es pueblo*, comp. por Rinesi, Eduardo; Vommaro, Gabriel y Muraca, Matías. Buenos Aires, Ediciones IEC - CONADU/Universidad Nacional de General San Martín, pp. 59-74.

Santillana, Arturo (2016). “La fraternidad: una heterotopía política”, en *Las formas de la fraternidad*, coord. por Ortiz, Sergio. México D. F, Ediciones Coyoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 77-88.

Sermeño, Ángel (2016). “Sobre fraternidad y republicanismo cívico en el debate democrático presente”, en *Las formas de la fraternidad*, coord. por Ortiz, Sergio. Ediciones Coyoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F, pp. 181-200.

Skinner, Quentin (2012). “Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad”, en *Dimensiones de democracia radical -pluralismo, ciudadanía, comunidad-*, ed. por Mouffe, Chantal. Buenos Aires, Prometeo, pp. 265-282.

Sieyes, Emmanuel (2015). *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*. Madrid, Alianza Editorial.

Soboul, Albert (1981). *La revolución francesa*. Barcelona, Ediciones Orbis.