

# *¿Qué república?*

## *Notas sobre la tradición del “gobierno mixto”*

Sérgio Cardoso

Universidade de São Paulo

### **La vuelta del republicanismo**

La cultura política de izquierda tiende algunas veces, aún hoy, a percibir la vuelta de las reivindicaciones republicanas a la escena de la acción y del pensamiento políticos como un acortamiento desalentador del horizonte de sus perspectivas y expectativas históricas. Hasta hace poco tiempo, se definía por la exigencia de la socialización de los medios de producción y de la riqueza social; estaba orientada por la urgencia de la revolución socialista. Después, tampoco hace demasiado tiempo, al menos entre nosotros, su acción militante efectiva se vio atraída por la bandera de la democratización de la vida social y política, con el propósito de extender la influencia y la participación populares en las representaciones institucionales, en la distribución del producto social, en la vida cultural y en las actividades asociativas. Ahora, finalmente, parece verse constreñida a la defensa de un régimen verdaderamente constitucional y de un Estado de derecho efectivo, límites precarios (aunque imprescindibles) a la permanente prepotencia de los grandes y a la ganancia siempre creciente de los ricos. Es, pues, sin demasiado ardor que esta izquierda parece tomar el camino de la defensa de los intereses y de la propia preservación del espacio público. Ella sostiene, a menudo casi con resignación, las causas del republicanismo.

Sin embargo, hay quienes asumen el paradigma de la república con mayor entusiasmo. Muchos epígonos de la vieja militancia, convertidos al realismo, a los valores del entendimiento, de las negociaciones y los acuerdos políticos, parecen encontrar en ese paradigma las herramientas ideales para la elaboración de su distanciamiento de la empresa de la igualdad y de la democracia social, descalificadas ahora como signos de atraso y arcaísmo. El soporte de las tesis republicanas los ha ayudado a sentarse en la mesa de los grandes para enseñar a los pobres las concesiones que es necesario hacer en pro del bien común de toda la sociedad, sin espíritu faccioso y sin radicalismos. El argumento de la república les permite a los pequeños predicar la paciencia necesaria frente a la lentitud de las transformaciones y a los procedimientos formales de las decisiones –tan bien manipuladas por los ricos– en las verdaderas democracias.

Por su parte, los viejos y los nuevos liberales ven con condescendencia magnánima la realización del debate sobre las cuestiones republicanas. Si bien les parece que este debate llega a contramano de la historia (en el momento en que, justamente, se sacuden los cimientos de los estados-nación y se produce la mundialización de la economía y del mercado capitalista), al menos confirmaría la victoria final del ideal liberal de la democra-

cia. Al fin de cuentas, la defensa republicana de la libertad y del derecho, a diferencia de las pretensiones exorbitantes de la socialdemocracia, permitiría no sólo reforzar el necesario encuadramiento jurídico-político de la libre competencia de los individuos, sino también sumar apoyos –nada despreciables– en su combate a los residuos de totalitarismos que, aún hoy, traban la universalización del mercado, la racionalización de la producción mundial y las potencialidades de la acumulación financiera necesaria para sustentar las nuevas ambiciones de la economía capitalista.

Son múltiples, pues, las interpretaciones y las apropiaciones de la recuperación contemporánea del tema de la república. Es posible, no obstante, verificar que las diversas perspectivas señaladas, más allá de su evidente oposición, presentan rasgos comunes. En primer lugar, dejan de señalar –o esconden– que la revitalización de esta temática conlleva un acentuado aguijón crítico. En efecto, su nuevo aliento se debe en gran parte, por cierto, a la propia racionalización y radicalización de las aspiraciones liberales; constituye un contrapunto a la celebración de la expansión del mercado y de la esfera de los intereses privados, a la retracción del espacio público y de las regulaciones políticas. La agresividad teórica y práctica del ultraliberalismo, el enrarecimiento de la atmósfera social, parecen suscitar la necesidad de devolver cierta densidad a la esfera de los asuntos comunes, de los intereses compartidos, de la acción colectiva y de la solidaridad política en el seno de las propias sociedades democrático-liberales contemporáneas, como se desprende del examen de los postulados de los llamados “comunitaristas” y de los, a falta de mejor definición, “neorrepublicanos cívicos”. Es la expansión del dominio de los intereses, el ordenamiento de todas las instancias de la vida social en la dirección de la satisfacción de los apetitos individuales (la expansión de lo que Leo Strauss define como el reino del moder-

no hedonismo político) lo que parece sugerir la urgencia de alguna revinculación con las perspectivas de la filosofía política: la afirmación del carácter originario de la constitución política de la sociedad, y el consiguiente reconocimiento de la preeminencia de la interrogación acerca de esta dimensión fundante, de la cuestión de su régimen, según la expresión de los antiguos (o incluso, para seguir a Claude Lefort, la cuestión de su forma –o “*mise-en-forme*”, para subrayar su carácter instituyente– política).

El republicanismo puede haber dejado de ser revolucionario (como lo fue en las llamadas revoluciones burguesas), pero no perdió su motivación crítica. No perdió, por cierto, el rasgo conceptual e histórico que lo caracteriza, el de demarcar, más allá de las diferencias de posesiones, riquezas, influencias y talentos, un espacio común equalizador, definido por el involucramiento de los ciudadanos en el sistema de las decisiones políticas. Porque el régimen republicano no sólo supone la integración de todos, la promueve; e inevitablemente conlleva, en la esencia de su realización, o radicalización, como democracia política, también la democratización económica, social y cultural, operada por la universalización de los derechos y de la participación política.

El segundo elemento común observable en las diversas interpretaciones y usos ideológicos del tema que tratamos es, como se ve, la tendencia a reducir la república al postulado de un gobierno constitucional, gobierno de leyes y Estado de derecho. Se trata de una reducción inadmisiblemente de su campo de significaciones, pero que ocurre con frecuencia incluso en el ámbito de las indagaciones teóricas y de las especulaciones en torno de sus motivos conceptuales e históricos. Éste es el caso, para citar un ejemplo, de la perspectiva de Blandine Kriegel en un artículo del número de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, de 1993, dedicado al tema de la re-

pública. Al mismo tiempo en que efectúa una identificación inmediata entre república y Estado de derecho moderno (cf. Kriegel, 1993, p. 29), la autora, en función del origen y de la trayectoria histórica del concepto, termina fusionando elementos teóricos y referencias ontológicas francamente heterogéneos. Ya en la definición del concepto, por ejemplo, funde las nociones aristotélicas de “bien vivir” y de justicia con las concepciones modernas de la soberanía y del derecho. “El Estado republicano o el Estado de derecho, esto es, el Estado que obtiene su legitimidad de una organización de la sociedad orientada hacia el ‘bien vivir’, el interés general y el bien común, otorga en consecuencia a la Ley, al Derecho, el lugar de atributo principal en su funcionamiento” (*ibid.*, p. 30), afirma, identificando allí el principio de la soberanía del Estado, que sería la forma del “Derecho político republicano” (*ibid.*). Y tales planteos sustentan, en el ensayo, la tesis histórica del carácter republicano de las monarquías absolutas modernas (“una contradicción aparente” [*ibid.*, p. 26]) en tanto estados de derecho.

Pero dejemos de lado los presumibles descaminos conceptuales e históricos de esos análisis, para observar sólo que esta fusión inmediata de la idea de república con el principio moderno de la soberanía del Estado, aun cuando brinde un esquema adecuado para explicar las grandes transformaciones políticas de la historia moderna (señaladas por Kriegel como el pasaje de una república monárquica o aristocrática a una república democrática –o pasaje de la soberanía del rey a la del pueblo– y también de la simple soberanía del Estado al principio de la separación de poderes, y luego, progresivamente, al desarrollo de nuevas esferas de derechos: del hombre, del ciudadano y de los pueblos), no sólo simplifica de manera algo abusiva el sentido político-jurídico de estas transformaciones, sino que también oscurece los propios conceptos que moviliza; oscurece los

términos de su formulación original y las determinaciones que adquieren al ser repuestos en tiempos y contextos diversos. En el caso de la república se pierde, por ejemplo, su sentido práctico original de designación del mejor régimen de gobierno (y no sólo de índice de la naturaleza propiamente política de una sociedad), así como el carácter crítico-político de sus recuperaciones históricas.

En verdad, el motivo primero de esos equívocos y, más directamente, de la tendencia crónica a asimilar la temática republicana a la del Estado de derecho reside en los dos sentidos que se dio, ya desde su origen (Platón y Aristóteles, fundamentalmente), al término “*politeia*” (posteriormente dados por los latinos a la *res publica*) en función de los diversos registros en los que se desarrolla la investigación sobre las comunidades políticas: el relativo a su definición esencial, a su naturaleza, y el orientado hacia sus diversas formas y propiedades, la cuestión de los diferentes regímenes y de sus aptitudes constitucionales propias. Así, la misma palabra *politeia* designa el género de los regímenes políticos y una de sus formas específicas, justamente aquella cuya disposición excelente para la realización de su naturaleza política permite señalarla con la denominación del género. Tal oscilación semántica, aun cuando se conozca de sobra, actúa en la historia de las ideas y las prácticas republicanas oscureciendo a menudo sus horizontes y enturbiando su sentido. En efecto, los términos “*politeia*” y “república” son considerados en las indagaciones y los debates práctico-políticos de los clásicos en general en la segunda acepción, como un régimen determinado de gobierno, aun cuando la caracterización de ese régimen adquiera, en ciertos casos, rasgos aristocráticos y, en otros, las facciones de las democracias. Es posible observar estas concepciones diversas de la *politeia* como régimen de gobierno, por ejemplo, o incluso paradigmáticamente, en sus matrices platónica y aristotélica,

o aun en el enfrentamiento que divide a los partidarios de un gobierno *stretto* y de un gobierno *largo* en las ciudades republicanas de la Italia renacentista: por un lado, en cada caso, la formulación aristocrática y, por otro, la concepción democrática de esa forma constitucional, que la tradición convino en llamar “gobierno mixto”.

Ahora bien, los términos e intereses de la cuestión republicana cambian radicalmente cuando se toma como referencia la *politeia* no como un régimen político específico (ya sea en su versión aristocrática o democrática), sino como el género de las constituciones “políticas” (como opuesto al género de los regímenes de naturaleza “despótica”), como ocurre con frecuencia en los modernos y hoy, entre nosotros, de manera generalizada. En consecuencia, nos parece imprescindible comenzar por examinar y precisar –aunque sea brevemente– las referencias conceptuales e históricas que demarcan nuestro tema, ya que sólo este examen permitirá delimitar un campo apropiado de indagaciones y discusiones y restringir las zonas de malentendidos que traban nuestros debates. Por otro lado, ese movimiento retrospectivo nos brindará, asimismo, el encuadramiento necesario para interrogarnos acerca del sentido que hoy se puede dar a la reivindicación de una esfera pública capaz de proporcionar a los hombres alguna experiencia de vida colectiva, de una voluntad y una acción comunes, esto es, capaz de remitirlos a un espacio de universalidad que no sea meramente jurídico-formal, sino plenamente social y político. Éstas parecen ser, en efecto, las ambiciones del republicanismo que vemos resurgir con fuerza en la escena actual de la reflexión política.

### **La *politeia* aristotélica**

La palabra es latina y remite necesariamente a la historia de las instituciones romanas; pe-

ro es necesario comenzar por el término y el concepto que constituyen su paradigma y que marcan el suelo en el que se traza su sentido. La política, ya se observó muchas veces, “habla griego”, pues es en la experiencia de la *polis* donde se desarrollan su gramática y su léxico fundamentales. Lo mismo vale para el caso de la *res publica*. La expresión pretende traducir el término *politeia*, procurando sobre todo dar cuenta, mediante el recurso a la perífrasis, de la configuración nominal del concepto: el *quid* de la *polis*, la constitución de la *polis*, la “cosa” política. Sin embargo, tal transposición no sólo nos aleja de las referencias semánticas e históricas originales del término, sino también, y sobre todo, oscurece el uso más preciso y más técnico que le habían conferido la práctica y el pensamiento políticos griegos: el sentido de “régimen de gobierno”, de “constitución política”, pensada como la forma de organización de las magistraturas o poderes que conforman y orientan la vida de la ciudad.

Ahora bien, la expresión “*res publica*”, en su significación más inmediata –la cosa pública, de todo el pueblo, la esfera de los intereses comunes, del bien común–, parece acentuar más la referencia a la naturaleza política de la comunidad (que designa su agregación en vista al bien, al derecho y al interés común, el *koinon synpheron* de los griegos) que la cuestión, específicamente constitucional, de la buena organización de las magistraturas o del “mejor régimen”, que polariza casi completamente el interés de los clásicos por la ciencia práctica de la política. Porque, para ellos, la cuestión de la buena constitución de la comunidad (la de la mejor ordenación posible de sus elementos, en función de sus fines últimos) remite, fundamentalmente, a la de la buena organización de los poderes, en especial de las magistraturas soberanas, a la cuestión en fin del régimen de gobierno de la ciudad. Así, la *politeia* se refiere esencialmente al gobierno: “la *politeia* es el gobierno

(*politeuma*)”, dice Aristóteles directamente. Observemos, entre tanto, que si la organización del poder define una *politeia* es porque define también la “manera de vivir”, la constitución o perfil moral de la comunidad, ya que éste se determina por el carácter de sus leyes (que son educadoras) y éstas a su vez por la estructura de poder, que designa no sólo la clase hegemónica en la ciudad sino también el tipo de hombre y de vida que ella considera excelentes y a quienes por consiguiente confiere autoridad (cf. Strauss, 1954, pp. 151-152). La naturaleza y la forma de vida de una sociedad se determinan por tanto, fundamentalmente, por el régimen de gobierno –lo que hace de la política el saber de las constituciones, la ciencia arquitectónica o matriz del dominio de las investigaciones prácticas, y del legislador, la figura más eminente de la esfera de la acción o de la praxis–.

¿Qué es, entonces, la *politeia*? ¿Qué sentido se le ha conferido a ese término en la tradición de la investigación política? Para precisar y profundizar los señalamientos ya formulados podemos comenzar con Aristóteles, el filósofo de las definiciones seguras, con quien la reflexión de la *polis* alcanza su forma más acabada. Veremos así que en el libro III (capítulo 6) de la *Política* define *politeia* –constitución o régimen– como “un cierto orden [*taxis*] de las diversas magistraturas, especialmente la que es suprema entre todas, [...] el gobierno de la ciudad” (*Política*, III, 6). De este modo, si consideramos que para Aristóteles la *polis* está formalmente constituida por ciudadanos (mientras que materialmente está constituida por familias y clanes) y que es ciudadano el que participa al menos de uno de los poderes que gobiernan la ciudad (ya sea una magistratura permanente o no, personal o colectiva), disponiendo así de algún poder sobre todos los demás (ya que la igualdad política que caracteriza a la *polis* deriva justamente de la ocupación –alternada y legalmente reglamentada– por parte de to-

dos los hombres libres, adultos y nacidos en la ciudad, de los polos del mando y de la obediencia), veremos entonces que debe comprenderse la *politeia* como la organización de las magistraturas o poderes ejercidos por los ciudadanos, en especial los poderes soberanos, puesto que, como ya señalamos, la calidad, o la naturaleza, de la constitución de una ciudad se determina por el carácter del gobierno (*politeuma*).

Entendida de ese modo la *politeia* (la ordenación de los poderes de la *polis*, consideradas fundamentalmente las magistraturas de gobierno), se verifica que el camino más inmediato para la distinción de sus diferentes formas estará en la determinación, para cada caso, del conjunto específico de ciudadanos que ocupan en ella estas funciones de gobierno, la clase, en suma, que ejerce la hegemonía en la ocupación de las magistraturas soberanas, considerando que todo ciudadano, por definición, participa en alguna magistratura de la ciudad. Así, la naturaleza de un régimen parece definirse sobre todo por la respuesta a la pregunta “¿Quién gobierna?”, o mediante la delimitación del universo de los que tienen efectivamente acceso al centro del poder. Ahora bien, la clasificación tradicional (con un amplio consenso entre los griegos y que también Aristóteles toma como punto de partida) se coloca exactamente en esta perspectiva e intenta distinguir los regímenes por la extensión del poder soberano, o sea, por el número de ciudadanos que componen la clase gobernante en relación con el conjunto total de la ciudadanía: gobiernan todos los ciudadanos, o algunos o sólo uno, y de ese modo se establecen como regímenes fundamentales la democracia, la aristocracia y la monarquía (la primera fundada en la libertad, que delimita el universo de los habitantes de la ciudad elevados a la ciudadanía; la segunda, en el mérito o en la virtud; la tercera, en una sabiduría o un mérito extraordinarios, que justifican la concesión del gobierno a un hombre

indiscutiblemente superior a los demás). A estos regímenes fundamentales, entendidos como constituciones propiamente políticas (o sea, como formas de gobierno ejercido sobre ciudadanos, dirigidas al bien de todos o al bien común de la ciudad y no al de los propios gobernantes), se sumarán después sus formas desviadas o degradadas: la tiranía, la oligarquía y el régimen licencioso (la propia democracia u oclocracia, el gobierno de la plebe), los regímenes no-políticos, despóticos, que completan la clasificación.

Aristóteles, sin embargo, aun cuando partiera de la tipología propuesta por la tradición, intenta justamente señalar la insuficiencia del principio que la articula. Pues, según nos hace ver, el criterio del número de los gobernantes, o de la extensión del poder soberano, no permite determinar la verdadera naturaleza o esencia de estos regímenes. La esencia de una determinada constitución solo puede definirse cabalmente —como todo lo demás— por su finalidad, exactamente como ocurre en el caso de los diversos tipos de comunidad (familiares, regias o despóticas) o respectivos tipos de poder (cf. Wolff, 1999, pp. 107-108). Se entiende así que para determinar el carácter de un determinado régimen es necesario interrogar acerca de su destinación: “¿Para quién?”, “¿En consideración de quién se gobierna?” constituye la buena pregunta. En verdad, tal interrogación puede a primera vista parecer ociosa, pues estaría respondida de antemano por la propia definición del género sobre el cual se investiga, el de las “comunidades políticas”: por definición, estas comunidades se orientan al interés de todos, el bien vivir común (por oposición, sobre todo, al género “comunidades despóticas”, en las que se gobierna en función de los intereses de los propios gobernantes). Pero si ese nuevo criterio aporta poco a la comprensión de los regímenes rectos, su rendimiento especulativo resulta considerable en el caso de los regímenes desviados, pues conduce a la interrogación sobre su

destino social y las “bases sociales” de estos gobiernos y, por consiguiente, a la consideración de su naturaleza —en algún sentido— “política”.

¿Para quién gobiernan la tiranía, la oligarquía y la democracia (tomada aquí en el sentido del *demos* o del vulgo), o sea, estos regímenes designados justamente por el criterio del número (el gobierno de uno, de pocos o de una minoría, y el gobierno de la mayoría, del gran número, de la multitud de la masa popular)? El tirano, evidentemente, gobierna exclusivamente para sí mismo. ¿Pero qué determinaciones, entre las innumerables que distinguen las diferentes partes o funciones de la ciudad (campesinos, comerciantes, artesanos, militares, hombres ricos, políticos, sacerdotes, trabajadores o mano de obra, entre otras recordadas por el filósofo), especifican, en última instancia, a los destinatarios y los intereses parciales de los gobiernos oligárquicos y democráticos? De las cualidades consideradas, dice Aristóteles, todas pueden en principio ser acumulativas (un rico artesano, un comerciante político, etc.), mientras que sólo son irreductibles entre sí las calificaciones “rico” y “pobre” (cf. *Política*, IV, 4). Por lo tanto, son ellas las que nos proporcionarán el principio real de especificación de estos regímenes, los más comunes entre las *poleis*: “se considera, así, que las partes por excelencia de la ciudad sean los ricos y los humildes, de modo que las constituciones se determinan según la predominancia de estas partes; y se dice comúnmente que hay dos constituciones, democracia y oligarquía” (*ibid.*). La oligarquía es, pues, el poder de los ricos para los ricos, la democracia, el poder de los pobres dirigido a los pobres, y desde esta perspectiva resulta accidental que sea el gobierno de pocos o de muchos, de hombres más rústicos e ignorantes, o más refinados y educados.

Ahora bien, esta deducción de la naturaleza específica de las constituciones desviadas señala, justamente, lo que hay de más origi-

nal en el trabajo de investigación de Aristóteles: su esfuerzo por devolver a estos regímenes alguna significación “política”. Veremos que al especificar sus propias determinaciones a partir de la indicación de la base económico-social que los sustenta, el filósofo podrá también considerar el modo específico por el cual creen establecer un espacio común, o incluso la manera por la cual ricos y pobres creen legitimar sus pretensiones políticas. Porque es cierto que ellos defienden sus intereses, pero no dejan de defenderlos en nombre de la justicia, no dejan de proyectar un horizonte de universalidad en el cual se inscriben tales intereses. Oligarcas y demócratas, aunque sea de manera equivocada, sostienen su reivindicación del poder soberano como la única justa y legítima (cf. Wolff, 1999, pp. 123 y ss.): los pobres sostienen su pretensión de una distribución igualitaria de las magistraturas soberanas a todos los hombres libres con el propósito de proteger su libertad (dado que un gobierno para todos debe ser también de todos, no puede excluir a nadie, pues el excluido dejaría de ser libre); pero no tienen como objetivo un bien común, sino la seguridad de que cada uno pueda vivir su vida como le plazca; tienen como objetivo, en fin, la preservación de su independencia o de su “vida privada”. Los ricos, a su vez, sostienen su reivindicación del poder en nombre de la riqueza, de la competencia y del mérito que, en el gobierno, estarían puestos al servicio de la ciudad; pero, en verdad, quieren apenas conservar sus bienes y aumentar su patrimonio, que consideran el bien verdadero y la aspiración universal de todos los hombres. En ambos casos todo sucede —como observa acertadamente Francis Wolff en su comentario al texto del filósofo (cf. *ibid.*, pp. 233-239)— como si la justicia política se definiese por la distribución del poder en la proporción de las cualidades que presenta cada uno (riqueza o libertad), con el objetivo de satisfacer sus intereses (bienes o se-

guridad), postulados como universales políticos; como si “la comunidad política tuviese por fin unir particulares”, como si “la ciudad fuese una asociación de intereses privados”, dice Wolff (*ibid.*, p. 123), en lugar de definirse exclusivamente por la realización del bien común: no la posesión de bienes para vivir bien, ni la seguridad para vivir libre, sino el “bien vivir” de todos en la comunidad, la propia “vida política”, cuya realización tiene en el poder apenas su instrumento.

Es importante notar, además, que en el curso de esta crítica (que justamente discierne y clarifica la naturaleza propia de las comunidades verdaderamente políticas, su objetivo de un bien efectivamente común), oligarquía y democracia no aparecen para el filósofo sólo como el espacio de la irracionalidad de las pasiones, origen de la injusticia y del despotismo, sino que surgen determinadas por cierta aspiración de universalidad, orden y legitimidad que las aproxima, como ya señalamos, a las realidades verdaderamente políticas. De este modo, Aristóteles buscará capitalizar esta apertura hacia la cuestión de la justicia (su rasgo de afinidad con el universal político) en su formulación enteramente original de un régimen “mixto”, pensado a partir de estas dos constituciones más comunes (o más frecuentes, ya que representan, como vimos, los intereses de los ricos y de los pobres, las partes fundamentales de las ciudades) y entendido como integrador de sus antagonismos: la *politeia*, el régimen que será designado por el nombre genérico de las constituciones por mostrarse eminentemente capaz de conducir a la realización de los fines “políticos” de la comunidad.

¿Qué es, entonces, esta *politeia*, considerada ahora, en un sentido más restringido, como un régimen político específico? Aristóteles, como señalamos antes, piensa este régimen a partir de la democracia y de la oligarquía. Lo define, exactamente, como “una mezcla de oligarquía y democracia” (*Políti-*

ca, IV, 8), y añade –lo cual es relevante– que se suele llamar *politeia* a las “mezclas” que tienden hacia la democracia (hacia la ampliación de la base del régimen), y aristocracia a las que tienden hacia la oligarquía (“porque los ricos suelen tener educación y un nacimiento ilustres”, lo cual no es otra cosa, añade, que “riqueza antigua”). Según el filósofo, este régimen entiende que realiza un equilibrio, un “justo medio”, entre los dos partidos opuestos a los que puede reducirse la ciudad, de modo de garantizar su influencia activa en las decisiones del gobierno. ¿Pero cómo se produce esta mezcla? ¿Cómo pensar la mezcla de estos elementos heterogéneos? Para comprender esto se puede comenzar por observar los instrumentos constitucionales que se consideran aptos para procesar tal mezcla en el gobierno de las ciudades. En cuanto a los poderes colegiados, por ejemplo, parece posible garantizar la participación de todos cobrando una multa a los ricos que no participan de ellos (en función de la atención que exigen sus negocios) y pagando *jeton* a los pobres con el fin de que puedan dejar temporariamente su trabajo para la supervivencia. Se puede también, en lo concerniente a algunas magistraturas, establecer un censo medio como condición para su ocupación (un censo alto les daría un perfil oligárquico, un censo muy bajo un perfil democrático, en el sentido restringido del término), o todavía combinar la ausencia de censo (elemento democrático) con elecciones (elemento aristocrático), en lugar de sorteos, que aumentan la participación del pueblo. Son este tipo de normas las que parecen caracterizar esta constitución y hacer viable la realización de su intento integrado o incluyente, la realización de su disposición esencial para el todo, para la superación de las formas de gobierno exclusivas para una de las partes de la ciudad.

Pero para una comprensión mejor de la naturaleza (*eidos*) y la obra (*ergon*) propias de ese régimen se debe prestar mayor atención

al tratamiento que Aristóteles da a la cuestión. Se puede observar que el problema teórico que enfrenta el filósofo para llegar a la definición de un régimen excelente, concebido no de manera abstracta (como gobierno de y para un “todos” indeterminado, designado apenas por la extensión universal de la ciudadanía a todos los hombres libres –no-extranjeros y no-esclavos– vistos así desde la perspectiva de su disyunción, de su libertad), sino concretamente como un régimen capaz de figurar e incluso encarnar la esencia de los regímenes políticos rectos, es el de encontrar en la ciudad realmente existente (siempre imperfecta) la materia social/económicamente dispuesta o adecuada a la forma política; esto es, encontrar el conjunto determinado de elementos cuya ordenación permita realizar un bien efectivamente común a toda la ciudad. Ahora bien, las partes que se muestran capaces de abarcar la comunidad social/económica como un todo, que permiten reducirla a un conjunto determinado de elementos fundamentales, se designan, como vimos, en las clases de los ricos y de los pobres (todos los ciudadanos, independientemente de sus otras calificaciones –de número limitado–, pertenecen a una de estas categorías), que se revelan por tanto como la materia apropiada para integrar (e integralizar) la composición propiamente política, o sea, la materia adecuada para la ordenación/organización de la *polis* como un todo efectivo orientado a sí mismo, constituyéndola así como verdadera comunidad política. Se supera, al fin, la definición abstracta de un régimen de gobierno de todos los hombres libres dirigido a su libertad –la democracia– por la definición de la *politeia* como régimen de todos los hombres libres, ricos y pobres, empeñados en la búsqueda de un bien verdaderamente común.

Hay que notar que de este modo ya no estamos situados en el nivel de la definición de los diversos regímenes (*politeiai*) por género y diferencia específica (la ordenación de los



diversos poderes de la ciudad, con la hegemonía de uno solo, de algunos o de todos en las magistraturas soberanas o en el gobierno), sino en el registro de la definición de un régimen, la *politeia*, por materia y forma, esto es, en el plano de la cuestión relativa a sus partes o elementos constitutivos propios y a la forma de su unidad. Ahora bien, vimos que la materia propia de la *politeia* –no en su sentido genérico, sino como un régimen político específico– está constituida por las partes de los ricos y de los pobres, y ya pudimos entrever también el principio formal que la identifica. Este principio se señala justamente en su intento de realización de un todo, en el de promover la integración y comunicación de las partes fundamentales (“las parte por excelencia”, dice Aristóteles) y antagónicas de la ciudad. De este modo, la *politeia* se definirá formalmente como un gobierno estructurado/organizado en función de la propia integración, la mejor posible, de todos –un “todos” verdadero, socialmente determinado– en el ejercicio del poder soberano, en vista de la existencia misma de una comunidad efectiva. Por lo tanto, desde esta perspectiva, la causa final o fin específico al que apunta el régimen constitucional no es directamente la virtud moral de los ciudadanos; es la realización misma de la *polis* como comunidad activa de todos los ciudadanos, la existencia de la ciudad como actividad constitucional de su producción y conservación como una verdadera totalidad política. A diferencia de lo que sucede en la aristocracia, aquí no es la virtud ética la condición de la virtud política; es la virtud política, en tanto integradora de la comunidad, la que inclina a los ciudadanos en dirección a la moralidad (cf. Vergnières, 1998, p. 194).

Ahora bien, esta finalidad integradora que define a la *politeia* sólo se realiza mediante la sumisión de los intereses diversos de las dos clases constitutivas de la ciudad (las partes “a partir de las cuales” se configura) a los inte-

reses del todo, mediante su sujeción a la hipoteca de la totalidad. Porque los ricos y los pobres, al integrar la esfera política, continúan determinados por sus pulsiones e intereses propios: los primeros por el deseo de bienes y de una vida refinada y cultivada en el confort y en el ocio, los otros por el deseo de una vida independiente y segura, para vivir libres, como les plazca; de modo que mantienen así su “desconfianza recíproca” (*Política*, IV, 12). No se trata, pues, de negar sus pulsiones constitutivas; se trata por el contrario de permitir su realización mediante el establecimiento de un espacio de compromiso, de “un justo medio aceptable para todos” (cf. Aubenque, 1993, p. 263). Se trata en este régimen, fundamentalmente, de limitarlas, moderarlas, en función del interés superior de todos: la propia existencia de la ciudad como comunidad autárquica e integradora de todos los ciudadanos. Se modera, entonces, el deseo de riqueza de unos (que amenaza la seguridad de todos) y se limita la pulsión de independencia de los otros (que vuelve inseguras las propiedades), para que la *polis* pueda existir y cada uno vivir, según sus intereses, lo mejor posible.

Se puede verificar, por lo tanto, que el bien común puesto en el horizonte de este gobierno constitucional –el principio formal de la unidad que realiza– no reside en la armonización (la “cosmización” o compatibilización) y jerarquización del universo de los intereses particulares de cada uno de los ciudadanos por la sabiduría virtuosa de los gobernantes (como un ideal demiúrgico de ordenación de los múltiples intereses económicos, de una política pensada, a partir de la materia de la *oikonomia*, como gestión de un todo orgánico de intereses comunes, cuando en realidad tales intereses constituyen un universo ilimitado e indeterminado y por tanto contrario a la totalización). El bien se produce aquí por la subordinación de las aspiraciones de cada una de las clases o partidos a su interés supe-

rior en la existencia de la ciudad, en definitiva, al interés de cada uno –como ser dependiente y no-autárquico– de vivir en el seno de una comunidad política. Todo en ese régimen político o constitucional se dispone de modo de cohibir los excesos, evitar los extremos y garantizar el “justo medio” en el que se realiza la justicia política (de manera tal que no haya nada peor allí que las medidas extremas, o sea, expropiar o confiscar los bienes de los ricos o amenazar la supervivencia y la libertad de los pobres). “Lo mejor es la medida y el medio”, dice el filósofo. Lo mejor es, entonces, el compromiso configurado en las leyes producidas por este “gobierno mixto”. Por ello, la *politeia* es esencialmente el “gobierno de la ley”, antes que el gobierno del Bien o el gobierno de hombres movidos por principios de actuación específicos (la sabiduría, la virtud, la riqueza o la libertad), como en el caso de los demás regímenes. Finalmente, su principio no es la “ciencia del gobierno”, no es la virtud moral o la búsqueda de bienes o de seguridad; es la propia realización de la comunidad política, por medio de la ley, como la expresión del “justo medio” o del compromiso entre los intereses de las partes fundamentales de la ciudad.

Esta comprensión de la naturaleza de la *politeia*, del carácter esencialmente integrador de sus dispositivos constitucionales, nos permite por último comprender asimismo que el “tipo ideal” de hombre en este régimen es el de “clase media”. Los hombres que poseen algunos bienes suficientes para su subsistencia, ni grandes propietarios, ni desposeídos, ni arrogantes (por el exceso de fuerza, riqueza y “amistades”) e ineptos para la obediencia –como los muy ricos–, ni serviles (por el exceso de privaciones, debilidad e indignidad) e ineptos para las funciones de mando –como los muy pobres– (cf. *ibid.*, IV, 11), sintetizan la moderación y la disposición para la inclusión y la igualdad que pretende la *politeia*. Ellos encarnan paradigmática-

mente, según Aristóteles, la disposición formal de este régimen para la “vida política”. Así, son ellos también quienes presentan los mejores títulos para ocupar las magistraturas de gobierno, pues son los más preparados para la alternancia en los oficios del poder que caracteriza al verdadero estatuto de la ciudadanía. Por eso, dice el filósofo, “la mejor comunidad política es aquella que está constituida por gente media y las ciudades bien gobernadas son aquellas en las cuales la clase media es numerosa, o al menos más fuerte que las otras dos, o incluso que una de las dos, pues su concurso hace pender la balanza e impide los excesos contrarios” (cf. *ibid.*), impidiendo también que el régimen se deslice en la dirección de la parcialidad, del espíritu faccioso y de la criminalidad (cf. *ibid.*). Una clase media amplia es, al mismo tiempo, la condición de producción y reproducción de la *politeia* (pues es necesario que las ciudades tengan siempre una constitución acorde con su parte más fuerte, interesada en mantenerla [cf. *ibid.*, IV, 12]) y el signo del éxito de sus disposiciones integradoras y formadoras de los ciudadanos para la virtud política, la aptitud para la vida compartida entre las partes de la comunidad. Ahora bien, si la ciudad apunta en última instancia a la educación ética de los ciudadanos y su felicidad, la condición de esta educación se realiza, por excelencia, en esta forma constitucional “política”.

### **Sobre la tradición del “gobierno mixto”**

Es sabido que el tema de la *politeia* como régimen mixto –ni monarquía, ni aristocracia, ni democracia– ya se encuentra en Platón y es allí donde también se enuncian sus requisitos fundamentales: el de un régimen incluyente, que rechaza la atribución de la autoridad a sólo una de las partes de la ciudad; el de un gobierno de leyes, dotadas de legitimidad y de fuerza para que reinen efectivamen-

te y sean respetadas por todos; el de una constitución empeñada en la realización de la justa medida –o justo medio– como principio de la unidad de la comunidad política. Todos estos elementos están presentes no sólo en Aristóteles sino también en gran parte de la tradición del pensamiento político inspirado en los clásicos. Sin embargo, si la pauta parece seguir siendo la misma, son bastante diversas, en cada caso, las maneras de comprender su forma de realización, como también lo son los señalamientos conceptuales, históricos e incluso ideológicos que orientan la investigación.

Ya vimos el caso de Aristóteles. Pudimos observar que en su obra el carácter incluyente de la *politeia* remite a la exigencia formal de la realización de la totalidad política (pensada a partir de una materia efectivamente adecuada a la totalización: las partes fundamentales de la ciudad) y que la designación “gobierno de leyes” señala, por oposición las formas de gobierno tendenciosamente facciosas, el espacio político del compromiso o del equilibrio –o justo medio– entre los intereses de estas partes (la de los ricos y la de los pobres), en función de la existencia de la ciudad. Ahora bien, en Platón el tratamiento de estos temas es completamente diferente. En su doctrina, la búsqueda de la inclusión de los elementos diversos de la comunidad por medio de un gobierno de leyes responde a la necesidad de conciliar la ciencia del Bien o de la justa medida, que posee el “hombre regio” (el político por excelencia, “capaz de distribuir en todos los casos entre los ciudadanos una perfecta justicia, penetrada de razón y de ciencia, y de permitir, así, no sólo preservarlos, sino tornarlos mejores [...] en la medida de lo posible” [*El Político*, 297 b]), con la realidad del mundo de los hombres, el mundo de la imperfección o de la inestabilidad; o sea, se tiene en vista la exigencia de asociar el saber de la justicia y del bien común con su realización práctica posible. Su teoría del go-

bierno constitucional se construye, por lo tanto, completamente en función del establecimiento posible de un gobierno de la virtud, entendida en un sentido moral amplio y no, como en Aristóteles, en un sentido específicamente político.

Pero es necesario delinear mejor los motivos de la política platónica, pues en ella se encuentra el paradigma más influyente en la tradición republicana del régimen mixto. Su punto de partida, como se sabe, es la convicción de que el Bien trascendente es el fin verdadero de la actividad de la comunidad política y la causa esencial de su cohesión y unidad, y que sólo la ciencia de este Bien –norma y medida de toda armonía y de toda concordia– permite gobernar la ciudad de acuerdo con la justicia divina y llevarla a su realización perfecta, acabada. Pero, si por un lado el filósofo entiende que la ciencia de la justa medida, la ciencia del gobierno, es el único principio capaz de legitimar el ejercicio del poder soberano (apuntando hacia el ideal del gobierno absoluto del sabio), él observa también, por otro lado, que en la realidad “ningún hombre, en función de su naturaleza, puede regir como señor absoluto todos los negocios humanos sin entumecerse de desmesura y de injusticia” (*Las leyes*, 713 c), sin enredarse en la búsqueda “de su propio interés y de la perpetuación del propio poder” (*ibid.*, 715 b). Así se comprende que, ante la falta de un gobernante divino (un *daimon*, pues ningún hombre es perfecto y ningún sabio realiza una unión acabada y enteramente estable de su intelecto con el Bien trascendente e inmutable (cf. Chanteur, 1980, p. 224), sólo un gobierno de leyes sabias, promulgadas por un legislador impregnado de filosofía, podrá imitar o reflejar en el mundo de los hombres las ordenaciones divinas de la justicia (que en una ciudad ideal, como la imaginada en la *República*, serían objeto de decretos de un gobernante filósofo), proporcionando a la *polis* referencias estables para la práctica de la

justicia, de la justa medida entre la falta y el exceso (según la norma del Bien inmutable), que promueve el ajuste y la armonía entre los elementos heterogéneos que componen la ciudad.

Pero ese régimen de leyes, además de introducir en la *polis* el principio de la sabiduría –la ciencia de la justa medida–, también asocia al gobierno los *aristoi* y el *demos*, los otros elementos constitutivos de la comunidad. Pues allí la administración de las leyes –si no su formulación– parece naturalmente destinada a la nobleza, a los hombres virtuosos, cuya honra y educación elevada los habilitarían para el reconocimiento de la justicia, para la defensa de la constitución y la aplicación de las leyes a los casos particulares (dada la independencia que *aidos*, el pudor y la vergüenza, confiere a los hombres honrados). Así, dice Platón, “los oficios [del gobierno] deberán corresponder a aquellos que se muestran excelentes en el cumplimiento de las leyes y que extienden esa excelencia a la ciudad; el oficio más elevado, el servicio de los dioses, al primero, el segundo cargo al segundo y los demás sucesivamente, de manera análoga, a todos estos hombres” (*Las leyes*, 715 c). Por último, el propio *demos*, pasional y celoso de su libertad, puede también de cierto modo ser asociado con ese régimen, que permite conquistar por la persuasión su consentimiento a leyes claras y estables (con lo cual se neutraliza su inmovible resistencia a los gobiernos autocráticos, incluidos los más sabios). De esta forma se garantiza la actividad simultánea y equilibrada de los principios que informan los tres regímenes legítimos primordiales: la sabiduría, la honra y la virtud, la libertad (que Platón no llega a excluir completamente del horizonte de la legitimidad, como se puede confirmar en el Libro VIII de la *República*), y se instituye un régimen compuesto, que da una solución incompleta a los inconvenientes de los primeros dando contrapesos a su tendencia hacia la corrupción, tenida como ine-

vitabile. La ciencia divina de la justicia puede, en alguna medida, penetrar en la ciudad gracias a una constitución sabia, una estructura legal estable, que deben defender y aplicar los *aristoi*, bajo el control de ciertos dispositivos democráticos (elecciones, alternancia en los puestos de gobierno, tribunales constitucionales, etc.). El legislador sabio actúa por medio de su –indispensable– inteligencia política; los grandes gobiernan bajo la dirección de las leyes y la vigilancia del pueblo, y éste, aun cuando esté excluido de las magistraturas específicamente gubernamentales, dispone de canales institucionales para ejercer ciertos contrapesos políticos.

Para señalar el contraste entre estos planteos y los de Aristóteles basta con subrayar el perfil claramente aristocrático del gobierno mixto platónico. En el registro específicamente constitucional –si se considera que un régimen o constitución se define por la parte o por la clase que ocupa en él las magistraturas de gobierno–, la comprobación se impone cuando verificamos que las funciones propiamente gubernamentales corresponden allí a los *aristoi*, los hombres de honra y virtud. Además, en el registro social, el “tipo humano” y el género de vida que allí se reconocen como superiores, que la sociedad moldeada por este régimen valora y respeta, son inequívocamente los “aristocráticos”, los de la gente educada, “de buenas maneras y espíritu cívico”, representada sobre todo por el patriciado urbano, los grandes propietarios de tierra que viven en la ciudad y disponen del tiempo libre necesario para el cultivo de la excelencia y de la belleza, de una vida virtuosa y refinada (cf. Miranda, 1996, p. 63; Strauss, 1954, p. 157). Por último, en el registro esencial, su carácter específico se define, como sabemos, por la finalidad a la que apunta: la excelencia moral de los ciudadanos; pues se trata aquí del gobierno posible de la virtud orientado a la virtud, dispuesto de modo de superar en el mundo del devenir la

ausencia –si no la imposibilidad– de la sabiduría virtuosa perfecta, la falta del gobernante filósofo. Este régimen, como observa acertadamente Leo Strauss (que extiende, de manera temeraria, esta observación a toda la doctrina política clásica), “es en verdad, si se quiere, una aristocracia, reforzada y protegida por la adjunción de institutos monárquicos y democráticos “ (Strauss, 1954, p. 157).

Es posible concluir que con Aristóteles, en cambio, el régimen mixto, la *politeia*, adquiere un perfil indiscutiblemente democrático. No sólo porque el filósofo desecha de la mezcla los dos regímenes virtuosos (la monarquía y la aristocracia predominantes en la *politeia* platónica, que reserva al elemento democrático un papel ínfimo en la composición del gobierno), y añade en ella sólo las dos constituciones desviadas (la oligarquía y la democracia), sino sobre todo porque la determina esencialmente como el gobierno de todos orientado al todo político, como un gobierno común de pobres y de ricos, formalmente definido por la promoción de la inclusión y la comunicación de estas partes fundamentales, antagónicas e irreducibles de la ciudad. En el plano social, el perfil democrático de este régimen se torna aun más nítido cuando observamos que el tipo humano promovido y educado por esta constitución es el hombre de clase media, el portador de las virtudes propiamente políticas.

A partir de estos dos paradigmas de la *politeia* se desarrollará la tradición del pensamiento republicano. Es verdad que la figura del régimen mixto que encontramos en ella presenta casi siempre rasgos más simplificados y un tanto alejados de los campos de la cuestión que identificamos como su sustrato conceptual propio. Se debe recordar que su configuración más usual e instrumentalizada por el pensamiento político viene, en verdad, del helenismo romano y más precisamente de Polibio. El conocido excursus teórico de sus *Historias* (Libro VI) sobre las *politeiai* y, so-

bre todo, sus consideraciones sobre la *politeia* romana fijaron en gran medida los términos de la cuestión para la tradición política. Polibio testimonia, por cierto, la sedimentación del largo debate griego sobre el mejor régimen y entiende que es posible soslayar sus aspectos más teóricos. Tal es así que lo que en Platón y Aristóteles aparecía en la forma de cuestiones más abstractas, con el historiador adquiere nombre: se trata directamente de comprender las relaciones mutuas entre los poderes de los cónsules (principio monárquico), del Senado (aristocrático) y del pueblo (democrático), como componentes fundamentales de la ciudad. En lugar de la cuestión de las condiciones y de la naturaleza de la mezcla que constituye el régimen, le interesa considerar la “parte” de cada uno, las proporciones del poder relativo de cada uno de estos elementos: le interesa estimar las proporciones de la mezcla que indica, en cada caso, un gobierno más, o menos, democrático, aristocrático o monárquico. Tal interés se determina, evidentemente, por su teoría de la *anacyclose* (relativa al ciclo de los cambios y de la corrupción irremediable de las constituciones) que, justamente, revela a la *politeia* como el “mejor régimen” en función del equilibrio que ella establece entre los diferentes componentes de la ciudad, neutralizando sus defectos y demorando la degradación de la composición política. Es esta comprensión del régimen mixto como equilibrio y mutuo control institucional de los tres poderes la que se tornará ampliamente hegemónica en el pensamiento político romano y la que irá también, posteriormente, a moldear el enredo más constante de las reivindicaciones republicanas.

A pesar de la fuerte presencia de la tradición peripatética en esta literatura política romana, no parece difícil admitir la afinidad estrecha de sus elaboraciones con el modelo platónico, sobre todo cuando se señala que la convicción hegemónica acerca de la superio-

ridad moral del Senado pone de manifiesto el carácter inequívocamente aristocrático de su *misthos*. Y en efecto, aun cuando sea concebida en los términos de un régimen mixto, la *res publica* romana es reconocida ampliamente como aristocrática, como se ve en especial en el momento en que Cayo Graco anuncia su propósito de “destruir la aristocracia e instaurar la democracia”, y es acusado por sus adversarios de quebrar la *concordia ordinum*, de amenazar el equilibrio de la ciudad, por intentar instaurar una *aequitas ini-quissima* (“omnia infima summis paria fecit”, dice Cicerón en *De las leyes*, III, 8, 19), que atenta contra la primacía del Senado (cf. Bottieri y Raskolnikoff, 1983, pp. 61 y ss). Serán las luchas sociales de la república, el antagonismo permanente entre el Senado y el pueblo, las que terminarán por señalar la oposición del carácter económico-social entre grandes y pequeños, ricos y pobres, como el centro de la cuestión política. De este modo, en función de la obra de los historiadores (en primer lugar la de Tito Livio), la perspectiva aristotélica entra también en escena. Es cierto que de modo lateral; pues no se trata, al menos directamente, de retomar o estimar su modelo de gobierno constitucional, sustentado por las virtudes políticas de la clase media. De cualquier modo, se abre allí para la investigación política una ruta decisiva, aquella que más tarde transitará Maquiavelo.

La cuestión del gobierno mixto como el mejor régimen llegará a la Edad Media con la recuperación de la *Política* de Aristóteles –traducida al latín en 1260–, de la mano de Tomás de Aquino y sus discípulos más próximos. Aun cuando considere que la monarquía es el mejor régimen, el filósofo retoma la cuestión del gobierno mixto en su defensa de una monarquía electiva, atemperada con contrapesos aristocráticos (consejos) y populares (elecciones de los magistrados, o *príncipes*), constituida de modo de controlar la prepotencia del monarca y la tendencia a la degenera-

ción que presenta el régimen (“la única forma de asegurar la paz entre el pueblo es que todos tengan alguna parte en los negocios del gobierno”, dice).

Años después, Henrique de Rimini (*Tractatus de quattuor virtutibus cardinales*), reiterando el camino del maestro, al hacer el elogio de la forma mixta de la monarquía, propone como su paradigma, curiosa y significativamente, la constitución de la serenísima Venecia, justamente una república aristocrática, la misma que alimentará el mito de la *politeia perfecta* –completamente equilibrada– durante muchos siglos de debate político. El gran momento de ese debate, no obstante, sin duda tiene lugar en Florencia, entre la caída de los Medici en 1494 y la segunda restauración de su gobierno oligárquico en 1530, el período en que los humanistas se vuelven con sumo interés hacia una reflexión específicamente constitucional, polarizada por diversas interpretaciones del régimen republicano –régimen de leyes y de libertad– como gobierno mixto (cf. Skinner, 1996, pp. 173-200). Nuevamente se opondrán los partidarios de su formulación aristocrática (los partidarios de un “governo stretto”, como Patrizzi y Guicciardini) y de su fórmula democrática (los partidarios de un “governo largo”), como Maquiavelo y Gianotti, en un debate en el que es posible identificar con facilidad los elementos de las matrices platónica y aristotélica que ya señalamos en este texto, aun cuando ellas no constituyan para estos humanistas un horizonte de referencia explícito. Aquí, la interpretación realmente innovadora de la *politeia* es, por cierto, la de Maquiavelo, no sólo porque es el primero en retomar los elementos fundamentales y el espíritu mismo de la interrogación aristotélica, sino porque los reinterpreta en un horizonte diferente del de la razón clásica, de la comprensión cosmológica y finalista del mundo, en el que se movía el filósofo. Pero no avanzaremos en el análisis de sus consideraciones,

pues el sentido de su obra es lo suficientemente controvertido como para desaconsejar una incursión apresurada. De todos modos, nuestro intento en estas páginas no va más allá del de fijar en el pensamiento premoderno algunos señalamientos conceptuales e his-

tóricos que apoyen nuestras indagaciones acerca de la cuestión republicana, referida por la tradición a la fórmula del gobierno constitucional mixto... y, con Maquiavelo, atravesamos ya sin duda las fronteras de la modernidad política. □

## Obras citadas

Aubenque, Pierre (1993), "Aristote et la démocratie", en Aubenque, P. (comp.), *Aristote politique: études sur la Politique d'Aristote*, París, PUF.

Bottieri, P. y Raskolnikoff, M. (1983), "Diodore, Caius Gracchus et la démocratie", en Nicolet, Claude (comp.), *Demokratia et aristokratia*, París, Publications de la Sorbonne.

Chanteur, Janine (1980), *Platon: le désir et la cité*, París, Éditions Sirey.

Kriegel, Blandine (1993), "L'idée republicaine sous l'Ancien Régime", *Philosophie Politique: Revue Inter-*

*nationale de Philosophie Politique*, París, No. 4, pp. 21-44, noviembre de 1993.

Miranda Filho, Mario (1996), "Politeia e virtude no republicanismo clássico", *Lua Nova*, No. 38, San Pablo.

Skinner, Quentin (1996), *As fundações do pensamento político moderno*, San Pablo, Companhia das Letras.

Strauss, Leo (1954), *Droit et histoire*, París, Plon.

Vergnières, Solange (1998), *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, San Pablo, Paulus.

Wolff, Francis (1999), *Aristóteles e a política*, San Pablo, Discurso Editorial.