

Estudios Interdisciplinarios de Historia

ANTIGUA IV

Cecilia Ames
Marta Sagristani

(compiladoras)



La soberanía popular, entre la democracia y la república. De la Grecia antigua a la modernidad*

Julián Gallego

Universidad de Buenos Aires-CONICET/PEFSCEA

Entre la democracia y la república

En una nota de opinión publicada en un diario argentino a raíz de los proyectos de ley enviados por el poder ejecutivo al poder legislativo para introducir reformas en el poder judicial, el autor proponía esta notable recomendación: “la república es un límite a la democracia” (Manilo, 2013).¹ Planteada en estos términos tal vez pocos asumirían esta suerte de consigna con reminiscencias aristotélicas, conforme a una de las traducciones habituales del vocablo *politeía* que veremos aparecer en la *Política* de Aristóteles en contraposición con un tipo determinado de democracia. Así pues, el contraste entre ambos elementos no es nuevo y remite contemporáneamente a un extenso debate que arraiga en diferentes tradiciones de pensamiento, aunque pocas veces se vaya a buscar ciertas raíces en el pensamiento griego antiguo.

Esta cuestión de los lazos muchas veces conflictivos entre democracia y república es abordada de modo más sutil por el historiador Luis Alberto Romero, quien ha publicado dos notas de opinión ambas con el mismo título. En una de ellas, haciendo eje en la democracia conforme a la legitimidad política asentada en el denominador común de la voluntad del pueblo, se ponderan las características de la democracia institucional y la democracia plebiscitaria. En relación con la primera de estas formas, se asocia al liberalismo con la introducción de formas republicanas que otorgan preeminencia a la ley,² la división de poderes y la garantía de los derechos del individuo por sobre los de cualquier norma o Estado. En la conclusión señala: “En la segunda mitad del siglo XX –apenas ayer–, se construyó en el mundo occidental un consenso que combinaba la tradición democrática pura y la liberal/republicana. Para muchos, es aún hoy un estándar ideal. Combina el principio de la

* Agradezco a Diego Tatián sus valiosas sugerencias sobre Spinoza y Rousseau.

¹ La conclusión que cierra su intervención no deja dudas en cuanto al lugar que se asigna a la soberanía del pueblo como fuente de los poderes representativos: “Ningún legislador que se precie de republicano debería votar favorablemente estos tres proyectos, porque sin justicia independiente no hay república, ni libertad, ni derechos humanos. La república es un límite a la democracia, puesto que, frente a las ambiciones de poder absoluto de las mayorías de turno, la república es el baluarte de la libertad” (Manilo, 2013).

² Emanada del pueblo para limitar “las oscilaciones caprichosas de una opinión voluble”, que sin embargo es, paradójicamente, la opinión del propio pueblo, más allá de cómo se lo entienda, al que se quiere preservar de la volubilidad.

soberanía del pueblo con el de la soberanía de la ley, la división de poderes, la representación, la pluralidad, el debate y la garantía de los derechos humanos” (Romero, 2012).

En cuanto a la democracia plebiscitaria, Romero indica: “Pero desde fines del siglo XIX surgió otra variante, desplegada plenamente en la entreguerra y subsistente hoy en muchas partes. Combina otras ideas, derivadas de los mismos principios: pueblo homogéneo, líder, delegación, legitimación plebiscitaria –por elecciones o también mediante la presencia «real» del «pueblo» en la plaza–, junto con una unidad de doctrina y un relato teleológico que hacen posible tanto la comunión del pueblo como la delegación de su autoridad”.³ Es en este punto donde la democracia se cruza con el nacionalismo: “Prolongando esta línea puede llegarse al fascismo –dice Romero–, pero no solo a él. También a muchos populismos que extreman el principio democrático de la razón del pueblo y consideran lícito excluir o extirpar a los enemigos del pueblo, discursiva o físicamente” (Romero, 2012).

No vamos a pedir, ciertamente, que en una columna de opinión de poco más de 8.000 caracteres publicada en un diario se nos esclarezca sobre estos y otros tópicos que en el artículo se enumeran. Pero la mención a tradiciones de pensamiento político y corrientes filosóficas es una buena excusa para desarrollar algunos criterios que creemos pertinentes tanto para discutir sobre la situación actual cuanto para hacer jugar elementos históricos en esta discusión. Entre las apoyaturas que plantea Romero para sostener su argumento destacamos la siguiente: “Dos interpretaciones, en suma: democracia institucional o democracia plebiscitaria de líder. Tras estas dos interpretaciones hay tres nociones distintas de lo que es «pueblo». En un caso, el pueblo deriva de la noción de individuo, libre, racional y esencialmente igual a los otros individuos, en razón y en derechos. En la metáfora de Rousseau del contrato social, el conjunto de individuos realiza un contrato político que instituye la sociedad” (Romero, 2012). Dicho de otra manera, la democracia institucional tendría como fundamento un pueblo integrado por individuos que preexisten a dicho pueblo, el cual parece ser solo un efecto del contrato.

Esta nota de opinión, a la que volveremos, sintetiza para un público cotidiano lo que su autor ha expresado de modo más extenso en diversos textos. En un artículo reciente, Romero alude a los límites de la democratización política a partir de 1912 con la Ley Sáenz

³ En la primera de las notas, cronológicamente hablando, decía: “La democracia peronista tiene desde su origen algunos rasgos constantes. El movimiento se presenta como la expresión única de un pueblo homogéneo en intereses y doctrina e identificado con la nación. Es un movimiento de jefatura, investida por el pueblo de una autoridad tal que la coloca por encima de las normativas institucionales. Pocas veces el peronismo se apartó de esta versión, que suele denominarse democracia plebiscitaria o de líder. Pero su singularidad reside en su capacidad para adaptarse a realidades tan diferentes como la Argentina de 1945 y el país de 2011” (Romero, 2011).

Peña, destacando como un factor relevante “la difícil coexistencia, en tiempos de normalidad institucional, entre las prácticas democráticas por una parte, y las instituciones de la república y los principios del liberalismo político, consagrados por la Constitución, por otra” (Romero, 2010: 16). A lo largo de dicho artículo encontramos los fundamentos del autor para explicar y desplegar lo que esta cita indica, resaltando la tensión entre democracia institucional y democracia plebiscitaria (¿forma sutil de remitir a la república como límite de la democracia?). Las conclusiones del autor son muy gráficas respecto del campo en que se plantea el asunto:

Una cuestión resume los problemas de la institucionalidad republicana: la efectiva vigencia de la normativa constitucional acerca de la división y equilibrio de los poderes, o su concentración y uso arbitrario por el Poder Ejecutivo. En la primera mitad del siglo XX, uno de los corolarios paradójicos de la pretendida república verdadera fue una versión plebiscitaria del autoritarismo presidencial.⁴ En las décadas posteriores a 1955, casi nadie extrañó las perdidas prácticas republicanas: ni los militares, ni las corporaciones, ni los revolucionarios. Desde 1983, la institucionalidad republicana se ubicó en el centro de la democracia a construir, pero luego de los años iniciales, y al ritmo de las crisis, se impuso el estilo concentrado, autoritario y arbitrario, consentido por los otros poderes. [...] Entre los que tienen opiniones definidas, hay quienes piensan que las instituciones republicanas son un lastre y quienes consideran que son indispensables. Para los primeros, son una limitación, un obstáculo para la acción de quienes han recibido un mandato directo del pueblo. Reúnen el argumento de la voluntad popular unánime, transferida al jefe, con el de la democracia real, siempre limitada por la formal. Este argumento, raigal en el peronismo, ha calado hondo en la cultura política. Para los segundos, la concentración del poder es mala en sí misma, cualquiera sea la causa aducida, y la mejor forma de contrarrestarla es aplicando la normativa constitucional de la división de poderes. [...] La experiencia democrática argentina ha oscilado entre la variante plebiscitaria y la institucional. Los reformistas de 1912 aspiraron a construir esta segunda versión, con sufragio transparente, partidos orgánicos, representación amplia y debate de ideas, pero finalmente, con Yrigoyen y con Perón, se impuso la primera variante. Luego, el debate fue por otros rumbos y la democracia dejó de ser una cuestión relevante. En 1983 hubo un amplio acuerdo para construir una democracia institucional, pluralista y consensual. El resultado ha sido

⁴ La expresión “república verdadera” es una fórmula de Juan B. Alberdi. Al respecto, es llamativa –en lo que concierne a la situación actual– la reflexión de Romero (2010, 15): “Aunque la propuesta se ha realizado [la de la fórmula de Alberdi y la Ley Sáenz Peña], en cierto modo, no por ello ha perdido su cualidad ideal o utópica: muchos aspiran hoy a una democracia mejor y a una república verdadera”.

un híbrido, y cada vez se ven aflorar más los viejos elementos plebiscitarios (Romero, 2010: 95-96).

A nuestro entender, los principios entre los que oscilan estas situaciones no serían otros que los de la soberanía del pueblo y la soberanía de la ley. La primacía del primero de estos principios sin el adecuado límite de la república implicaría una democracia plebiscitaria que conlleva un liderazgo autoritario. En cambio, la primacía del segundo de dichos principios se piensa como un adecuado equilibrio que combina a ambos, soberanía del pueblo y soberanía de la ley, como ya hemos visto a partir de una de las notas de opinión de Romero. Desde su perspectiva, la democracia plebiscitaria supone desequilibrio entre los poderes y primacía de uno de ellos mientras que la democracia institucional implica equilibrio y combinación adecuada de los poderes, siendo la democracia institucional la vara de control republicano para sí misma y para la democracia plebiscitaria. Lo que trataremos de mostrar en lo que sigue es el modo en que estas cuestiones remiten no solo al pensamiento moderno sino también al pensamiento griego antiguo –seguramente a partir de una interpretación en la que interviene el pensamiento moderno que nos atraviesa–, pues es necesario rastrear ciertas distinciones planteadas ya en la Grecia antigua, muy olvidadas en nuestros debates políticos.

Soberanía de la multitud, soberanía de la ley

El surgimiento de la democracia ateniense supuso la ruptura de un sistema de tutela aristocrática (cf. Gallego, 2010). Sin detenernos aquí en los aspectos inherentes al proceso, el punto crucial radica en que la asamblea del pueblo se transformó en el eje de la política. Pero, según la visión de un pensador como Aristóteles, esta situación pondría en suspenso todas las magistraturas y, en definitiva, la constitución misma, puesto que los decretos estarían por encima de las leyes, de modo que este tipo de democracia no sería una constitución. En términos aristotélicos, este sería todo el problema que presentarían las magistraturas indefinidas (*aóristoi arkhaí*) en una democracia (cf. Gallego, 2003: 163-93), dado que ningún poder superior condicionaría el desempeño asambleario ni lo controlaría o sometería a rendición de cuentas:

Una forma de democracia es aquella en la que todos participan de las magistraturas a condición de ser ciudadano, pero bajo el mando (árkhein) de la ley. Otra forma de democracia es similar a esta en todos los aspectos, excepto que la multitud (plêthos) es soberana (kúrion) y no la ley (mè tôn nómon). Esto sucede cuando son soberanos los decretos (tà psephísmata kúria) y no la ley (mè ho nómos). Esto lo provocan los demagogos, pues en donde gobierna una

democracia según la ley no existe el demagogo, sino que los mejores (bélhistoi) ciudadanos están en la primera fila (en proedriāi). Sin embargo, allí donde las leyes no son soberanas, surgen los demagogos: el pueblo llega a ser un monarca, una unidad compuesta de muchos (súnthetos heîs ek pollôn); pues los muchos son soberanos no uno por uno sino en conjunto (oukh hos hékastos allà pántes). [...] En efecto, tal pueblo, igual que si fuera un monarca, busca ejercer el poder solo (monarkheîn) para no gobernar de acuerdo con la ley, y se vuelve despótico de tal modo que a los aduladores se les tiene en gran estima. Una democracia de este género es análoga a ese tipo de monarquía llamada tiranía. Por ello también las costumbres que imperan son las mismas: ambos regímenes ejercen un poder opresivo sobre los mejores, los decretos tienen el mismo carácter que los edictos en la tiranía y el demagogo y el adulador son la misma figura y desempeñan similar papel... Los demagogos son responsables de que sean soberanos los decretos pero no las leyes, al presentar todos los asuntos ante el pueblo (eis tôn dêmon), pues sucede que ellos se hacen fuertes cuando el pueblo es soberano de todas las cosas (dêmon pánton êinai kúrion), y ellos de la opinión del pueblo, porque la multitud les obedece. Además, los que acusan a los magistrados dicen que es necesario que el pueblo decida (tôn dêmon krínein), y éste acepta la invitación complacido; así, todas las magistraturas se disuelven (katalúontai pâsai hai arkhaí) (Aristóteles, Política, 1292a 2-30).

Es evidente que la asamblea es el poder soberano en una democracia como la que se acaba de definir, dado que política e institucionalmente el dêmos es siempre la *ekklesía*.⁵ Es la práctica asamblearia la que convierte al pueblo en esa especie de monarca colectivo que posee el poder no en forma individual sino en conjunto. Pero en esta tarea no actúa solo. En un contexto en el que todos los asuntos son resueltos por el pueblo, el demagogo resulta un líder plebiscitario que opera de manera tal que su opinión, persuasión mediante, pueda ser tomada por el pueblo como mandato a seguir (cf. Gallego, 2003: 118-28, 149-52). Es también en la asamblea donde el pueblo tiene capacidad para establecer decretos que supuestamente no se atienen a la ley. En rigor, la contraposición usualmente señalada entre *pséphisma* y *nómos*, decreto y ley, destaca la fuerza inusitada que adquiere el pueblo en tanto es capaz de hacer, deshacer y rehacer las normas, situándose por encima de las leyes vigentes, legislando sin ataduras y haciendo que sus decretos sean edictos, o mejor aún, que sus decretos sean leyes.⁶

⁵ Sobre el lazo entre *ekklesía* y *dêmos*, Hansen (1983, 139-60; 1987, 96-97, 102-7; 1991, 94-124). Para otras posturas, Ostwald (1986, 34-35 n. 131, 130-31); Sinclair (1999, 124-27); Ober (1996, 107-22); Plácido (1997, 210).

⁶ Sancho Rocher (1997, 21-95) señala que la *isonomía* como reparto igualitario de poder se identifica con la *demokratía* e implica la desaparición de una autoridad impuesta, lo cual posibilita la capacidad de autogobierno

El proceso asambleario se manifestaba como decreto del conjunto de la comunidad, que una vez concluido se escribía bajo la rúbrica del “nosotros” que se conserva en los encabezados de las inscripciones. La práctica oral, soporte de la asamblea, abría paso a la escritura de la ley, esto es, a su fijación en un medio material en función de la exhibición pública y la conservación. Esto sintetiza los dos momentos en que se puede dividir el proceso asambleario.⁷ El decreto escrito era el resultado de la oralidad asamblearia, bajo cuyas condiciones concretas se podía crear, enmendar, revisar, transformar o anular lo escrito previamente para dar lugar a una nueva escritura como efecto de un nuevo proceso colectivo.⁸ Durante el siglo V la idea de *pséphisma* se ligaba a la práctica del *psêphos* o voto popular, que era el modo de decisión en las reuniones de la asamblea.⁹ A esto se debe que no hubiera una distinción estricta entre *pséphisma* y *nómos*, porque *pséphisma* aludía al decreto asambleario como proceso de decisión colectiva, cuyo efecto era una nueva ley. Por ende, lo que se destaca es la concomitancia entre *pséphisma* y *nómos*, en la medida en que la ley aparece como efecto del procedimiento asambleario. La asamblea plebiscitaria era el operador práctico de la democracia.¹⁰

Como hemos visto, Aristóteles condenaba esta situación en la que todos los asuntos estaban en manos del pueblo y los demagogos; a su entender, esto conducía indefectiblemente a la peor *politeía* y, en el límite, impedía clasificar dicha situación conforme a alguna de las constituciones analizadas por el filósofo. El lugar que ocupa la ley implica adentrarse en la constitución de una comunidad y en la organización de sus magistraturas: *koinonía*, *politeía*, *nómos* y *arkhaí* son los diferentes aspectos de una *pólis* que Aristóteles prefería ver articulados en perfecta correlación, siendo el ciudadano una figura definida por la ley y, por este motivo, un sujeto de la ley. La continuación del pasaje antes citado es esclarecedora:

Podría parecer razonable el que objetara que tal democracia no es una constitución (politeían); pues donde las leyes no gobiernan

y autonormativización del conjunto de los ciudadanos de la *pólis*. Basada en la *isegoría*, es decir, la igualdad de palabra en el ágora, la práctica asamblearia asigna al *nómos* un sentido convencional y mutable.

⁷ Rhodes (1972, 49) proponía interpretar al término *pséphisma* como el proceso legislativo y a *nómos* como un elemento que ha pasado a formar parte del código. Aunque antes de 403 ambas palabras designaran básicamente lo mismo, de todos modos, se trataría del asunto visto desde dos ángulos distintos. Cf. Gallego (2003, 207-22).

⁸ Para un desarrollo detallado del tema de la oralidad asamblearia y la escritura de la ley ver Gallego (2001).

⁹ Ver Hansen (1991, 161-62); Ruzé (1997, 441-43).

¹⁰ Finley (1986, 96 n. 4; 1977, 49-51 y n. 10) plantea no separar mecánicamente ley y decreto. Osborne (1999, 344) señala la falta de distinción entre decretos y leyes durante el siglo V, pero a diferencia de Finley ve un cambio en el IV, cuando se produce una demarcación más precisa entre *pséphisma* y *nómos*. No es ajeno a esto el reparto de funciones que separa la iniciativa de hacer propuestas de la decisión sobre las mismas, restringiendo los poderes asamblearios. Cf. Rhodes (1980); Hansen (1983, 161-206); Todd (1993, 18-19).

(árkhousin) no hay constitución. Es necesario que la ley gobierne todas las cosas en general y los magistrados (tàs arkhás) los casos particulares, y que la constitución decida (politeíān krínein). De suerte que si la democracia es una de las constituciones, es evidente que una organización tal en la que todo se administra mediante decretos (psephísmasi) no es una democracia legítima (kuríos), ya que no es posible que ningún decreto tenga alcance general. (Aristóteles, Política, 1292a 31-37).

Insistamos con esta distinción: los decretos eran las decisiones del pueblo en la asamblea, en una democracia directa, mediante el debate y el voto. ¿Cuál es el motivo que conduce a Aristóteles a afirmar que aunque se trate de una *demokratía* no es una *politeía*, quitándole así el rango de constitución y, en consecuencia, desechándola como uno de los regímenes capacitados para el ejercicio del gobierno? Éste es el único tipo de democracia en el que la ley no tiene el poder efectivo, lo cual imposibilita la regulación de las diferentes partes que conforman la comunidad. La conclusión es clara: en una democracia en la que el dispositivo asambleario opera sin restricciones superiores o exteriores a sí mismo como procedimiento de configuración de la comunidad, ya no se trata de una ciudadanía sujeta a la ley –que Aristóteles (*Política*, 1261a 32-1261b 6) entiende como sucesión ordenada de los ciudadanos en el ejercicio de los cargos–, sino de un proceso de subjetivación en el que la ley queda subsumida a la indeterminación de base del espacio plebiscitario, que Aristóteles percibe al analizar las *aóristoi arkhaí*. La supremacía de la asamblea hace que las leyes no sean normas fijas e indiscutibles que regulen el funcionamiento pautado de las magistraturas. El sentido del término democracia no se agota entonces en la idea de constitución; solo cuando se impone el principio de la soberanía de la ley la democracia se restringe a la *politeía*. Pero si se interrumpe el imperio de la ley, la democracia ya no se identifica con, ni se agota en, la legalidad de un régimen institucional, puesto que, como lo indica Aristóteles, las magistraturas se disuelven: son excedidas, transformadas, e incluso producidas como efectos de la capacidad instituyente de la asamblea. Cuestión sobre la cual la idea de *krátos*, cuando queda atribuido al *dêmos*, viene a poner de relieve que se trata de la superioridad de una fuerza cuya indefinición no se deja tomar por la rotación ordenada de los magistrados según el principio de la *arkhé*.¹¹

La ley, entonces, se interroga y se funda en cada asamblea en la medida en que es un efecto comunitario que requiere como condición la actividad configurante de la práctica asamblearia. Entre una asamblea y otra, la comunidad se somete a su ley pero no como una

¹¹ Cf. Loraux (2008, 26, 51-54, 66-69, 81-82, 99, 251-72); Gallego (2003, 188-93; 2011).

preexistencia trascendente sino como una ley inmanente: una regla precaria, temporaria. Por eso son soberanos los decretos y no las leyes: la ley es lo que rige sobre la comunidad que la ha dictado para sí misma, al instituirse como un “nosotros”, hasta que decreta otra cosa, sin cotas constitucionales, a su libre arbitrio. La ley decidida en asamblea por el conjunto allí configurado rige hasta que la colectividad, es decir, el *dêmos* instituido como término fundante de su propia subjetividad, resuelva al respecto si sigue rigiendo o no y qué es lo que rige. Cuando se reúne la asamblea ateniense, cuando el *dêmos* se constituye en acto, no hay ningún poder por sobre el suyo. Es en este sentido que Aristóteles puede afirmar que no hay constitución, pues lo que hay es una práctica de la soberanía. La asamblea puede decidir lo que le parezca, cuestión que el pensamiento sofístico habría captado magníficamente, si confiamos en el enunciado: *dokein einai poiein*, que Platón (*Teeteto*, 167c) hacía decir a Protágoras.

Cuando la soberanía está articulada en estos términos nada limita la capacidad instituyente de una reunión asamblearia. Esto establece un modo de relación con la ley muy particular porque entre asamblea y asamblea rige la ley decretada, pero durante la asamblea está destituida. Este procedimiento asambleario destituye las figuras de cada uno que habla para que hable el conjunto (*oukh hos hekastos alla pantas*, decía Aristóteles, *Política*, 1292a 12-13), destituye la especificidad de los saberes técnicos particulares para que piense el “nosotros” (*nomizomen, krinomen, enthumoumetha*, según la oración fúnebre de Pericles en Tucídides, 2.40.2). Quien toma la palabra (*tis agoreuein bouletai*;) no lo hace como individuo sino como término indistinto de la asamblea; el pensamiento en situación cohesiona a la comunidad, cuya traza precaria es la inscripción de la decisión como escritura y como ley (*edoxe toi demoi*).

A la luz de los debates actuales, las censuras del pensamiento aristotélico parecen estar bastante cercanas a la dicotomía entre república y democracia, o entre democracia institucional y democracia plebiscitaria de líder, aun cuando los procesos contemporáneos conforme a los cuales se llegaría a estos sistemas guarden poca relación con la Grecia antigua. El problema, conceptual antes que histórico, es que se privilegia una forma sobre la otra, una forma contra la otra: la *soberanía de la ley* como andamiaje institucional versus la *soberanía del pueblo* plebiscitada en acto en momentos de *presencia real del pueblo*, en el sentido político preciso que tiene el ágora como lugar público y en el sentido a la vez racional y pasional que encierra este pueblo que se presenta sin mediaciones, aunque solo ocurra de a momentos, en la escena de la política.

Voluntad general, potencia de la multitud

Vayamos ahora hacia otro de los aspectos del texto de Luis Alberto Romero. Romero realiza un breve recorrido por las vertientes intelectuales de estas formas de democracia y su articulación con otras tradiciones, tales como: el liberalismo, el socialismo y el nacionalismo. “Dejo de lado la cuestión del socialismo y de la igualdad social”, dice Romero (2012). Si bien es cierto que la igualdad social ha sido una de las cuestiones que el socialismo ha puesto de relieve, en relación con la democracia el problema no se reduce a las ideas igualitarias que el socialismo pudo haber aportado, sino que también forma parte del pensamiento filosófico moderno sobre el que se desarrollaron posteriormente las corrientes liberales.

Tal vez fuera por este abandono del problema de la igualdad en relación con la democracia en los debates recientes que el actual vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera (2005, 27) planteaba la existencia de una “interpretación procedimental de la democracia cuya principal preocupación es el seguimiento de la formación local de instituciones políticas de corte liberal representativo similares a las que existen en otros Estados modernos”. Se trata de una concepción lineal y teleológica que ve a la democracia como un conjunto de instituciones y procedimientos y que “viv[e] el actual período de turbulencia democrática de la sociedad como un tipo de «agujero negro» donde las «leyes» de lo democráticamente correcto han colapsado. Pero no solo eso. Esta mirada evolucionista elude abordar dos elementos fundamentales para cualquier interpretación sustantiva de la democracia, a saber: la participación de la sociedad en los asuntos públicos y la producción de la igualdad que, desde la Grecia clásica hasta nuestros días, es el núcleo fundante del hecho democrático”.

Es precisamente desde esta perspectiva que hemos remitido al pensamiento griego y es también desde la misma que podemos abordar algunos aspectos del pensamiento moderno, como el de Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social* [1762] y su relación con la idea liberal del conjunto de individuos libres que a través de un contrato instituye la sociedad. Ciertamente, Rousseau formula el contrato en estos términos: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes”. Ahora bien, el paso posterior que plantea Rousseau, con consecuencias sobre cómo entender la democracia, es que si la definición del pacto se ciñe a lo esencial, “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la

suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo”. Ya no se trata de una simple sumatoria de individuos, por más que este sea el punto partida y por más que, en caso de que el pacto sea violado, la libertad convencional se diluya y se vuelva a la libertad natural (Rousseau, 1762, lib. I, cap. 6: 27, 29-30 [1988: 14-15]).

Lo que principalmente interesa aquí es la suprema dirección de la voluntad general, que evidentemente conforma junto a la idea de soberanía un único concepto, puesto que, dice Rousseau (1762, lib. II, cap. 1: 48-50 [1988, 25-26]), “no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo”. Esto ocurre porque la voluntad general tiene por principio la igualdad, dado que si el pueblo prestara obediencia a una autoridad, en ese mismo acto perdería su condición de pueblo y se disolvería, porque si hay un amo ya no hay soberano y así el cuerpo político queda destruido. De esta manera, la soberanía reside en la igualdad del cuerpo político, es decir, en la imposibilidad de establecer un orden jerárquico sobre él, salvo que se agote su capacidad de ejercer la voluntad general.¹² Su singularidad como ser colectivo consiste en “representarse” a sí mismo, en actuar por cuenta propia sin apelar a encarnaciones externas del poder. Por ende, dice Rousseau (1762, lib. III, cap. 15: 214 [1988, 94]), “la soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio”.

La condición necesaria para que no se agote esta productividad soberana de la voluntad general es que siga vigente la capacidad del sujeto político de no delegar ni hacerse representar.¹³ Como argumenta Rousseau (1762, lib. II, cap. 2: 51 y n. * [1988: 26 y n. 1]): “Por la misma razón que la soberanía es inalienable, también es indivisible. Porque la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente la de una parte de él”. Y ante esto último, precisa: “Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero sí es necesario que se cuenten todos los votos; cualquier exclusión formal anula la generalidad”. Aclarado este punto, Rousseau señala finalmente que cuando la voluntad es general, la declaración de esa voluntad es un acto de soberanía y tiene fuerza de ley. Pero si no se trata de la voluntad general, entonces es solo una voluntad particular, un acto de magistratura.

¹² Para un análisis del concepto de voluntad general ver Held (1992, 96-102).

¹³ Badiou (1999, 371-75) lo denomina procedimiento genérico o auto-pertenencia del sujeto político a sí mismo.

Desde esta perspectiva la idea de magistratura se asocia a una voluntad particular y se opone al concepto de voluntad general, que claramente se liga a la existencia de un cuerpo colectivo que puede o no ser unánime (y en general no lo es) pero que para ser genérico no puede excluir a nadie de la toma de decisión. Toda magistratura se halla así definida por el carácter particular de la voluntad que encarna. A partir de Rousseau, se comprende por qué magistratura y soberanía popular se oponen: mientras que aquélla implica un procedimiento de exclusión, ésta en cambio no puede excluir ningún voto. Pero no se trata de unanimidad, sino de un cuerpo que tiene en la división el mecanismo productor de su voluntad general.¹⁴

Ahora bien, en la medida en que el ejercicio de la voluntad general es un acto de soberanía que tiene fuerza de ley, aquí se abriría una contradicción entre la soberanía del pueblo y la soberanía de la ley. Como indica Alain Badiou (1999, 383), en Rousseau esto implica la presencia activa de una dualidad, que es al mismo tiempo una división: “El *ciudadano* designa en cada uno su participación en la soberanía de la voluntad general, el *sujeto* designa la sumisión a las leyes del Estado” (cf. Rousseau, 1762, lib. III, cap. 13: 207 [1988: 91]). El otro elemento fundamental que Badiou destaca se refiere al carácter igualitario de la voluntad general. Pues la voluntad particular tiende a las preferencias particulares mientras que la voluntad general tiende a la igualdad, que se expresa en la ley como su resultado, pero que en su consecución Rousseau (1762, lib. II, cap. 6: 76-77 [1988, 37]) plantea así: “Cuando todo el pueblo decreta sobre sí mismo, solo se considera a sí mismo, y si se establece entonces una relación es del objeto en su totalidad, considerado bajo un punto de vista [*pueblo*], al objeto en su totalidad bajo otro punto de vista [*ley*], sin ninguna división del todo. Por lo cual la materia objeto de decreto es general, al igual que la voluntad que decreta.

¹⁴ En esta línea, la asamblea democrática, que Aristóteles ve como una magistratura indeterminada, encarna o mejor dicho es la voluntad general. Por ende, la aplicación a la *ekklesia* de la idea de magistratura resulta desde esta óptica algo confuso, y de allí se deduce la necesidad de señalar su indeterminación con todas las consecuencias que de ello se derivan. La asamblea democrática deviene entonces una “magistratura” singular, puesto que lo que ella pone en práctica es la voluntad general, que no es un simple acto de magistratura o un mero decreto sino un acto de soberanía que tiene fuerza de ley. Hay aquí, ciertamente, una diferencia entre lo que indica Rousseau y las precisiones de Aristóteles sobre los decretos del pueblo como contrarios a las leyes. Para Rousseau es propio del ejercicio de la soberanía del pueblo establecer leyes, mientras que es un acto de magistratura el dar decretos. Para Aristóteles ocurre todo lo contrario, pues las magistraturas sólo están capacitadas para legislar si están claramente delimitadas en cuanto a sus funciones y rangos, mientras que el pueblo cuando es soberano establece decretos por encima de las leyes. En verdad, nos encontramos aquí con la cuestión ya señalada de la indistinción entre *pséphisma* y *nómos*, dado que en la práctica los atenienses del siglo V no veían como algo necesario esta delimitación que Aristóteles señalaría en términos teóricos en función de su crítica de la democracia radical. Para la época moderna, la diferencia entre ley y decreto marcará, respectivamente, el carácter general o circunstancial de la norma. Como argumenta Sancho Rocher (1991, 242) hablando de la significación de las nociones de *isonomía* y *demokratía* en la Atenas del siglo V: “No importa solo ser igual ante la ley, sino a qué hay que tomar como referencia de esa igualdad, no a una ley emanada de uno o unos pocos que ejercen de autoridad legisladora, sino a la comunidad entera, como única capaz de aprobar normas de conducta para sí misma”.

A este acto es al que yo llamo una ley”. Muchos han creído ver en este y otros postulados de Rousseau un carácter “totalitario” que convendría rápidamente dejar de lado para dar paso a una versión edulcorada de Rousseau como simple fuente del liberalismo. Ciertamente es que el propio Rousseau se encarga de eliminar la indiscernibilidad igualitaria intrínseca de la voluntad general, ligada a su carácter irrepresentable, indivisible e inalienable, a través de un mecanismo que va a permitir representar la voluntad general y, por tanto, alienarla y dividirla (cf. Badiou, 1999: 381-91).

Sin embargo, en Rousseau (1762, lib. III, cap. 17: 224-25 [1988, 98]) la acción colectiva, colocada en el centro de la política a partir del concepto de voluntad general, no adquiere un tratamiento acabado, aun cuando indique que se puede pasar del acto legislativo de la voluntad general del pueblo a la designación de un gobierno ejecutivo democrático: “La dificultad consiste en comprender cómo se puede hablar de acto de gobierno antes de que el gobierno exista, y cómo el pueblo, que es soberano o sujeto, puede llegar a ser príncipe o magistrado en ciertas circunstancias; se trata de una de esas asombrosas propiedades del cuerpo político que le permiten conciliar operaciones contradictorias en apariencia; y que dan lugar a una conversión súbita de la soberanía en democracia, de modo que, sin ningún cambio sensible y solamente por una nueva relación de todos a todos, los ciudadanos, convertidos en magistrados, pasan de los actos generales a los particulares y de la ley a la ejecución”. Además del carácter casi mágico de este proceso (asombrosa propiedad; operación contradictoria en apariencia; conversión súbita), la voluntad general da paso a los actos particulares de una magistratura. Obsérvese que es en este plano donde, para Rousseau, aparece la democracia, no en el de la voluntad general. Dicho de otra manera, la posibilidad de ligar democracia institucional y pueblo (sobre la base de la noción de individuo, libre, racional y esencialmente igual a los otros, en razón y en derechos, que se aúnan como un conjunto de individuos que realiza un contrato político que instituye la sociedad) no se da sin forzamientos, no solo porque en Rousseau se pasa casi mágicamente de la soberanía de la voluntad general a los actos particulares de los magistrados en una democracia, sino porque en su concepción la democracia viene en segundo lugar respecto de la voluntad popular como soberanía que se ejerce sin delegación.

Como han puesto de relieve avezados especialistas, hay una relación evidente entre el pensamiento de Rousseau y el de Baruch Spinoza, del cual aquél se nutre aun cuando lo condene al silencio.¹⁵ Spinoza plantea en la *Ética* (III, §§ 6-8 [1677, 102-103; 1843, 278-79;

¹⁵ Cf. Domínguez (1979; 1992); Villaverde (2002).

1925a, 146-47; 1958, 110-11]) el concepto de *conatus*, que consiste, dicho de una manera elemental, en la potencia de un elemento cualquiera que se esfuerza por perseverar en su ser.¹⁶ Según Sheldon Wolin (1996), Spinoza estaba especialmente interesado en relacionar dicho concepto con su noción de *multitudo*, que permite identificar a los muchos con una fuerza elemental cierta. Esta potencia corporizada colectivamente por la multitud se encuentra, sin embargo, limitada por su psicología y por ende ligada a la *imaginatio*, es decir, la superstición, la religión, la fantasía, etc., que mantienen a la multitud en un estado de ignorancia y sin posibilidad de ascenso al nivel de la razón, dejándola vulnerable a las emociones intempestivas –que la conducen al conflicto, la violencia y otras formas de desorden social– y haciéndola oscilar entre el miedo y la esperanza. Pero si la multitud establece instituciones propias, concluye Wolin, puede adquirir una mentalidad que implique un pensamiento racional.

Para Spinoza, la multitud está capacitada para desprenderse de la posición de obediencia a una autoridad a través de los poderes de la imaginación. Para ello es necesario un fortalecimiento del poder de los hombres asociados de modo que no tengan que renunciar a su autodeterminación. Esto es posible si la *communis multitudo* conserva el poder *collegialiter*, que es lo que la democracia permite: en ella se desarrolla la máxima potencia individual y colectiva, una potencia de toda la comunidad que se autogobierna sobre la base de la igualdad.¹⁷ Como señala Spinoza en el *Tratado teológico-político* (XVI, § 26 [1670, 179; 1846, 211; 1925b, 193; 1986a, 338]): “El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede”. Este poder soberano no está limitado por ley alguna sino que todos los que se incluyen en él están obligados a obedecerle, sin que por esto cada individuo se vea obligado a transferir a otro su propio derecho de un modo tan definitivo que le impida ser consultado. En todo caso, lo cede a la comunidad entera de la que forma parte, y por ello todos siguen siendo iguales.¹⁸ Toni Negri (1993, 191-202; cf. 2004, 9-58, 101-12) plantea que este poder absoluto asimilado a la democracia no implica una transferencia de derechos sino un desplazamiento de potencias; no hay destrucción sino una compleja trama de organización de los antagonismos. Podría argüirse que para Spinoza la

¹⁶ Al respecto, Deleuze (1996, 221-25; 1984, 128-37); Bodei (1995, 91-92, 188). Estos autores coinciden en el carácter dinámico del concepto de *conatus*. Cf. asimismo Negri (1993, 246-65); Tatián (2009, 59-60).

¹⁷ Respecto de las posiciones políticas de Spinoza, sus definiciones de imaginación, esperanza y miedo, su visión de la multitud y la superación alcanzada por medio de la acción conjunta la democracia, ver Bodei (1995, 94-97, 102-16, 174-95, 211-36). Cf. Kaminsky (1990, 61-64, 81-87, 101-10, 129-32).

¹⁸ Cf. Balibar (1985, 42-48); Tatián (2001, 25, 36, 110).

potencia de la democracia no radica en la anulación de los conflictos en favor de un pacto armonioso y consensual sino en que el acuerdo sea un emergente siempre provisorio de las luchas.¹⁹

Este hecho clave, planteado claramente por Etienne Balibar (1985, 78-90), permite concluir que el cuerpo político solo existe bajo la amenaza latente de la guerra civil. Las causas de la disolución del cuerpo político resultan así enteramente inmanentes a la propia constitución de dicho cuerpo y no expresan otra cosa que una cierta relación contradictoria entre las potencias que lo componen. En este dominio, dice Balibar, vemos aparecer la potencia de la multitud, fuerza tanto de discordia como de concordia. Una multitud capaz de gobernarse por sí misma implica la democracia como modo de existencia ya equilibrado; pero este equilibrio dista mucho de ser estático, es el resultado de una obra común. Conforme a esto, el “alma” del cuerpo político no implica una representación sino una práctica que conlleva la cuestión de la decisión. De lo que se habla, ciertamente, es del trabajo dinámico de la división en el seno del pueblo y de la toma de decisiones. Y es aquí donde se halla la posibilidad de compatibilizar las nociones de voluntad general y potencia de la multitud: ambas implican un ejercicio pleno de la soberanía por parte del pueblo, sin que por ello quede anulado el antagonismo. En el caso de la voluntad general, porque incluye a todos, es genérica pero no es unánime. En el caso de la potencia de la multitud, porque se constituye colegiadamente a partir de no excluir, todo lo contrario, la resistencia activa de los contrapoderes que luchan dentro del cuerpo político.

Por consiguiente, en el pensamiento que se suele considerar como el punto de partida de las posteriores elaboraciones liberales del individuo y la democracia, el poder de la multitud o la voluntad general resultan configuraciones mucho más inmanentes que la relación de transcendencia jerárquica que se plantea bajo la idea de representación de la voluntad general, delegación del poder en una magistratura, la ley como regulación de los estados de ánimo volubles del pueblo: dicho de otro modo, el atisbo plebiscitario, si podemos llamarlo así en el contexto de estos dos pensamientos, tiene tanta o más fuerza que el atisbo institucional. En rigor, pues, tanto en Spinoza como en Rousseau puede distinguirse un sentido plebiscitario fuerte, en la medida en que la ley no regula la soberanía del pueblo sino que es su efecto, que el pueblo siempre puede reactualizar por su capacidad como cuerpo

¹⁹ B. Spinoza *Tratado Teológico-Político*, XVI, §§ 1-67; XX, § 38 (1670, 175-86, 231; 1846, 206-20, 269; 1925b, 189-200, 245; 1986a, 331-49, 417); *Tratado Político*, VI, § 4; XI, § 1 (1677, 292, 352; 1844, 75, 134; 1925b, 298, 358; 1986b, 124, 220). Cf. Tatián (2001, 20-21), que indica respecto de este punto que en Spinoza toda sociedad es una mezcla variable de conflicto y comunidad.

político. La combinación del principio de la *soberanía del pueblo* con el de la *soberanía de la ley* según la tradición democrática pura y la liberal/republicana no se da sin forzamientos, aun en aquellos pensadores que se toman como el punto de partida del liberalismo político.

La primacía popular

El pueblo soberano, la ley soberana. La combinación consensual entre ambos términos, que según Romero se logra en la segunda mitad del siglo XX en el mundo occidental, denota a nuestro entender que el consenso solo resulta posible si se instaura como imperio de la ley, esto es, las instituciones de una república, que subordina la soberanía del pueblo. Romero (2012) plantea este punto con una honesta toma de partido: “Todo gobierno que pueda mostrarse como la expresión de la voluntad popular tiene derecho a la legitimidad democrática. La democracia contiene muchas variantes, algunas de ellas xenófobas, autoritarias y otras cosas. La democracia institucional no es necesariamente más democrática o más verdadera que la plebiscitaria. Solo hay una cuestión de valores, que son subjetivos. En lo personal, la democracia institucional es la que a mí me gusta, aquella por la que estoy dispuesto a luchar”.

Sin embargo, hay una cuestión que nos parece importante no perder de vista: lo central es percibir que el pueblo se manifiesta como sujeto político frente a lo institucional allí donde lo institucional es el modo de una carencia, que al no ser resuelta exacerba la dominación. Se dirá que en esta versión el problema radica en qué se entiende por pueblo, cuestión que enseguida encararemos. Otra cuestión importante a no perder de vista es que las instituciones, lo mismo que las leyes, no son neutras, son producciones históricas que, apelando a la inversión de la máxima de Clausewitz, implican según Michel Foucault (2000: 53, 56) “el principio de que la política es la guerra continuada por otros medios”. Es por eso que aquello que aparece como consenso recubre en verdad, dice Foucault, que “la ley no es pacificación” en la medida en que “la guerra es el motor de las instituciones y el orden”. Tal vez exista en lo que Romero denomina democracia plebiscitaria no un desapego por lo institucional sino el reconocimiento, a veces implícito otras explícito, de esta guerra subyacente detrás de todo consenso institucional, del mismo modo que en Rousseau la voluntad general implica la división o que en Spinoza la potencia de la multitud implica la lucha, una y otra como aspectos inherentes a la constitución del cuerpo político. La democracia institucional parece dejar de lado no solo el hecho de que las instituciones son dinámicas, históricas, modificables, creadas o recreadas con otras formas y funciones, sino sobre todo los conflictos que subyacen,

muchos de ellos plasmados en diferentes aspectos del ordenamiento constitucional, pero otros sin instrumentación institucional durable, precisamente porque la política es continuación de la guerra. El desfondamiento de nuestro Estado-nación con la crisis del 2001-2002, conforme a la lectura de Ignacio Lewkowicz (2002; 2004), afectan en forma definitiva el modo en que se concreta la presencia del pueblo en la plaza o en la calle así como las interrelaciones entre lo plebiscitario y lo institucional, incluyendo el mayúsculo problema de qué es el Estado actual.

Para concluir, plantearemos una cuestión que merecería en sí misma todo otro desarrollo, pero que tal vez encierre una clave de esta contraposición entre una democracia y otra, o entre democracia y república. Nos referimos a la ambigüedad del término pueblo, comparable a la existente en la idea de *dêmos* y también en la de *populus* en la Antigüedad clásica. ¿Qué pueblo es el que da legitimidad a la democracia institucional o a la democracia plebiscitaria? ¿Cuál es el que se apega a la ley y cuál el que se presenta con un líder? El problema radica en que pueblo designa tanto el conjunto de los ciudadanos como una parte de esta totalidad. Este malentendido alrededor del vocablo pueblo, apelando a Jacques Rancière (1996), atestigua la dimensión política del asunto, pues en este plano resulta claro que la política pasa a ser un atributo del pueblo. Ciertamente, tras el nombre pueblo circula una indistinción entre la comunidad entera y la parte popular, entre la reunión en acto plebiscitaria y la ley instituida. Estas definiciones de pueblo son inmanentes a un mismo plano común. Siendo así, resulta claro que el malentendido del que hablamos no implica una falta de claridad conceptual sino la instancia misma de un conflicto irresoluble dentro del cuerpo político. Entonces, el pueblo implica una posición de conflicto o de disputa; porque, en definitiva, ¿qué es el pueblo? Es el nombre que recibe el desacople entre su definición como todo y como parte; es el punto de existencia evanescente entre una consistencia y otra que no acoplan a la perfección. Hecho por el cual hay conflicto entre ambas, y por ende una inconsistencia. Si el pueblo es el nombre de este desacople, entonces su esencia nunca podrá quedar exhaustivamente definida. El modo de su existencia contingente es lo que cuenta. Dado que no consiste sino que inconsistente, el pueblo insiste como nombre de una tensión cuya existencia se resuelve en acto.

En este sentido, podemos contraponer la idea aristotélica de que la democracia en que el pueblo es soberano no es una constitución con la propuesta del joven Marx (2002, 99) en cuanto a que “la democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones”. Si la democracia adquiere esta dimensión es porque previamente Marx ya ha introducido al “*dêmos*

total” como sujeto genérico, igualitario, cuya capacidad no puede ser otra que su fuerza política. Así pues, la democracia está en exceso respecto de la constitución, no se confunde con la república, cuya organización institucional es siempre una producción objetivada del sujeto que es el *dêmos*, que puede por ende reconfigurarla en cada acto soberano en que se manifiesta.²⁰

Bibliografía

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado* [1997], trad. E. Rinesi, Buenos Aires.
- Abensour, M. (2012). “Democracia insurgente e Institución”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, pp. 31-48.
- Aristóteles, *Política* (ed.-trad. J. Marías y M. Araujo), Madrid, 1970².
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento* [1988], trad. R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados, Buenos Aires.
- Balibar, E. (1985). *Spinoza et la politique*, Paris.
- Bodei, R. (1995). *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político* [1991], trad. J.R. Monreal, Barcelona.
- Deleuze, G. (1984). *Spinoza: filosofía práctica* [1970], trad. A. Escohotado, Barcelona.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión* [1968], trad. H. Vogel, Barcelona.
- Domínguez, A. (1979). “Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza”, *Revista de Estudios Políticos*, 11, pp. 131-156.
- Domínguez, A. (1992). “Spinoza y el surgimiento de la democracia”, *Fragments de Filosofía*, 2, pp. 87-105.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* [1997], Méxio.
- Gallego, J. (2001). “Poder popular y escritura de la ley en la Atenas democrática”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 34, pp. 7-33.
- Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- Gallego, J. (2010). “«Siempre es la pesadilla». Las reformas de Efialtes y el derrotero de la democracia radical ateniense”, en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, t. I, pp. 85-102.
- Gallego, J. (2011). “Atenas, entre el *krátos* y la *arkhé*. El lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia”, en J. M. Cortés Copete, E. Muñiz Grijalvo y R. Gordillo Hervás (eds.), *Grecia ante los imperios. V Reunión de Historiadores*, Sevilla, pp. 155-166.
- García Linera, A. (2005). “Los retos de la democracia en Bolivia”, en A. García Linera, R. España Cuéllar *et alii*, *Democracia en Bolivia*, La Paz, pp. 11-69.

²⁰ Sobre la democracia en el joven Marx, ligada a un momento maquiaveliano-spinozista, Abensour (1998, *passim*; 2012) resulta esclarecedor en cuanto a la oposición que se diseña entre la acción política del *dêmos* y el Estado como objetivación y también límite de la capacidad subjetiva del pueblo. Cf. Tatián (2012, 176-78), que insiste en el momento spinozista de Marx en estos escritos sobre la democracia. Ver asimismo Luc (1982).

- Hansen, M.H. (1983). *The Athenian Ecclesia I. A Collection of Articles 1976-83*, Copenhagen.
- Hansen, M.H. (1987). *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford.
- Hansen, M.H. (1991). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford.
- Held, D. (1992). *Modelos de democracia* [1987], trad. T. Alberto, Madrid.
- Kaminsky, G. (1990). *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires.
- Lewkowicz, I. (2002). *Sucesos argentinos. Cacerorazo y subjetividad postestatal*, Buenos Aires.
- Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires.
- Loraux, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* [1997], trad. S. Vassallo, Buenos Aires.
- Luc, L.-P. (1982). “Le concept de démocratie dans la *Critique du droit politique hégélien*”, *Philosophiques*, 9, pp. 119-134.
- Manilo, P.L. (2013). “La república es un límite a la democracia”, *Tiempo Argentino*, Año 3, N° 1062, jueves 25 de abril, p. 7 [publicado en línea: <http://tiempo.infonews.com/2013/04/25/editorial-100715-la-republica-es-un-limite-a-la-democracia.php>].
- Marx, K. (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* [1843], ed.-trad. A. Prior y J.M. Ripalda, Madrid.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* [1981], trad. G. de Pablo, Barcelona.
- Negri, A. (2004). *Subversive Spinoza. (Un)contemporary Variations* [1992], ed. T.S. Murphy, Manchester.
- Ober, J. (1996). *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton.
- Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley.
- Plácido, D. (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* [1995], trad. H. Pons, Buenos Aires.
- Rhodes, P.J. (1972). *The Athenian Boule*, Oxford.
- Rhodes, P.J. (1980). “Athenian Democracy after 403 B.C.”, *Classical Journal*, 75, pp. 305-323.
- Romero, L.A. (2010). “Democracia, república y Estado: cien años de experiencia política en la Argentina”, en R. Russell (ed.), *Argentina 1910-2010. Balance del siglo*, Buenos Aires, pp. 15-101.
- Romero, L.A. (2011). “La democracia peronista. De Perón a Cristina Kirchner, una forma propia de ejercer el poder”, *La Nación*, Año 142, N° 50.348, martes 15 de noviembre, p. 15 [publicado en línea: <http://www.lanacion.com.ar/1423249-la-democracia-peronista>].

- Romero, L.A. (2012). “La democracia peronista. El nacionalismo frente a las formas republicanas de gobierno”, *La Nación*, Año 143, Nº 50.517, viernes 4 de noviembre, p. 17 [<http://www.lanacion.com.ar/1470200-la-democracia-peronista>].
- Rousseau, J.-J. (1672). *Du contract social*, Amsterdam.
- Rousseau, J.-J. (1988). *El contrato social* [1672], trad. M.J. Villaverde, Madrid.
- Ruzé, F. (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris.
- Sancho Rocher, L. (1991). “Isonomía kai demokratía”, *Revue des Études Anciennes*, 93, pp. 237-261.
- Sancho Rocher, L. (1997). *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Zaragoza.
- Sinclair, R.K. (1999). *Democracia y participación en Atenas* [1988], trad. M.-M. Rubio Esteban, Madrid.
- Spinoza, B. (1670). *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg.
- Spinoza, B. (1677). *Opera posthuma quorum series post præfationem exhibetur*, Amsterdam.
- Spinoza, B. (1843). *Opera quae supersunt omnia. I. Principia philosophiae. Cogitata metaphysica. Ethica*, ed. C.H. Bruder, Leipzig.
- Spinoza, B. (1844). *Opera quae supersunt omnia. II. De intellectus emendatione. Tractatus politicus. Epistolae*, ed. C.H. Bruder, Leipzig.
- Spinoza, B. (1846). *Opera quae supersunt omnia. III. Tractatus theologico-politicus. Compendium grammatices linguae Hebraeae*, ed. C.H. Bruder, Leipzig.
- Spinoza, B. (1925a). *Opera. II. Tractatus de intellectus emendatione. Ethica*, ed. C. Gebhardt, Heidelberg.
- Spinoza, B. (1925b). *Opera. III. Tractatus theologico-politicus. Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum. Tractatus politicus*, ed. C. Gebhardt, Heidelberg.
- Spinoza, B. (1958). *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677], trad. O. Cohan, México.
- Spinoza, B. (1986a). *Tratado teológico-político* [1670], trad. A. Domínguez, Madrid.
- Spinoza, B. (1986b). *Tratado político* [1677], trad. A. Domínguez, Madrid.
- Tatián, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires.
- Tatián, D. (2009). *Siponza. Una introducción*, Buenos Aires.
- Tatián, D. (2012). *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires.
- Todd, S.C. (1993). *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- Villaverde, M.J. (2002). “Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia”, *Revista de Estudios Políticos*, 116, pp. 85-106.
- Wolin, S.S. (1996). “Transgression, Equality, and Voice”, en J. Ober y C. Hedrick (eds.), *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, pp. 63-90.