

# Propietat i llibertat al pensament social grecolatí<sup>1</sup>

## Propiedad y libertad en el pensamiento social grecolatino

### Property and freedom in Greco-Roman social thought

---

Lluís Pérez  
Sociòleg

Data de recepció de l'article: 10.06.2008

Data d'acceptació de l'article: 15.07.2008

«[...] no em correspon el mèrit d'haver descobert l'existència de les classes a la societat moderna ni la lluita entre elles.»

KARL MARX

#### Resum

Els plans d'estudi de la carrera de sociologia al nostre país obvien l'ensenyament, a les assignatures d'història de la teoria social, de l'obra dels pensadors socials de la Grècia i la Roma clàssiques, quan en realitat aquesta conté la major part de les idees i hipòtesis que van servir a autors com Karl Marx per a bastir la moderna ciència social. Un estudi acurat de la seva obra revela, en particular, la centralitat que concedien, en el marc de la vida social, als conflictes de classe. Uns conflictes l'origen dels quals situaven inequívocament en la desigual distribució de la propietat, la qual deixava els elements més pobres de la societat en un estat de dependència respecte dels individus més rics. Dependència que, segons aquests autors, els definia com a *no lliures* i en conseqüència els inhabilitava per a la participació a la vida pública.

**Paraules clau:** Aristòtil, Ciceró, ciutadania, dependència, democràcia, dominació, llibertat, lluita de classes, oligarquia, propietat, república, republicanisme, sociologia, virtut cívica.

#### Resumen

Los planes de estudio de la carrera de sociología en nuestro país obvian la enseñanza, en las asignaturas de historia de la teoría social, de la obra de los pensadores sociales de la Grecia y la Roma clásicas, cuando en realidad ésta contiene la mayor parte de las ideas e hipótesis que sirvieron a autores como Karl Marx para construir la moderna ciencia social. Un estudio cuidadoso de su obra revela, en particular, la centralidad que concedían, en el marco de la vida social, a los conflictos de clase. Unos conflictos cuyo origen situaban inequívocamente en la desigual distribución de la propiedad, la cual dejaba a los elementos más pobres de la sociedad en un estado de dependencia respecto de los individuos más ricos. De-

1. Aquest article és un resum del treball que va guanyar l'accèssit del XII Premi de Joves Sociòlegs (edició d'abril de 2008) de l'Institut d'Estudis Catalans.

pendencia que, según estos autores, los definía como *no libres* y en consecuencia los inhabilitaba para la participación en la vida pública.

**Palabras clave:** Aristóteles, Cicerón, ciudadanía, dependencia, democracia, dominación, libertad, lucha de clases, oligarquía, propiedad, república, republicanismo, sociología, virtud cívica.

#### Abstract

The study plans of the Sociology career in our country forget the teaching, in the subjects of history of social theory, of the Greek and Roman social thinkers works, while actually it contains most of the ideas and hypotheses that enabled authors as Karl Marx to construct the modern Social Science. A careful study of their work reveals, especially, the importance they granted, in everything which deals with social life, to the class struggle. A conflict the origin of which they placed unequivocally in the unequal distribution of the property, which was placing the poorest elements of the society in a dependence condition under the rule of the richest individuals. Dependence which, according to these authors, defined them as non-free, so disqualified them for the participation in the public life.

**Key words:** Aristotle, Cicero, citizenship, dependence, democracy, domination, freedom, class struggle, oligarchy, property, republic, republicanism, Sociology, civic virtue.

L'origen d'aquesta petita recerca sobre el pensament social grecollatí prové de la meva profunda insatisfacció amb la història de la teoria social que s'estudia actualment a la carrera de sociologia al nostre país. Els estudiants que cursen les diferents assignatures de teoria sociològica (en realitat, com dic, història de la teoria social) són formats en el coneixement d'autors com ara Marx, Weber, Parsons o Merton; autors tots ells pertanyents al que de manera imprecisa podem etiquetar com a «tradició sociològica». En canvi, l'atenció dedicada a autors de fora d'aquesta tradició és poca o nul·la als plans d'estudis de sociologia, malgrat que les seves hipòtesis i perspectives teòriques puguin ser d'un ajut crucial per a les noves generacions de sociòlegs a l'hora d'enfrontar-se a l'anàlisi de l'actual societat globalitzada.

Passa, sens dubte, amb autors importantíssims en el naixement i desenvolupament de les ciències socials modernes, com ara Adam Smith, John Maynard Keynes o Norberto Bobbio. Però passa, encara més flagrantment, amb autors que, com miraré de demostrar en aquest article, són vitals per a entendre bona part de les idees de la moderna sociologia malgrat que escriguessin la seva obra milers d'anys abans del naixement d'aquesta. Em refereixo a autors de la Grècia o la Roma clàssiques, com ara Aristòtil o Ciceró (els dos autors en què se centra el present article), que són, en comparació amb els citats més amunt, doblement expulsats dels programes d'estudis de sociologia. Si als primers, tot i no aplicar-los l'etiqueta de «sociòlegs», els apliquem si més no la de «científics socials», en el cas dels autors grecollatins els expulsem dels plans d'estudis de sociologia per una impuresa encara més gran: no són «científics», sinó «filòsofs».

No seré jo qui negui l'especificitat del saber científic, fonamentat en el mètode de recerca propi de la ciència. Més aviat, el que em qüestiono és que autors com Aristòtil o Ciceró siguin gaire menys «científics» que determinats autors avui comunament tinguts per «sociòlegs», en els quals l'absència de fidelitat al mètode científic i la desatenció a la recerca empírica són dues característiques gairebé definidores. Autors aquests que, en aquest cas sí, formen part del que s'entén com a «cànon sociològic» i són com a tals estudiats, de vegades profusament, pels alumnes de sociologia del nostre país.

El que pretenc mostrar en les pàgines següents és l'existència d'una línia de pensadors socials a la Grècia i la Roma clàssiques que, sense ser pròpiament científics, van vorejar amb gran proximitat les fronteres del que podríem entendre com a «ciència social» (amb molta més proximitat, insisteixo, que molts sociòlegs teòrics poc pròdigs en la precisió conceptual i en el rigor empíric), i que en tot cas van furnir el pensament occidental d'un corpus d'hipòtesis sobre la vida social, que van servir d'inspiració en no poques ocasions als fundadors de les modernes ciències socials i que encara avui tenen una gran vigència. Autors que estan emmarcats dins el que s'ha anomenat «tradició republicana» i que es van constituir en autèntics «sociòlegs» de les societats en què van

viure. Societats que, tot i ser enormement diferents a la nostra moderna societat globalitzada, en compartien dos trets crucials: estaven en crisi i presentaven enormes i conflictives desigualtats.

## 1. La tradició republicana

Les idees que aniré desenvolupant tot seguit han anat orientades per la perspectiva teòrica de l'anomenada «nova historiografia republicana», una escola d'història del pensament social apareguda els anys 70 arran del treball de diversos historiadors nord-americans i, en especial, de la publicació de l'obra de John Pocock *The Machiavellian Moment* (Pocock, 2002), on Pocock realitza una lectura republicana de l'obra de Maquiavel, molt allunyada de la tradicional justificació de l'absolutisme que se li atribueix pel seu llibret *El príncep*, i connectada cap enrere amb el pensament d'Aristòtil i dels republicans romans, i cap endavant amb el que John Pocock anomena «tradició republicana atlàntica», que estaria composta per autors diversos com James Harrington o Jean-Jacques Rousseau, i que hauria informat les dues grans revolucions atlàntiques de finals del segle XVIII (a saber, la francesa i la nord-americana).

A partir d'aquí, s'ha configurat un ample corpus historiogràfic i analític que vindria a situar els orígens de la tradició republicana a l'antiguitat grecol·latina, de la mà de pensadors com Aristòtil o Ciceró i de polítics com Pèrcles, i com a fruit dels règims polítics i les convulsions socials de les antigues repúbliques d'Atenes i de Roma, que oferiren un autèntic banc de proves històric on l'ideal del ciutadà lliure es realitzà, mal que bé, i mostrà els perills i mancances a què estava sotmès.

Arribats a aquí, ens hauríem de preguntar en què consisteix exactament la tradició republicana. En el marc dels debats que s'han tingut al respecte, darrerament, s'ha anat imposant una visió de la tradició republicana, segurament la més ajustada a la realitat històrica d'aquesta tradició, en què la preocupació fonamental que s'observaria en els clàssics republicans és la de la llibertat. La desigualtat econòmica, la virtut cívica, la divisió del poder..., temes d'estudi clàssics en aquesta tradició, només importarien als republicans en la mesura en què afectaven (positivament o negativament) la llibertat dels individus. La diferència amb la tradició liberal, que també ha proclamat històricament la prioritat normativa de la llibertat individual, es trobaria en la diferent definició de la llibertat que una tradició i l'altra donarien.

De nou, aquí també trobem una versió predominant, si bé no única, de quina és aquesta definició característicament republicana de la llibertat. Es tracta de la versió de Philip Pettit (Pettit, 1999), el filòsof que sens dubte ha contribuït més a popularitzar el *revival* republicà: la llibertat entesa com a no-dominació, que al seu torn estaria caracteritzada per la invulnerabilitat de l'individu respecte a interferències externes arbitràries a la seva vida. Aquesta visió de la llibertat republicana és sens dubte interessant i atractiva, però no obstant això manté alguns problemes en relació al que realment va ser la tradició republicana històrica. Maria Julia Bertomeu, per exemple, assenyala que es tracta d'una visió «psicologitzada» de la llibertat que en cap cas va ser la pròpia de la tradició republicana històrica, preocupada sobretot per com en virtut d'un determinat disseny institucional i de la seva posició en aquest les persones esdevenien lliures o no lliures (Bertomeu, 2005). Aquesta visió de les coses es troba clarament formulada en un article signat per la mateixa Bertomeu i per Antoni Domènech:

A la tradició històrica republicana, en canvi, el problema de la llibertat es planteja així: X és lliure republicanament (dins la vida social) si:

- a) no depèn d'un altre particular per a viure, és a dir, si té una existència social autònoma garantida, si té algun tipus de propietat que li permet subsistir bé, sense haver de demanar quotidianament permís a tercers;
- b) ningú no pot interferir arbitràriament (és a dir, il·lícitament o il·legalment) a l'àmbit de l'existència social autònoma d'X (a la seva propietat);
- c) la república pot interferir lícitament a l'àmbit d'existència social autònoma d'X, sempre que X estigui en relació política de parigaltat amb tota la resta de ciutadans lliures de la república, amb igual capacitat que ells per a governar i ésser governat;

d) qualsevol interferència (d'un particular o del conjunt de la república) a l'àmbit d'existència social privada d'X que malmeti aquest àmbit fins a fer-li perdre a X la seva autonomia social, posant-lo a disposició de tercers, és il·lícita;

e) la república està obligada a interferir a l'àmbit d'existència social privada d'X, si aquest àmbit privat capacita X per a disputar amb possibilitats d'èxit a la república el dret d'aquesta a definir el bé públic.

f) X està afermat en la seva llibertat civico-política per un nucli dur més o menys gran de drets constitutius (no purament instrumentals) que ningú pot arrabassar-li, ni pot ell mateix alienar (vendre o donar) a voluntat, sense perdre la seva condició de ciutadà lliure (Bertomeu i Domènech, 2005, p. 31-32).

És important assenyalar així mateix l'escissió històrica existent entre els republicans oligàrquics i els democràtics. Els primers han considerat històricament que, presa de manera seriosa, la tesi republicana sobre la llibertat com a independència social, i la idea que tal independència es basa entre d'altres coses en la propietat, implica necessàriament que els pobres (entesos com a «no propietaris») no són lliures, i que per tant no poden ser considerats ciutadans de ple dret de la república. Aquests republicans consideren, entre d'altres coses, que és desitjable allunyar aquests ciutadans de segona del govern de la república, ja que no hi actuaran amb criteri propi sinó sota el criteri d'aquells de qui depèn la seva existència, i que obriran les portes de bat a bat al clientelisme, la corrupció i tota amenaça imaginable contra la llibertat republicana. Els demòcrates, en canvi, acceptaren el diagnòstic dels oligàrquics però no la recepta. Si els pobres no són lliures, el deure moral de la república no és pas marginar-los de la política, sinó modificar l'estructura socioeconòmica (en particular, l'estructura de la propietat) per tal d'eivar-los a la llibertat republicana. Entre el primer grup de republicans podem trobar des d'Aristòtil fins a Ciceró o Maquiavel; en el segon, des d'Efiàltes fins a Paine, Rousseau, Jefferson o Robespierre.

## 2. Els pensadors socials grecollatins

El pensament social grecollatí és extens i, com és normal, està connectat amb els problemes del seu temps. En una època com fou l'antiguitat clàssica, en què les lluites de classes foren tan summament vives i tingueren tanta importància política, era normal que el pensament social gravités a l'entorn del conflicte de classes i en especial a l'entorn de la seva arrel més profunda i, a la vegada, evident: la propietat, o més concretament la distribució de la propietat.

Preocupats, com Plató, per les crisis a les seves repúbliques, els autors republicans del segle IV aC grec i del segle I dC dirigiran la seva mirada, no a la construcció de models ideals perfectes (com va ser el cas de l'autor de *La República*) sinó a les causes reals d'aquestes crisis, tot dirigint-se a l'estudi empíric de les constitucions de les ciutats del seu temps i al seu propi coneixement de la història d'aquestes. Gairebé sense excepció van identificar l'origen d'aquesta crisi en les lluites de classes i la participació política de les masses pobres, que trobaven mortal per a la llibertat republicana. Tot seguit examinaré la idea que de manera més clara va proporcionar suport a l'elitisme d'aquests autors: la de l'existència d'un vincle causal directe entre la propietat i la llibertat. I ho faré repassant el pensament dels dos autors republicans més importants de l'antiguitat grecollatina: Aristòtil i Ciceró.

### 2.1. ARISTÒTIL

Alfred N. Whitehead digué en una ocasió que la filosofia occidental no constitueix sinó un conjunt de notes a peu de pàgina de l'obra de Plató. Amb el mateix grau d'exageració, però segurament amb molta més correcció històrica, podríem afirmar que la tradició republicana no és sinó un conjunt d'anotacions al peu de la *Política* d'Aristòtil. La *Política* es pot definir sense massa embuts com una anàlisi sociològica completa de la *polis* grega, on els diagnòstics empírics van sovint acompanyar

nyats de recomanacions normatives. De fet, el propi G. E. M. de Ste. Croix, un dels més notables estudiosos de les lluites de classes a Grècia, definí Aristòtil com «el sociòleg de la polis grega».

### *L'antropologia aristotèlica: felicitat, virtut i sociabilitat*

La *Política* d'Aristòtil comença allà on acaba l'*Ètica a Nicòmac* (*EN*, d'ara endavant). No és casual: Aristòtil entengué la política com una activitat destinada a la recerca de la felicitat comuna, indel·ligible de la recerca de la felicitat individual. El títol de l'obra enganya: l'*Ètica a Nicòmac* no és només una obra «d'ètica» en el sentit que avui donem a aquesta paraula. No és simplement un tractat sobre allò que està bé i allò que està malament (malgrat que la finalitat de l'obra és, com el mateix Aristòtil reconeix, fonamentalment pràctica), sinó que també incorpora una forta càrrega antropològica, una preocupació sobre la necessitat de conèixer allò que és l'ésser humà, que és on es conté allò que ha de ser. Aquesta antropologia (que també es troba continguda als seus tractats *De l'ànima*), així com els ideals ètics d'Aristòtil, es troben en estreta connexió amb el seu pensament social i per tant han de ser entesos perquè aquest cobri tot el seu sentit.

Aristòtil considera que l'ésser humà és un ésser animat, és a dir, que té *ànima*. L'ànima forma part, juntament amb el cos (la matèria), de l'ésser humà, i no pas com a realitat oposada a aquest sinó com a realitat complementària. L'ànima és el principi vital, allò que dona vida i energia a la matèria. De manera similar a Plató, però basant-se en les seves pròpies observacions del món natural, Aristòtil divideix l'ànima en tres parts: *a) vegetativa*, comuna a tots els éssers vius, relacionada amb la recerca, assimilació i aprofitament dels recursos vitals, l'objectiu de la qual és la conservació de l'espècie; *b) sensitiva*, comuna només als animals, amb una funció apetitiva i motora relacionada amb la percepció sensible i la capacitat de traslladar-se, modificar i interactuar amb l'entorn; i *c) intel·lectiva*, exclusiva de l'ésser humà, formada pel coneixement, la reflexió, la deliberació i l'elecció, que permeten conèixer el món i a un mateix, i també dur a terme les millors accions.

És a partir d'aquesta antropologia que Aristòtil edificarà l'ètica, el saber pràctic que tracta sobre la manera en què els humans han d'ordenar la seva vida a fi que aquesta sigui una vida bona. Al contrari que amb les filosofies morals més modernes, que centren la seva preocupació en la bondat de les accions, l'ètica aristotèlica, com totes les ètiques de l'antiguitat grecol·latina, es pregunta sobretot per la bondat de les persones, per la correcció del seu caràcter. No es planteja tant la qüestió de «Què he de fer?» com la de «Quina mena de persona he de ser?», que vindria a resoldre la primera.

Aristòtil considera que l'ésser humà és capaç de modular el seu caràcter de cara a viure una bona vida. La pregunta, doncs, és què és una bona vida o, dit d'una altra manera, quan podem considerar que una persona viu bé. Igual que a la resta de disciplines del coneixement, aquí Aristòtil pren una visió fortament teleologista. La vida és acció, i tota acció respon a un objectiu o finalitat. O, en altres paraules, actuem cercant un bé, ja sigui guanyar diners, viure tranquils o bé obtenir fama i reconeixement. Aristòtil fa notar que no tots els béns són iguals. N'hi ha que es busquen instrumentalment, de cara a altres fins, i n'hi ha que a més a més es busquen per ells mateixos. L'Estagirita es pregunta a l'*EN* si existeix algun bé que es busqui per si mateix i per cap altre objectiu ulterior, i respon: en efecte, es tracta de la *felicitat*.

Aquí, de nou, Aristòtil torna a prendre una posició teleologista: la finalitat de cada cosa consisteix en allò que li és propi, a actualitzar les seves possibilitats o potències.<sup>2</sup> L'ésser humà, quan desenvolupa les seves potències i fa allò que li és propi (en particular, quan es dedica a l'activitat

2. Metafísicament, Aristòtil resolvia el problema del canvi plantejat per Parmènides diferenciant entre potència (la capacitat que té la matèria d'una substància d'assumir o rebre una forma diferent de la que té) i acte (la realitat actual de qualsevol substància, consistent en la forma particular que hagi rebut la matèria; en altres paraules, sempre és conseqüència de l'actualització d'una potència). Aquesta distinció és bàsica per a entendre el teleologisme aristotèlic, que impregna tota la filosofia (inclosa la social) de l'Estagirita. Totes les coses de l'univers tendeixen a una finalitat, i això perquè la mateixa natura tendeix a una finalitat: millorar i perfeccionar-se.

intel·lectual), és a dir, quan s'exercita en la *virtut*, és capaç d'assolir la felicitat. Per això, Aristòtil defineix la felicitat com «una activitat de l'ànima d'acord amb la virtut» (*Ètica a Nic.*, 1098a), posant l'accent en les virtuts que ell anomena dianoètiques (referides a l'intel·lecte humà, per oposició a les virtuts ètiques, que es referirien al caràcter).

Ara bé, Aristòtil no ignora dues coses. La primera, que la felicitat no només depèn d'això, sinó també de posseir determinats béns externs (aliment, vestit...) sense els quals l'exercici de la virtut o és impossible o és inútil. La segona, que tant aquests béns externs com la mateixa possibilitat d'exercir la virtut depenen del fet que l'ésser humà visqui en societat i, més precisament, en una bona societat. Per Aristòtil, el desenvolupament de l'excel·lència humana és impossible fora de la *polis*; l'ésser humà és un animal social (*zoon politikón*). L'individu que viu aïllat (*idiotés*) és incapaç de realitzar-se com a persona.

### *La sociologia d'Aristòtil (1): la ciutat i la seva finalitat*

A la seva obra sobre les lluites de classes a l'antiguitat Ste. Croix estableix una clara distinció entre el pensament social de Plató i el d'Aristòtil:

Aristòtil es manté a la *Política* molt proper als processos històrics reals, en tant que Plató pràcticament a totes les seves obres se sent més aviat poc interessat per la realitat històrica, amb «el que s'esdevingué en la història», a excepció d'uns quants afers que casualment cridaven la seva atenció, per norma general tan introvertida. (De Ste. Croix, 1981, p. 90)

Que Aristòtil tingués aquesta disciplina empírica, en bona mesura inusual en els pensadors socials premoderns,<sup>3</sup> no significa que les seves motivacions fossin d'estricta amor a la veritat. Aristòtil cercava sobretot un saber pràctic que servís per a ordenar les ciutats de cara a possibilitar els seus ciutadans la tasca que a l'*EN* considera pròpia de l'ésser humà: la recerca de la felicitat en l'exercici de la virtut. Sobre aquest punt, Aristòtil és clar: l'objectiu de la ciutat és procurar la felicitat comuna. A diferència d'altres comunitats, doncs, i segons expressió d'Aristòtil, la ciutat és la reunió dels éssers humans no només per a viure, sinó per a viure bé.

Això implica que el bé de la ciutat s'identifica en bona mesura amb el bé dels seus membres: aquell no té sentit sense aquest i aquest és impossible sense aquell (*Política*, 1324a). Això requereix, segons Aristòtil, una certa «bondat» dels ciutadans que participen de les tasques de govern, una certa predisposició a mirar per l'interès general de la ciutat: «La ciutat és bona quan ho són els ciutadans que participen del seu govern [...]. Per tant, s'ha d'investigar com és fa bo l'home» (*Política*, 1332a). El problema és, doncs, saber què fa bo l'ésser humà. El millor règim polític serà aquell que fomenti la virtut i estigui governat per ciutadans virtuoses, que governaran en benefici de tothom, i no només d'ells mateixos.

### *La sociologia d'Aristòtil (2): règims polítics i lluita de classes*

És prou coneguda la divisió, de més regust normatiu que pròpiament empíric, que Aristòtil realitza entre les sis possibles formes de govern, tres de les quals són les formes rectes, sent les altres tres les seves formes desviades. Així, tindriem les següents parelles de règims: 1) *Monarquia/Tiranía*: la monarquia es dona en una ciutat quan hi governa una sola persona mirant pel benefici de tothom. Una tirania s'esdevé allà on governa una sola persona en benefici propi; 2) *Aristocràcia/Oligarquia*: l'aristocràcia és el govern d'uns pocs, els millors (*aristoi*) en benefici del conjunt de la ciutat, en tant que l'o-

3. I, per què no dir-ho, en bona part dels moderns i en l'absoluta totalitat dels autoanomenats «postmoderns».

ligarquia és el govern d'uns pocs en benefici propi; i 3) *República*<sup>4</sup>/*Democràcia*: la república, en Aristòtil, és a la vegada el nom comú de tots els règims polítics i el nom específic d'aquell on governa la multitud en profit de tothom. La democràcia seria, doncs, el govern de la multitud en benefici propi.

Malgrat aquesta divisió normativa, a efectes analítics Aristòtil centrà la seva mirada en l'oligarquia i la democràcia. I és aquí on irromp una de les característiques bàsiques del pensament social d'Aristòtil i de tota la tradició republicana: la visió d'una societat violentament escindida en classes o grups d'interès econòmic similar i històricament arrelat. I és que Aristòtil considerà que, més enllà de la quantitat de ciutadans que governen, allò que realment separa la democràcia de l'oligarquia és el diferent poder de cada classe (*Política*, 1290b), sent l'oligarquia el govern dels rics i la democràcia el dels pobres; termes aquests que per cert tenien en època d'Aristòtil un sentit força diferent del que fem avui dia, i que distingien bàsicament propietaris de no propietaris (Raventós, 2007, p. 66).

### *La sociologia d'Aristòtil (i 3): propietat, llibertat, virtut i bé comú*

Un passatge de l'*EN*, citat al seu torn al llibre d'Antoni Domènech sobre els orígens republicans del socialisme (Domènech, 2004), ens mostra un Aristòtil que traça un quadre força clar de la relació entre la virtut personal i la felicitat col·lectiva (allò que avui en diríem «benestar»):

Ara bé, aquesta classe de concòrdia (*homónoia*) es dona entre els homes bons (*epieikéis*), ja que aquests estan en harmonia amb si mateixos i entre si, i tenint, per dir-ho així, un mateix desig (perquè sempre volen les mateixes coses i la seva voluntat no està subjecta a corrents contraris com un estret), aspiren a la vegada a allò just i convenient (*tà díkaia kai tà symphérona*) i a això aspiren en comú. En canvi, en els dolents (*phaúlous*) no és possible la concòrdia, excepte en petita mesura, ni tampoc l'amistat, perquè tots aspiren a una part major de la que els correspon d'avantatges, i es queden enrere en els treballs i serveis públics. I com cada un d'ells procura això per a si, critica i posa traves al veí, i si no s'atén a la comunitat, aquesta es destrueix. La conseqüència és, per tant, la discòrdia persistent (*stasiázein*) entre ells en coaccionar-se els uns als altres i no voler fer espontàniament allò que és just. (*Ètica a Nic.*, 1167b, citat a Domènech, 2004, p. 45)

Domènech assenyala que, si aquesta és la traducció correcta, aleshores podem reformular-la de la següent manera: la ciutat estaria dividida entre homes bons i homes dolents. Els homes dolents ho són perquè no aconsegueixen resoldre un dilema del presoner que ells mateixos juguen contra els seus «jo» futurs, i atès que es maltracten a ells mateixos, i per la mateixa raó, maltractaran els seus conciutadans. L'home dolent representa aquí la clàssica figura del *free-rider*, del qui vol extreure benefici de l'esfera pública sense aportar-hi res (o aportant-hi el mínim), si no perjudicant-la. L'home bo, en canvi, seria un bon jugador que entén la necessitat de sacrificar les seves apetències immediates en pro del bé comú, entre d'altres coses perquè es tracta del seu propi bé a llarg termini, però també perquè té un compromís intrínsec, normatiu, amb la mateixa idea del bé comú. L'home bo, doncs, és virtuós i, en particular, és cívicament (públicament) virtuós. I només els homes virtuosos són capaços de conduir la ciutat pel camí de la felicitat comuna. Reformulat de nou en termes més actuals, això voldria dir que una comunitat política dirigida per individus mancats de compromís cívic estarà al seu torn mancada de béns públics, absorbida com estarà pels interessos privats dels seus membres. En canvi, aquella comunitat que estigui dirigida pels homes cívicament compromesos, virtuosos, serà una comunitat dotada portentosament de béns públics.

Tot això, però, només és així si s'accepta aquesta traducció, que Domènech considera «la més comuna», del passatge que hem vist més amunt. Domènech, però, exposa les seves raons per a desconfiar-ne:

4. La paraula que Aristòtil fa servir és *politeia*, que com explica ell mateix és la denominació comuna de tots els règims polítics. «República» no és sinó una traducció inexacta.

És un greu error, en aquest context i en molts altres, limitar-se a traduir *pháilos* per «dolent» o per «home dolent».

*Pháilos* té un interessant origen etimològic. Procedeix de l'arrel indogermànica \**phu-*, podrir-se, fer pudor. Aquesta arrel indogermànica [...], les llengües germàniques la conserven encara avui més o menys com el grec clàssic, connotant, a la vegada, podriment, misèria, pobresa i ganduleria. És a dir, un recull quasi complet de les qualificacions que espontàniament poden venir al cap de qualsevol senyoret melindrós a la vista d'un indigent o d'un obrer remís. [...]

Sí, a més, es recorda que, etimològicament, *eipieikés* (comunament traduït al pas citat per «home bo») significa «el situat per sobre del comú», estem aleshores en condicions de procedir a una interpretació més satisfactòria del text d'Aristòtil. I en aquesta interpretació no s'esvaeix, està clar, la imponent psicologia moral de la seva filosofia política, però aquesta psicologia s'acompanya amb —si no és que es funda en— una sociologia moral. (Domènech, 2004, p. 47)

Domènech descriu aquesta sociologia moral de la manera següent: 1) en una comunitat política hi ha rics i pobres; 2) els rics tendeixen a ser virtuoses i, pel mateix, són capaços de trencar la lògica del dilema del presoner; 3) els pobres en canvi tendeixen a ser viciosos i, per tant, incapaços de resoldre el seu dilema del presoner. Dit d'una altra manera: Aristòtil estableix dues escissions principals a la ciutat, una de caràcter psicologicomoral i una altra de caràcter socioeconòmic. La primera seria la divisió entre persones bones i dolentes. La segona, entre rics i pobres. I afirma, implícitament i explícita, que ambdues divisions tendeixen a coincidir, i tendeixen a ser els rics els homes bons i els pobres els dolents. Reformulat de nou en termes propis de la ciència social moderna, Aristòtil estaria aquí afirmant ni més ni menys que existeix una correlació positiva i significativa entre la virtut i la classe social a la qual pertany un individu.

A què atribueix Aristòtil aquesta relació entre la manca de propietat i la manca de virtut? Aristòtil comença afirmant que, per a deliberar correctament cal disposar de temps d'oci, temps d'oci del qual els pobres manquen per estar massa ocupats buscant-se la vida (*Política*, 1328b, citat a Domènech, 2004, p. 50). Ara bé, la qüestió és que en el cas concret de la democràcia atenenc, a partir d'Efialtes (segle v aC), aquest règim va trobar la manera de salvar el problema de l'oci dels pobres pel que fa a l'activitat política: aquells dels seus membres que participaven de l'administració de la ciutat rebien un salari públic, el *mishtón*. Sobre aquest aspecte, Aristòtil es mostra taxatiu: el *mishtón* possibilitava l'accés al poder per part dels pobres i, per tant, dels homes dolents.

Tanmateix, aquesta resulta una conclusió estranya. Se suposa que el problema de l'oci ha quedat resolt. Hi ha, sens dubte, un innegable rerefons de prejudici aristocràtic. Però a aquest prejudici acompanya també una sòlida raó emmarcada en la tradició republicana tal com l'he caracteritzada: la idea que qui no disposa d'una base material de subsistència, d'un àmbit d'existència material no interferible arbitràriament per ningú, manca de llibertat republicana, per més que pugui ser jurídicament lliure. Això faria que, malgrat el *mishtón*, els pobres continuessin estant incapacitats per al cultiu de la virtut necessària per a governar. Depenen dels rics d'una manera similar a com els esclaus depenen dels amos. En paraules d'Aristòtil, citat de nou per Domènech, els treballadors manuals «tenen una espècie d'esclavitud limitada». Això, per cert, serà una noció que de manera aproximada repetirà Ciceró quan parli d'una certa mena de contractes d'arrendament de força de treball propis de l'antiguitat romana.

El cas és que aquesta manca de llibertat, fruit de la dependència socioeconòmica, priva els pobres de la possibilitat de cultivar la virtut perquè, com hem vist quan parlàvem de l'antropologia aristotèlica, l'Estagirita considera que allò que fa possible l'exercici conscient de l'excel·lència és l'autonomia, la llibertat; i allò que fa possible la llibertat és la propietat. Per tant, en principi, la democràcia suposaria la incorporació al govern d'individus no lliures i, pel mateix, incapacitats per a la virtut cívica, per a mirar per l'interès general.

Però només en principi. Com diu Domènech: «[...] ja la democràcia moderada preeflàtica —Soló—, en procedir a una redistribució de la propietat de la terra, desfer els latifundis i derogar la llei que permetia l'esclavització per deutes, acabà amb la vella constitució (socioeconòmica) oli-



gàrquica, i amb ella, amb la situació d'extrema dependència particular —i per tant, de no-llibertat civil real— dels pobres lliures» (Domènech, 2004, p. 58).

Aquí, Aristòtil simplement deixa una llacuna explicativa que només queda omplerta pels prejudicis aristocràtics que sens dubte compartia. Simplement, considera que el poble baix no ha de governar. Però, malgrat tot, i amb el realisme que el caracteritza, sap que mantenir el poble completament apartat del poder és font de tota mena de conflictes. És per això que Aristòtil recomana la institució de la tercera forma de govern recta, la república, com a fórmula de govern capaç de garantir la producció dels béns públics necessaris per a la recerca de la felicitat comuna i, alhora, de perdurar en el temps sense conflictes greus que la desestabilitzin.

Característica d'aquesta república, que segons Aristòtil ha de reunir les característiques bones de l'oligarquia i la democràcia, és que en principi tots els ciutadans poden, formalment, accedir a les responsabilitats de govern i participar de la vida pública. Però, i aquí és on rau la diferència amb la democràcia, als pobres no se'ls paga cap salari públic per exercir l'activitat política, i en canvi als rics se'ls castiga amb una multa si no ho fan. Així, es fomenta necessàriament la participació dels rics (que disposen d'oci i llibertat per a fer-ho i, a més, voldran defugir la sanció) i s'allunya el fantasma de la participació dels pobres, massa ocupats buscant-se la vida. Però aquí Aristòtil, per descomptat, es preocupa poc, ja, del fet que governin els més virtuoses, sinó simplement que no governin els pobres. El simple conservadurisme aristocràtic és un tret tan present a l'obra de l'Estagirita com ho és el republicanisme.

## 2.2. CICERÓ

Ciceró fou un personatge biogràficament més interessant, sens dubte, que Aristòtil, ja que no només es va dedicar a teoritzar sobre la política sinó que hi intervingué, i a més en un període crucial de la història romana: el de les guerres civils. Innegables durant tota la seva vida van ser el seu patriotisme i la seva entrega a la causa republicana aristocràtica en uns temps en què la República ja es trobava en vies de desaparèixer i donar pas a l'Imperi. Fruit d'aquesta passió per la llibertat republicana és la seva obra política, tant la constituïda per les obres oratòries (de caràcter més propagandístic però no exemptes d'interessants reflexions) com la que conformen les seves obres més filosòfiques, com *De officiis*, *De legibus* o *De republica*. Obres on Ciceró, amb menys profunditat però amb igual rigor intel·lectual que Aristòtil, exposa la concepció del pensament social grecollatí sobre la llibertat i dibuixa el disseny institucional ideal, segons ell, per salvaguardar-la. No cal dir que, com veurem, en aquests temes el pensament de Ciceró presenta no poques similituds amb el de l'Estagirita.

### *La visió de l'ésser humà en Ciceró*

Ciceró, igual com Aristòtil, concep l'ésser humà com un producte de la natura i de la societat. Entén, de manera també igual a com ho feia Aristòtil, que allò característic de l'ésser humà, allò que el distingeix dels animals, és la seva racionalitat, és a dir, la capacitat per a construir judicis, i la seva sociabilitat, és a dir, la seva capacitat per a viure en comunitat en virtut d'un bé comú. Kantianament, Ciceró considera que l'ésser humà pot descobrir la llei justa recorrent a la Raó, ja que aquesta s'hi troba inscrita per disseny de la divinitat (*De legibus*, llibre II, IV, 8).

On també coincideix Ciceró amb Aristòtil és en la consideració que tots els éssers humans disposen, *a priori*, de la capacitat espiritual (psicològica, diríem avui) per a esdevenir virtuoses. La raó d'això és que, com dic, Ciceró considera la justícia i la recta moral com a emanacions mateixes de la divinitat, que han arribat a la raó humana mitjançant la natura. Per això, tot ésser humà està, *a priori*, dotat de la capacitat d'interrogar-se a si mateix sobre la justícia de les seves accions i de les de la resta de la gent. Però només *a priori*. Com en el cas d'Aristòtil, Ciceró considera que la mena de vida que porta un ésser humà és determinant a l'hora d'esbrinar quina mena de persona esdevindrà.

*La sociologia ciceroniana (1): l'origen de la societat i de la república. Les diferents formes de govern*

En Ciceró, com en Aristòtil, trobem no poques idees que miren d'explicar l'origen de l'ordre social. Per començar, com hem vist, Ciceró considera la pàtria com un ens normativament superior a l'individu. Això el porta a preguntar-se d'on va sortir, la pàtria. Per ell la base de tota organització social és el poble, entès com «una associació nombrosa d'individus, agrupats en virtut d'un dret per tots acceptat i d'una comunitat d'interessos» (*De republica*, llibre 2, xxv, 39). El poble, a partir d'un determinat grau d'organització, constitueix la ciutat, que Ciceró defineix com «l'establiment ordenat d'un poble amb l'objectiu de viure en societat, altrament, buscar el bé comú» (*De republica*, llibre 2, xxvi, 41). De nou, Ciceró coincideix amb Aristòtil: allò que és característic de la ciutat respecte d'altres agrupaments socials estables és que a la ciutat les persones no només s'ajunten per a viure sinó per a viure bé, tot buscant el bé comú. Amb la creació de la ciutat, al seu torn, el poble tindrà la necessitat d'establir la república, és a dir, «l'establiment ordenat d'un poble amb l'objectiu de viure en societat, altrament, buscar el bé comú» (*De republica*, llibre 2, xxvi, 41). Precisament, això és el que en origen significa república: *res pública*, és a dir, allò que és del poble.

Ciceró diferencia el concepte de república del de govern. Per ell, el govern és l'òrgan deliberatiu que regeix els destins de la república. Això el porta a les possibles formes que pot adoptar el govern. D'una manera també molt coincident amb Aristòtil, Ciceró divideix aquestes en tres formes «rectes» i tres «desviades», tot afegint-ne una més, que barrejaria les tres formes «rectes» i n'esdevindria, per tant, una més. Les tres formes rectes són la monarquia, l'aristocràcia i la democràcia, de nou determinades formalment pel nombre i empíricament per la classe que exerceix el control de la república (*De republica*, llibre 2, xxvi, 42). Com Aristòtil, Ciceró reconeixerà una gran inestabilitat a totes aquestes formes de govern, tot assegurant que tendeixen a derivar en formes corruptes que porten la dissort a la república.

D'escollir-ne alguna, Ciceró sembla simpatitzar amb la monarquia, si bé reconeix el risc de tirania inherent que governi una sola persona. Tot i considerar l'aristocràcia com un govern desitjable, ja que governen els millors, els més virtuoses, Ciceró observa també la tendència dels règims aristocràtics a corrompre's i esdevenir l'instrument d'interès d'una elit viciosa, així com la gran inestabilitat que s'instal·la a tota ciutat on el poble és completament apartat de la vida pública.

Malgrat tot, de manera significativa, Ciceró reservarà a la democràcia la qualitat de ser «la menys digna d'aprovació» de totes tres formes de govern. La raó és que Ciceró considera que, fins i tot en el cas que el govern sigui savi i prudent (cas altament improbable segons ell, com comprovarem aviat), «la mateixa igualtat és injusta, ja que no distingeix graus de dignitat». Recordem que, per Ciceró, si bé tots els humans naixien amb la capacitat d'esdevenir virtuoses, no tots es troben al llarg de la seva vida amb les circumstàncies que possibilitaven i afavorien aital desenvolupament de la virtut. Com veurem tot seguit, Ciceró traça una línia causal entre propietat, llibertat i virtut no menys inflexible que la que hem vist en Aristòtil, i arriba també a conclusions normatives similars.

*La sociologia ciceroniana (i 2): propietat, llibertat, virtut i règim mixt*

Per a fer-nos una idea de la concepció que Ciceró tenia de la situació d'aquells que manquen de propietat resulta útil deturar-nos en una interessant distinció pròpia del dret romà.<sup>5</sup> La distinció en qüestió és la que els romans traçaven entre dos contractes de treball diferent. Per una banda existia la *locatio conductio operis*, que era un contracte per obres mitjançant el qual un particular con-

5. Dec a Daniel Raventós haver-me posat al corrent d'aquesta distinció, que es troba també comentada, com ell mateix m'indica, al treball de Ste. Croix citat repetidament en aquest assaig.

tractava un altre perquè fes una obra especificada al contracte. Així, per exemple, una persona podia contractar un fuster per tal que realitzés per a ella una taula de fusta, tot especificant en el contracte que el que s'estava contractant era exactament la construcció d'una taula de fusta. Un cop feta i un cop realitzat el pagament, el contracte expirava. El que es comprava, doncs, no era la força de treball sinó el seu producte.

El segon tipus de contracte, la *locatio conductio operarum*, era un contracte pel qual un particular es comprometia a pagar un salari a un altre particular a canvi que aquest posés a disposició del primer la seva força de treball per a allò que el particular contractant volgués emprar-la. El contracte tenia una duració temporal determinada, exhaurida la qual el contracte expirava. Enlloc del contracte apareixia especificada quina feina s'encomanaria al contractat. La diferència amb el primer tipus de contracte és evident: mentre que la *locatio conductio operis* suposava per al contractat la retribució per l'execució d'una feina concreta i la cessió del producte de la mateixa, la *locatio conductio operarum* suposava simplement per al contractat el pagament per cedir de fet una part del seu temps de la manera que el contractant disposés. Si al primer contracte el que es paga és el fruit del treball, al segon contracte el que s'està comprant és la mateixa força de treball.

Doncs bé: Ciceró, igualment com els romans del seu temps, considerava que la *locatio conductio operarum* era indigna d'un home lliure. La raó d'això és que Ciceró, com Aristòtil, considerava que la independència socioeconòmica era una condició indispensable per a considerar-se a un mateix un home lliure, i el fet és que la *locatio conductio operarum*, en cedir una part del temps del contractat al disseny arbitrari d'un altre particular, situava el primer sota la dominació (ni que fos a temps parcial) del segon. Aquest podia decidir amb un ample marge d'arbitrarietat, en el temps especificat pel contracte i respectant certs límits, el que havia de fer un home amb el seu esforç i les seves capacitats. Ciceró arribava a considerar que cedir d'aquesta manera la pròpia força de treball a un tercer a canvi d'un salari equivalia a atorgar-li a aquest tercer «un títol d'esclavitud» sobre un mateix (*De officiis*, llibre I, cap. XLII, citat a Raventós, 2007, p. 70).

Ciceró, com Aristòtil, considerava, doncs, que la independència socioeconòmica, posada en dubte per la *locatio conductio operarum*, era sinònim de llibertat, i que perdre-la o mancar-ne suposava caure en una situació semblant a l'esclavitud, encara que sigui, per dir-ho així, a temps parcial. Això, juntament amb el propi biaix elitista natural en un home de la condició social i l'època de Ciceró, és el que explica les nombroses mostres de menyspreu que aquest dirigeix cap a la plebs.

Aquesta preocupació per la independència socioeconòmica i aquesta desconfiança en la capacitat de la plebs per a assolir-la es traduirà, en Ciceró, en una obsessió per la inviolabilitat de la propietat privada. En un to que de vegades s'allunya fins i tot de la tradició republicana, Ciceró demana que la república garanteixi que la propietat privada serà inviolable fins i tot per part de possibles utilitzacions en pro de la utilitat pública, que tanta importància té per a ell.

De manera coherent amb aquestes idees, Ciceró desconfià durant tota la seva carrera política de les proclames dels demòcrates, que advocaven per una redistribució més igualitària de la propietat de la terra. La seva desconfiança vers els demòcrates es traduí en una desconfiança general cap a la democràcia, cap a l'exercici del poder per part del poble, al qual ja hem vist que Ciceró considera el «menys digne d'aprovació» dels governs considerats per ell «rectes». Més encara: Ciceró considerarà que, de totes les desviacions possibles, la més terrible de totes és la que prové de la democràcia.

Malgrat tot, i també com Aristòtil, Ciceró sap que mantenir indefinidament allunyat del poder el poble baix (com suposaria la implantació d'un règim aristocràtic, on el poder recaigués únicament en els propietaris, els únics realment lliures en la visió ciceroniana de les coses) comporta l'agudització dels conflictes entre rics i pobres que pot conduir a la destrucció de la república. Per això, seguint també la idea general d'Aristòtil però desenvolupant-la de manera totalment diferent, Ciceró apostarà per l'establiment d'una república mixta, barreja de la monarquia, l'aristocràcia i la democràcia.

Aquest disseny, per Ciceró, té la propietat de disposar les coses de manera que la classe alta reté el poder i la direcció efectiva de la ciutat, mentre que al poble se li ofereix una via de participació

política que permet que les seves reivindicacions tinguin una via d'escapament legal i no degenerin sempre en revoltes i avalots. Aquí és on resulta més evident l'autèntic propòsit de l'obra político-social de Ciceró: oferir una justificació, basada en l'anàlisi de la societat, del disseny institucional de la República romana, que en època de Ciceró es trobava en crisi i era qüestionat per aquells qui trobaven que l'extensió de la República i la seva explosiva situació social requerien que l'Estat fos dirigit, com en els temps de la monarquia, per una sola persona. Davant d'això, Ciceró reivindicarà el que segons ell és l'únic règim capaç de salvaguardar allò que, al seu parer, ha de ser zelosament guardat si no es vol que la llibertat republicana desaparegui: la propietat privada.

### 3. Conclusions: el pensament social grecollatí com a font d'imaginació sociològica

En el seu llibre més conegut, Charles Wright Mills va descriure la imaginació sociològica com l'habilitat per a entendre les nostres societats, tant en el seu passat com en el seu present, de manera que puguem entendre igualment la nostra posició i experiències al si d'elles. Els grans autors de la tradició sociològica clàssica, com Marx o Weber, eren assenyalats per Mills com els exemples paradigmàtics d'intel·lectuals que empraven la imaginació sociològica per a explicar la societat del seu temps.

El que en aquest assaig he volgut mostrar és que bona part de les idees que aquests autors van enunciar i introduir dins el cànon sociològic modern no eren, de fet, de pura invenció seva. En tota mena de qüestions que van des de la teoria del valor econòmic fins a la lluita de classes, els autors grecolatins van anticipar no només bona part de les preguntes, sinó també de les respostes que els creadors de les modernes ciències socials van formular i per les quals van passar a la història d'aquestes disciplines. El que és estrany, doncs, és el bandejament quasi absolut d'aquests autors de la Grècia i la Roma antigues que pot observar-se dins els plans d'estudis de sociologia. Bandejament del qual, per cert, no foren objecte per part dels ja citats fundadors de les ciències socials, perfectament conscients de quines eren les seves mil·lenàries fonts d'inspiració intel·lectual, com mostra la cita que encapçala l'article.

Però l'estudi i la comprensió de l'obra d'autors com Ciceró i Aristòtil serveix per a molt més que per a conèixer els orígens remots de la nostra ciència. Serveix també, i molt, per a analitzar el món d'avui dia. Les reflexions que per exemple Aristòtil exposa a la *Política* sobre les lluites de classes, sobre l'impacte d'aquestes en la vida política o sobre la situació de dependència dels pobres, continuen tenint una notable vigència en el món actual, tan allunyat en tantíssimes coses del món que motivà les reflexions de l'Estagirita.

I és que quan els autors grecolatins ens parlen de l'esclavitud a temps parcial a què es veuen sotmesos els qui no tenen res, o de la conflictivitat social generada per aquesta situació, o de la font de llibertat que constitueix el gaudi d'una propietat suficient com per a sobreviure; quan ens parlen de tot això, dic, resulta difícil no pensar en la nostra societat globalitzada, arreu farcida de desigualtats. Desigualtats que, a més a més, són tot sovint justificades en nom d'una molt determinada concepció de la llibertat, ben allunyada de la que maneaven pensadors com els aquí analitzats. D'extrema importància és, doncs, que els futurs sociòlegs i sociòlogues que hauran d'entendre i explicar aquesta societat coneguin de primera mà el treball d'uns pensadors que, fa milers d'anys, van reflexionar amb una admirable fecunditat sobre els mateixos problemes que ells es trobaran sobre el terreny.

### Bibliografia

- ARENDE, Hannah (1998). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.  
ARISTÒTIL (2000). *Ètica a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.  
— (2005). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- BERTOMEU, María Julia (2005). «Republicanismo y propiedad». *El Viejo Topo*, núm. 205-206, p. 84-89. En línia a: *Rebellion.org* <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=15734>>. [Consultat: 20 d'agost 2007]
- BERTOMEU, María Julia; DOMÈNECH, Antoni (2005). «Algunas observaciones sobre método y substancia normativa en el debate republicano». A: BERTOMEU, María Julia; DOMÈNECH, Antoni; FRANCISCO, Andrés de [comp.]. *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- BERTOMEU, María Julia; DOMÈNECH, Antoni; FRANCISCO, Andrés de [comp.] (2005). *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- CAMINAL, Miquel [comp.] (1998). *Manual de ciència política*. Barcelona: Tecnos.
- CASASSAS, David (2005). «Sociologías de la elección y nociones de libertad: la renta básica como proyecto republicano para sociedades de mercado». València: VI Simposi de la Xarxa Renda Bàsica.
- CICERO, Marc Tuli (1989). *La república y las leyes*. Madrid: Akal.
- (2004). *Los oficios o los deberes*. Mèxic: Porrúa.
- DE STE. CROIX, G. E. M. (1981). *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica.
- DOMÈNECH, Antoni (1989). *De la ética a la política: De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica.
- (2004). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- HELD, David (1996). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (2005). «Diagnóstico sobre la situación de la exclusión social en España». A: *Plan Nacional de Acción para la Inclusión Social*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. En línia a: <http://antiguo.cermi.es/documentos/descargar/PNAINC/anexo1.pdf>. [Consultat: 28 d'agost 2007]
- MOSTERÍN, Jesús (2006). *Aristóteles*. Madrid: Alianza.
- PETTIT, Philip (1999). *Republicanismo: Una teoria sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- POCOCK, John (2002). *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos.
- RAVENTÓS, Daniel (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: El Viejo Topo.
- ROSENBERG, Arthur (2006). *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*. Barcelona: El Viejo Topo.
- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín (2006). *Significado e intención: De la historia de las ideas políticas a la historia de la filosofía*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.