

### ALGUNAS CUESTIONES GENERALES SOBRE LA DEMOCRACIA DIRECTA

Mg. Ariadne Cristina Suárez Hopkins\*

**ABSTRACT:**

*This paper describes three different types of political system representation based upon a general conception of Democracy developed through a few historical experiences that ground for giving birth to a distinctive political theory that joins freedom, Constitution, Commonwealth and Independence.*

**KEY WORDS:** *Democracy. Constitution. Greek community. Commonwealth. The feudal system. The American People*

Hoy en día la mayoría de los estados –al menos en las regiones occidentales del planeta-, son democracias. Ser demócrata es un adjetivo imprescindible para cualquier régimen político y, aquellos que no lo son, utilizan la estrategia lingüística de la adjetivación que pretende enmascarar el radicalismo antidemocrático mediante el empleo de calificativos como ocurre, por ejemplo, en la tan utilizada denominación de *República Popular de...*, y que precede siempre el nombre de la respectiva nación. Si verdaderamente somos demócratas y vivimos en un Estado democrático, la ideología de la adjetivación o reduccionismo lingüístico no puede, en modo alguno, servir de medio de exclusión o instrumento de persecución de aquellos que defienden tal visión de la sociedad en detrimento de quienes no comparten los mismos ideales o principios, o la misma ideología.

---

\* **Ariadne Cristina Suárez Hopkins** es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000) y Magister Scientiarum en Filosofía, egresada de la Universidad Simón Bolívar ((2006). Es Profesora de Filosofía de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (ITER). Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias, mención Ciencias Políticas en la Universidad Central de Venezuela. Algunos de sus trabajos relacionados con la Historia de la Filosofía y con la Filosofía Hermenéutica han sido publicados en Apuntes Filosóficos e ITER Humanitas. Su tesis de Maestría titulada La Hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica han sido publicada por esta misma revista. [hopkinsaria@gmail.com](mailto:hopkinsaria@gmail.com)

Las diferencias ideológicas y, en general, cualquier diferencia, deben ser respetadas y defendidas en democracia. Esto que acabamos de decir no hace más que subrayar que la característica distintiva de esta forma de gobierno es esencialmente dialógica, y no puede haber diálogo como tal si existe alguien que cree que tiene en sus manos la verdad absoluta.

En los actuales momentos la democracia sigue siendo considerada como el mejor y más acabado sistema de gobierno; no obstante, éste no fue siempre el caso. En efecto, desde la Antigüedad griega (con la excepción de Atenas en el siglo V A.C.), hasta bien entrado el siglo XX, la democracia fue considerada como una insuficiente forma de gobierno a tal punto que en los *Federalist Papers*, el régimen norteamericano –calificado hasta nuestros días como el paradigma de democracia plena–, está descrito en términos de una “república representativa” y, cuando los autores se refieren, en la misma obra, a la democracia como régimen político, no lo hacen sino para condenarla<sup>1</sup>. De hecho, no son los únicos que lo hacen; una gran mayoría entre los más destacados filósofos de todos los tiempos la han criticado con aspereza<sup>2</sup>. La pregunta resulta, por tanto, ineludible: ¿cuál es la razón de esta larga tradición crítica? De manera de dar una respuesta adecuada al tema, nos vamos a trasladar al momento histórico apropiado que dio origen a la teoría política que habría de dominar la mentalidad de Occidente hasta por lo menos el siglo XVI. Nos referimos, indudablemente, a Platón y a Aristóteles.

## 1. LA NOCIÓN DE DEMOCRACIA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

En los libros octavo y noveno de *La República*, Platón desarrolla su teoría de las formas de gobierno. Apartándonos deliberadamente de la concepción ideal y perfecta que el mismo autor terminará reconociendo como imposible e irreali-

1 Madison escribe al respecto: “...una democracia pura, por la que entiendo una sociedad integrada por un reducido número de ciudadanos, que se reúnen y administran personalmente el gobierno, no puede evitar los peligros del espíritu sectario.” Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, *El federalista*, trad. cast. de G. R. Velasco, FCE, México, D.F., 2006, p. 39.

2 A este respecto, Sartori escribe: “La experiencia de las democracias antiguas fue relativamente breve y tuvo un recorrido degenerativo [...]. Durante milenios el régimen político óptimo se denominó «república» (*res publica*, cosa de todos) y no democracia. Kant repite una opinión común cuando escribía, en 1795, que la democracia «es necesariamente un despotismo»; y los padres constituyentes de los estados unidos eran de la misma opinión.” Giovanni Sartori, *Elementos de Teoría Política*, trad. cast. de M.ª L. Morán, Alianza, Madrid, 2008 p. 29.

zable de llevar a efecto<sup>3</sup>, los gobiernos reales que describe y analiza el filósofo son cuatro<sup>4</sup>, a saber: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Dado que, para Platón, ninguno de estos regímenes es bueno debido a su falta de adecuación al modelo del Estado ideal, lo mismo sucede también con la democracia, definida aquí como una mala forma de gobierno superada sólo por la tiranía que es el peor régimen, juzgado, a su vez, como la posible e inevitable consecuencia del desorden democrático. Ahora bien, los criterios que el filósofo utiliza para separar las distintas formas de gobierno son dos: en primer lugar, el que se refiere al número de los gobernantes y, en segundo lugar, el que describe la psicología del hombre correspondiente a cada forma de gobierno<sup>5</sup>. Trataremos a continuación de la aplicación de los mencionados criterios al sistema democrático.

Una de las primeras cosas que señala Platón tiene que ver con la peculiar tipología que constituye la estructura de dicho Estado cuando ocurre el evento por el que los desposeídos alcanzan el poder y logran imponerse matando y desterrando a sus enemigos y, reglón seguido, decretan el sorteo como el medio oficial para la distribución de los cargos públicos<sup>6</sup>. Por razón de su mismo origen, el perfil psicológico del demócrata es el de aquél que ama la libertad por sobre todas las cosas. En el fondo este individuo desprecia cualquiera de las distinciones conven-

- 
- 3 "... hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra." Platón, *Diálogos, República*, Vols. IV, L. IX, 592 b, trad. cast. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1998.
- 4 En sentido riguroso, las formas de gobierno que de las que nos habla Platón son seis, a saber: monarquía, aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Pero, las dos primeras son reunidas en el concepto de la constitución ideal. He aquí las palabras de Platón: "Digo que el modo de gobierno que hemos descrito es uno, pero que podría llamarse con dos nombres. Así, si entre los gobernantes surge uno que se destaca de los demás, lo llamaremos 'monarquía', mientras que, en caso que sean varios, 'aristocracia'." Platón, *República*, IV, 445d.
- 5 Esto es lo que hace el autor en *República*. Sin embargo, en el *Político* se dice lo siguiente: "Creo que, si tomamos nota de los caracteres que se dan en ellas [las distintas formas de gobierno de la que estaba hablando] –sujeción forzada o aceptación voluntaria, pobreza o riqueza, legalidad o ausencia de leyes- y dividimos en dos a cada uno de los dos primeros regímenes, a la monarquía, en tanto da lugar a dos especies, podemos designarla con dos nombres: «tiranía» y «reinado»." Platón, *Diálogos, El Político*, Vols. V, 291e sigs., trad. cast. de M.<sup>a</sup> I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N.L. Cordero, Gredos, Madrid, 1998. Como podemos apreciar, aquí Platón no utiliza, como lo hace en *La República*, el criterio psicológico sino el consenso o la sujeción, la diferencia económica y el apego a ley con lo cual, como veremos, lo se aproxima muchísimo a Aristóteles.
- 6 "Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo." Platón, *República*, VIII, 557 a.

cionales y lo que pretende en realidad es llevar la vida a su antojo. Así, este tipo de régimen se presenta como un “manto multicolor con todas las flores bordadas”<sup>7</sup> cuya variedad cromática puede engañar a los más ingenuos que como “los niños y las mujeres que contemplan objetos policromos, muchos los juzgarían el más bello”<sup>8</sup>. No debemos equivocarnos, empero, con la descripción detallada del perfil del demócrata que lleva a cabo Platón; muy por el contrario, tras la aparente imagen del hombre que valora la libertad por encima de todo, subyace el astuto *deinós* que no busca otra cosa que su propia satisfacción a cuenta de pasar por alto y desentenderse de todo compromiso político y jurídico, si así lo desea. Su meta no está en hacer cumplir la ley, sino como el *rhêtor* del *Gorgias* hacerse con el poder sin límites que no respeta ni los pactos ni la naturaleza coercitiva de la ley<sup>9</sup>. Esa progresiva degeneración del ideal libertario es la principal causa de disolución de la democracia que se corrompe, trastocándose, como es de suponer, en tiranía precisamente porque el “deseo insaciable de la libertad”<sup>10</sup> monopoliza el alma de los ciudadanos quienes, embriagados<sup>11</sup> por el discurso de los malos políticos, terminan castigando a los gobernantes que no atienden a su insaciable deseo de libertad y “los acusa de criminales y oligárquicos”<sup>12</sup>.

Semejante afán acaba arrastrando a la ciudadanía hacia el irrespeto de aquellos que se someten a las leyes y, a la postre, propiciará que, en adelante, ya no sea posible distinguir entre quién gobierna y quién obedece<sup>13</sup>. Así las cosas, el anhelo de libertad se transforma en anarquía<sup>14</sup>, y tarde o temprano emergerá un tirano que acabará por eliminar toda expresión de libertad. Por consiguien-

7 *República*, VIII, 557c.

8 *Ibidem*.

9 “Así, pues: no tener obligación alguna de gobernar en este Estado, ni aun cuando seas capaz de hacerlo, ni de obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no la deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez, si se te ocurre, ¿no es éste un modo de pasar el tiempo divino y delicioso, aunque sea de momento?” *República*, VIII, 557e -558 a.

10 *República*, VIII, 562c.

11 *República*, VIII, 562d.

12 *Ibidem*.

13 “Y a los que son sumisos con los gobernantes los injuria, como a esclavos voluntarios y gente sin valor; a los gobernantes que son similares a los gobernados, y a los gobernados que son similares a gobernantes es a quienes se alaba y rinde honores en público y privado. ¿No es forzoso que en semejante Estado la libertad avance en todas direcciones?” *República*, VIII, 562d-e.

14 “Si esto es así, amigo mío, la anarquía se desliza incluso dentro de las casas particulares, y concluye introduciéndose hasta en los animales.” *República*, VIII, 562e.

te, la democracia, cuya policromía política desemboca en la más desordenada anarquía, constituye un régimen que Platón no recomienda, razón por la que lo coloca en el penúltimo lugar de las malas constituciones. Ahora bien, no hay que apresurarse en inferir de todo esto conclusiones equivocadas acerca del supuesto totalitarismo de Platón. No se trata en este caso de preguntarnos si acierta o no en relación con el tema de la libertad; aquello que aquí está en juego es su posición crítica acerca de la posibilidad de que semejante concepción pueda superponerse a la idea trascendente del Bien y la Justicia que sustenta toda su epistemología y pedagogía en relación con el filósofo-rey.

Si, a continuación de Platón pasamos a Aristóteles y a su clasificación de las constituciones -inspirada por entero en El *Político* de Platón-, nos encontramos con una descripción tan diáfana del tema que nos ocupa que casi raya en lo reductivo. Como es bien sabido, este autor elabora su tipología constitucional utilizando dos criterios fundamentalmente. El primero de ellos se ocupa de determinar el número de los gobernantes; el segundo, en cambio, tiene que ver con el del fin último que orienta sus actuaciones. Dicha fundamentación permite a Aristóteles proceder a realizar una nueva ordenación, con ayuda de la primera pauta señalada, y reconocer así tres formas de gobierno, a saber: la monarquía donde el que gobierna es uno solo; la aristocracia, que se ejercita cuando son unos cuantos quienes gobiernan y, finalmente, la república en donde todos gobiernan. Más adelante, y de acuerdo con el segundo criterio, el autor agrega sin más comentarios que estos tres regímenes políticos son buenos en tanto los gobernantes buscan el bien común y velan por él. No obstante, hay que tener presente que si no lo hacen —observa el Estagirita—, nos encontraremos en cambio tres formas malas de gobierno, como lo son la tiranía donde encontramos a uno solo que gobierna en vista de su propio interés; en segundo lugar, la oligarquía, en la que algunos gobiernan según sus intereses particulares y, por último, la democracia, en la cual muchos gobiernan en favor de distintos intereses propios. Así las cosas y continuando con la taxonomía establecida, nos enfrentamos, luego, con la emergencia de una tipología clásica de las formas de gobierno que las diferencia en dos grupos (bueno y malo, según si el gobernante ejerce o no el poder en función del bien público), de tres constituciones cada uno (según el criterio del número de los gobernantes)<sup>15</sup>. La clasificación aristotélica es muy clara y, desde el punto de vista conceptual, armoniosamente construida, cuestión que manifiesta la profunda ascendencia realista presente en el pensamiento del Estagirita. No hay que pasar por alto, empero, que cuando pasamos del plano abstracto al estudio de la

15 Aristóteles, *Política*, III. 7, 1279 a, trad. cast. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1994.

realidad, aquello que en teoría funciona sin problemas, en la práctica se convierte en un enjambre de dificultades.

Esto se hace evidente en el caso de la democracia. Veamos por qué. Comencemos diciendo que Aristóteles emplea dos términos diferentes para indicar dicho régimen<sup>16</sup>, que son los siguientes: πολιτεία y δημοκρατία. En la lengua griega, πολιτεία significa ‘constitución’ a secas, con lo cual el autor reconoce que se está empleando un término genérico para designar una realidad específica tratándose, pues, de la típica falacia de la *pars pro toto*. Por lo demás, uno se pregunta cómo puede Aristóteles llamar constitución sin más a un régimen que, aun perteneciendo a una de las tres formas no corrompidas de gobierno es, sin embargo, la peor de ellas. Más aún, y como si esto no fuese suficiente, en la *Ética a Nicómaco* (1160 a-b), se hace referencia al régimen en cuestión con el vocablo τιμοκρατία que, como sabemos, ya habría sido empleado por el propio Platón por lo que resulta complicado entender qué es lo que el Estagirita quiere denominar como democracia no corrupta, al menos desde un punto de vista etimológico.

Pero no es solamente complicado el asunto a nivel semántico; sucede lo mismo también a nivel conceptual. En efecto, Aristóteles define la πολιτεία nada más y nada menos que como “una mezcla de oligarquía y democracia”<sup>17</sup>, y señala que πολιτεία (la democracia no corrupta) es el régimen que tiende a la democracia (forma corrupta), mientras que la aristocracia degenera en la oligarquía<sup>18</sup>. Ahora bien, ¿cómo es posible que de la entremezcla de dos formas imperfectas (oligarquía y democracia) se produzca un régimen que lleva el nombre de ‘constitución’? Si los pocos que conforman una πολιτεία son los oligarcas, es decir, hombres que buscan el provecho propio y no el de la comunidad, y los muchos son los demócratas -tan desinteresados como aquéllos en el bien común-, ¿de qué manera su “aleación” crearía una democracia buena, esto es, una πολιτεία? El mismo Aristóteles asegura que la gran mayoría de las ciudades (obviamente, en el sentido de la πολις griega), señala de sí misma el hecho de ser estados regidos por la πολιτεία en cuanto que en ellos tanto los ricos como los pobres logran vivir en armonía<sup>19</sup>; pero la pregunta que nosotros nos hacemos es ésta: ¿cómo es que

16 ‘Régimen’ o constitución es definido por Aristóteles como la “organización de las magistraturas”. (*Política*, IV, 3, 1290 a).

17 Aristóteles, *Política*, IV, 8, 1293 b.

18 “Pero se suele llamar repúblicas [πολιτεία] a las formas que se inclinan hacia la democracia, y aristocracias a las que se inclinan más bien a la oligarquía.” Aristóteles, *Política*, IV, 8, 1293 b.

19 “En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república [πολιτεία]: la mezcla

lo logran? De acuerdo con el Filósofo, existen únicamente tres maneras procedimentales de alcanzar la síntesis de democracia y oligarquía, constitución que, a la postre, se reduce a “una combinación de las dos reglamentaciones”<sup>20</sup> y, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, se pueden complementar los procedimientos de distribución de los cargos públicos empleando la norma oligárquica gracias a la cual las magistraturas deben ser electivas con la norma democrática que prescribe que no sean dependientes de la renta de cada ciudadano<sup>21</sup>.

Si lo que hemos analizado hasta ahora es correcto, el Filósofo griego introduce dos elementos nuevos para determinar la naturaleza de la *πολιτεία*. El primero de ellos hace referencia al aspecto económico con ayuda de la distinción entre ricos y pobres. En segundo lugar, apela a una mezcla procedimental que, de alguna manera, logra sintetizar las normas jurídicas de carácter oligárquico y democrático por igual. Sin embargo, queda en pie una dificultad importante y es aquella que tiene que ver con la paradoja señalada acerca de la pervivencia de la naturaleza corrupta inherente tanto a la democracia como a la oligarquía, las cuales, aun cuando dejan de buscar el bien común para la comunidad pueden, a pesar de ello, convivir y alcanzar por sí mismas una forma estable de gobierno.

## II. LA DEMOCRACIA COMUNAL

En la Italia del siglo IX se fue produciendo un “experimento político” que guarda muchas semejanzas con la democracia directa de los griegos. Las características más relevantes de tal experiencia son la que vamos a estudiar enseguida. Nos referimos, en esta ocasión, a las comunas, esto es, a una forma de autogobierno que adoptaron las ciudades italianas y, en general, otras comunidades de la Europa medieval como las flamencas, francesas, españolas y alemanas con una organización política y social semejante. Si hacemos abstracción de las diferencias presentes entre todas ellas, digamos que lo que más distintivo y particular que sí compartieron consistió, fundamentalmente, en la autonomía jurídica respecto de la autoridad soberana. Dicha autonomía fue un proceso lento a partir del cual distintos grupos de ciudadanos conquistaron su independencia mediante pactos que aseguraron ciertas y determinadas libertades, lo mismo que algunas garantías políticas, económicas y sociales. De esta manera, mediante el incremento paulatino de las

---

alcanza solamente a ricos y a pobres.” *Política*, IV, 8, 1294 a 8.

20 Aristóteles, *Política*, IV, 8, 1294 b.

21 *Ibidem*.

inmidades concedidas a las *coniurationes*, es decir, a los distintos grupos, las comunidades como un todo fueron adquiriendo su independencia del poder real. En este contexto las funciones de las comunas fueron fundamentalmente tres: (a) Creación, desarrollo y consolidación de nuevas estructuras de poder de carácter urbano como el parlamento, *arengo* o *consilium civitatis*; (b) Reorganización del *comitatus*, esto es, del territorio correspondiente a la ciudad; (c) Conformación de un nuevo sistema de producción de tipo capitalista, novedoso y eficiente. A continuación vamos a esbozar una breve historia del desarrollo de las comunas enfocándonos en las ciudades italianas del Medioevo.

Luego del derrumbamiento del Imperio Romano y la crisis que le siguió y que tuvo como principal protagonista las invasiones bárbaras que azotaron sin cesar la civilización occidental desde el siglo V D.C. hasta la aparición del Imperio Carolingio, las pequeñas comunidades italianas sobrevivieron e incluso se puede decir que conservaron muchas de las tradiciones romanas que las hicieron surgir. Gracias a ello fue posible, a partir del siglo X, la aparición de la *comunitas civitatis*. Merece la pena destacar desde ya tres expresiones legítimas de señorío que, en aquellos tiempos, estaban claramente definidas en razón de las prerrogativas inherentes a cada una de ellas. El poder político feudal, que constituye la primera de estas autoridades, estaba administrado por el Conde y se circunscribía a los territorios rurales, es decir, fuera de las ciudades. En la ciudad, la figura del *vice comes*, el vizconde, representaba la autoridad encargada de ejercer el dominio feudal tanto administrativo como político. Una tercera jurisdicción, también presente en la ciudad, era aquella que precisamente hacía de contrapeso al poder tanto del conde como del vizconde: se trataba del obispo, quien nunca abandonó las ciudades y que, gracias a la potestad imperial, eventualmente alcanzaría una posición muy singular.

Esto que acabamos de decir encuentra su justificación histórica en el momento en que el emperador Otón I (936-973)<sup>22</sup>, decreta que el obispo tiene derecho a disfrutar del cargo de *conde* de la ciudad como representante del Emperador con lo cual el prelado obtendría por esta vía una posición política y social semejante a la del *conde-conde* feudal. Semejante reforma significó, sin lugar a dudas, un avance importante desde el punto de vista de la autonomía de la juris-

---

22 Walter Ullmann, *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, trad. cast. de R. Vi-laro Piñol. Ariel, Barcelona, 1983, p. 89 y sigs.

dicción de la ciudad respecto de la jerarquía que gobernaba el campo. Sin embargo, el decreto de Otón no fue el único hecho histórico que marcó el destino de las ciudades. En efecto, el 28 de mayo de 1037, en Milán, el Emperador Conrado II promulgó en su nueva constitución el *Edictum de beneficiis* concerniente al crucial<sup>23</sup> tema de la sucesión. Allí se encuentra el siguiente párrafo:

Precipimus et firmiter statuimus, ut nullus miles episcoporum, abbatum, abatisaarum, marchiomum vel comitum [...] suum beneficium perdat, nisi secundum constitutionem antecessorum nostrorum et iudicium parium suorum.”<sup>24</sup> [“Mandamos y firmemente establecemos que ningún miembro de los obispos, de los abades, de las abadesas, de los marqueses y de los condes pierda su herencia si no es según la constitución de nuestros antepasados y el juicio de sus pares.]

De esta manera, aplicando esta ley del *Edictum de beneficiis* al derecho de sucesión, las propiedades de los feudatarios, al morir el usufructuario, se transmitían a sus descendientes (o a los que lo remplazaban, en el caso de los cargos eclesiásticos). Dicho precepto tuvo como directa y obvia consecuencia la inevitable fragmentación de las propiedades de los feudatarios mayores, situación que obligó forzosamente a que los feudatarios menores buscaran entre ellos nuevas formas de asociación. El resultado necesario de semejante reforma fue la paulatina disgregación del sistema político feudal descendente y la progresiva creación de un sistema político ascendente en cuyo marco los feudatarios menores abandonaron el campo y se aliaron en las ciudades con la naciente burguesía.

Esta nueva forma de gobierno –nueva, al menos en el contexto medieval-, desplazó al vizconde (obispo) propiciando que la *communitas*, es decir, el conjunto de los gobernantes, se identificara con la *civitas* y así la comuna, esto es, la alianza de los feudatarios menores (*secundi milites*) y de la naciente burguesía conquistara el poder político de la ciudad. En este sentido, la *conjunctio*, la asociación como tal prosperó rápidamente, en parte, gracias al uso de la fuerza y a

23 Utilizo este adjetivo a la luz de estas palabras de Tocqueville: “Me sorprende que los publicistas antiguos y modernos no hayan atribuido a las leyes sobre las sucesiones una gran influencia en la marcha de los negocios humanos. Esas leyes pertenecen, es verdad, al orden civil; pero deberían estar colocadas a la cabeza de todas las instituciones políticas, porque influyen increíblemente sobre el estado social de los pueblos, cuyas leyes políticas no son más que su expresión.” Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*, trad. cast. de L. R. Cuéllar, FCE, México, D.F., 1984, p. 68. Énfasis añadido. Mayor énfasis sobre la importancia de las leyes de sucesión es imposible.

24 *MGH, Const.*, p.90, n. 46; Decreto de Conrado II, in *Liber feudorum*, V, 1. Citado por Walter Ullmann en *Principi di governo e politica nel medioevo*, trad. it. d E. Cotta Radicati, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1972, p. 211.

la espada de los primeros que defendieron la ciudad de los ataques externos de los viejos feudatarios desplazados y, en segundo lugar, al empuje económico de la burguesía que brindó los recursos crematísticos requeridos que corrió con los gastos de la guerra. Ahora bien, no viene al caso exponer las distintas etapas del desarrollo del experimento político y social que llevó la comuna a desarrollar un tipo de democracia directa que encontraría su expresión política en la *signoria* y el *principato*, ya que esto significaría ir más allá de los límites de este trabajo. Sin embargo, sí nos parece oportuno estudiar la elaboración teórica que ese experimento dio lugar en la propuesta jurídica de un personaje histórico de la talla de *Bartolo da Sassoferrato*.

De acuerdo con Walter Ullmann, Marsilio de Padua y Bartolo de Sassoferrato no podrían ser dos autores más disímiles. Refiriéndose en particular a este último, el investigador afirma lo siguiente:

es únicamente un jurista: nunca utiliza argumentos aristotélicos y, por lo menos en un parágrafo de su obra, muestra cierto desprecio hacia Aristóteles declarando que su lenguaje no gusta a los jurisconsultos. Nunca se ocupa de otra cosa que no sea el derecho -romano o canónico- por lo cual su terminología es exclusivamente jurídica así como su doctrina.<sup>25</sup>

En cambio, sobre Marsilio tiene una opinión muy particular. Dice así:

es un escritor ideológico y político: es Aristóteles [...] quien le brinda su base intelectual; en su obra las referencias al derecho romano son contadas y no cita ningún romanista; su terminología no es jurídica<sup>26</sup>.

Hay que subrayar, empero, que a pesar de las diferencias tan notables, las teorías de ambos autores llegan, por caminos distintos, a la misma conclusión. En efecto:

ambas insisten en el tema de la voluntad popular como fundamento de la validez del derecho; para ambas –escribe Ullmann– es la voluntad del pueblo que otorga el carácter vinculante y la validez de la norma. La única diferencia real entre los dos sistemas consiste en que mientras Marsilio considera el suyo en una escala universal; el sistema de Bartolo es aplicable a comunidades limitadas, a estados pequeños, en los que la «democracia» práctica le parece realizable.<sup>27</sup>

25 Ullmann, *Principi di politica e governo nel medioevo*, p. 381 y sigs.

26 Ullmann, *Principi di politica e governo nel medioevo*, p. 382.

27 *Ibidem*.

Dejemos de lado a Marsilio de Padua, cuyo teoría y el análisis que le corresponde trasciende los límites de este ensayo y centremos nuestra atención en Bartolo, sobre todo por el hecho recién referido por Ullmann sobre la afirmación de que *su sistema está estrechamente vinculado a las comunas*. Dicho así y si asumimos esta premisa, entonces preguntémonos cómo Bartolo fundamenta la validez y la legitimidad de la ley en la voluntad popular.

La teoría jurídica y política de Bartolo exhibe las siguientes características generales<sup>28</sup>: (a) fundamentación jurídica de la soberanía de las comunas italianas; (b) el método que orienta dicha fundamentación invierte la concepción tradicional al sostener que no son los hechos los que tienen que ajustarse al derecho, sino que es al revés, es el derecho el que tiene que ajustarse a los hechos<sup>29</sup>; (c) la obediencia a la *civitas* se considera según la norma del Derecho Romano, que establece la obediencia de los hijos respecto del padre. No obstante, la obediencia debida a la *civitas* es superior a la filial ya que el todo antecede a las partes; (d) la *iurisdictio*, es decir, la *potestas condere leges*, deriva del poder público de la *civitas* concebida como persona pública.

A partir de estas máximas iniciales, Bartolo elabora su propuesta teórica que podríamos subdividir en dos partes. En primer lugar, (a) los comentarios jurídicos dedicados a temas constitucionales (*Ad Digestum, Ad Codicem...*) y, (b) en segundo lugar, los tratados de naturaleza política (*De Guelphis et Gebellinis, De regimine civitatis, De Tyranno*). Si partimos de la teoría jurídica, nos vamos a encontrar con que Bartolo sostiene que la fuente de la soberanía del autogobierno comunal es el Derecho consuetudinario y desarrolla esta tesis vinculando este aspecto del Derecho con la *lex regia* y la noción de ciudadano<sup>30</sup>. El autor sabe muy bien que la *lex regia* es una ficción jurídica según la cual el poder jurídico y político del Emperador descansa sobre el consentimiento del pueblo de Roma, que es lo que le transfiere dicha autoridad (*translatio imperii*), el cual cristaliza posteriormente en las *leyes escritas*. Por otra parte, la ley consuetudinaria es el

28 Bernardo Bayona Aznar, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 374 y sigs.

29 A este respecto Bayona (recordando a Cecil Wolf, *Bartolus of Sassoferrato. His position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1913, p. 5), escribe: "Su primera contribución [se refiere a Bartolo], fue metodológica: abandonó la suposición de que, si la ley se muestra desacorde con los hechos, deben adaptarse éstos hasta que puedan ser interpretados por el texto legal, y la sustituyó por la premisa de que, cuando los hechos chocan con la ley, es ésta la que hay que adaptar a los hechos." Bayona, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, p. 375.

30 Ullmann, *Historia del pensamiento político en al Edad Media*, p. 204.

resultado de una práctica jurídica recurrente en la que se van creando *normas orales* que estructuran la vida diaria de los ciudadanos. En último lugar, el ciudadano, de acuerdo con el Derecho Romano, es el portador activo de derechos y deberes y, en el caso de las comunas, la fuente –y, esta vez, no como ficción jurídica–, es el mismo pueblo en tanto totalidad de los ciudadanos reunidos en asamblea. Pues bien, lo que hizo Bartolo fue interpretar jurídicamente la práctica comunal que transformaba en derecho la práctica de los ciudadanos (Derecho consuetudinario), elevándola al rango de la *lex regia*, es decir, convirtiéndola en norma escrita. Escuchemos lo que nos tiene que decir Ullmann:

Bartolus argumentaba que, si el pueblo podía crear la ley consuetudinaria –de lo cual nadie había dudado jamás–, no había razón para privarlo del derecho a crear también leyes estatutarias, es decir, escritas y proclamadas. El elemento que daba carácter legal a las meras prácticas y usos era el consentimiento del pueblo, consentimiento tácito que originaba la ley consuetudinaria. Sin embargo, argumentaba Bartolus, lo mismo que el pueblo hacía con su consentimiento tácito, podía hacerlo con un consentimiento explícito, es decir, creando estatutos, ley escrita.<sup>31</sup>

La tesis de Bartolo es realmente muy simple y, a la vez, decisiva para la comuna: dado que la ley consuetudinaria explícitamente convenida por el pueblo, y la *lex regia*, tácitamente convenida también por el pueblo tenían el mismo origen –el pueblo mismo–, no habría razón alguna, luego, para negar que el Derecho consuetudinario se convirtiera en ley escrita. La única diferencia consistía en que el consentimiento del pueblo –en el caso de la *lex regia*–, es tácito, mientras que en el caso de la ley consuetudinaria es explícito lo cual convierte a ésta última, de alguna manera, en superior a la primera. Por consiguiente, la soberanía de la comuna reside en el pueblo reunido en asamblea y así se constituye aquello que Bartolo denomina *regimen ad populum*. Desde el punto de vista procedimental y para facilitar las labores de gobierno, el pueblo reunido en asamblea (democracia directa) podía nombrar un Consejo que representaba a todos los gobernados o, en el lenguaje de Bartolo, “*concilium representat mentem populi*”. No obstante, la *auctoritas* seguía descansando en el pueblo. Cuando finalmente Bartolo –en el *De regimine civitatis*–, se pronuncia acerca del problema clásico de la mejor forma de gobierno, concluye sin más que el *regimen ad populum* representa un “gobierno más divino que humano”<sup>32</sup>. Ahora bien, lo anterior no implica que el autogobierno comunal (lo mismo aplica también al caso de la democracia griega),

31 Ullmann, *Historia del pensamiento político en al Edad Media*, p. 205.

32 Bartolo di Sassoferrato, *De guelphis et Gebellinis, De regimine civitatis; De Tyranno*, en D. Quagliioni, *Politica e diritto nel trecento italiano*, Pensiero Politico, Firenze, 1983, p. 163.

no deje de ser numéricamente restringido. El comentario de Bayona disipa cualquier duda en relación con esto:

Pero, cuando afirma [se refiere a Bartolo] que «la jurisdicción pertenece al pueblo» o *multitudo*, excluye de él no sólo a la gente más baja, sino también a los ricos, porque «observamos a menudo que son tan poderosos que oprimen a los demás».<sup>33</sup>

Como podemos apreciar, la democracia directa, aun la comunal, tiene sus límites ya que el pueblo convocado en asamblea no puede desempeñar dicha función de una manera constante. Sin embargo, lo que sí es importante destacar es que en la comuna medieval el tema de la soberanía del pueblo y, por ende, de la concepción ascendente del poder ha alcanzado un elevado grado de madurez y las consideraciones de Bartolo a este respecto así lo demuestran.

### III. LA DEMOCRACIA DE LAS COMUNAS NORTEAMERICANAS

El tercer ejemplo histórico que expondremos aquí de la práctica de una democracia directa es el de las colonias norteamericanas así como lo expone Alexis de Tocqueville en su obra maestra *La Democracia en América*. Antes de dar inicio al estudio del tema en cuestión, es preciso mencionar algunos detalles de gran importancia para comprender el trabajo de este gran intérprete de la teoría política francesa. Alexis de Tocqueville, hijo de una nieta del Marqués de Malesherbes, nació el 29 de julio de 1805. Graduado en la Facultad de Derecho de la Universidad de París en 1826, y gracias a las influencias paternas, ocupó el cargo de magistrado de los Borbones. Sin embargo, debido a sus posiciones políticas, consideró oportuno abandonar la capital de Francia para viajar, con su gran amigo Gustave de Beaumont a Norteamérica, a donde llegaron el 11 de mayo de 1831, y donde permanecerían durante los siguientes nueve meses. Tocqueville fue un agudo analista de las prácticas políticas norteamericanas y, sin los prejuicios teóricos y las trabas metodológicas de sus contemporáneos alcanzó dilucidar, gracias a ese extraordinario poder de observación suyo muy aristotélico por lo demás, dos perspectivas excepcionales para la época acerca de lo que ocurriría con la naciente nación americana. Escuchemos sus propias palabras:

Cada día los habitantes de los Estados Unidos se introducen poco a poco en Texas, adquieren tierras y, en tanto que se someten a las leyes del país, fundan en

33 Bayona, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, p. 379.

él el imperio de su lengua y de sus costumbres. La provincia de Texas está todavía bajo la dominación de México; pero bien pronto no se encontrarán en ella, por decirlo así, más mexicanos. Semejante cosa sucede en todos los puntos donde los angloamericanos entran en contacto con las poblaciones de otro origen.<sup>34</sup>

Si primeramente tenemos en cuenta que en 1835 se publicó la primera edición de *La Democracia en América*, e inmediatamente después ocurre el alzamiento de los inmigrantes norteamericanos residentes en Texas cuya fecha es 1836 y, posteriormente, en el año 1845 los Estados Unidos incorporarían toda el área del nuevo Estado de Texas a su territorio, no podemos menos que concluir que las consideraciones de Tocqueville que acabamos de citar comprueban con creces lo que este profundo observador político advirtió con tanto acierto. Permítasenos a continuación hacer referencia a la siguiente reflexión. Dice así:

Hay actualmente sobre la Tierra dos grandes pueblos que, partiendo de puntos diferentes, parecen adelantarse hacia la misma meta: son los rusos y los angloamericanos. Los dos crecieron en la oscuridad y, en tanto que las miradas de los hombres estaban ocupadas en otra parte, ellos se colocaron en el primer rango de las naciones y el mundo conoció casi al mismo tiempo su nacimiento y su grandeza. Todos los demás pueblos parecen haber alcanzado poco más o menos los límites trazados por la naturaleza, y no tener sino que conservarlos; pero ellos están en crecimiento; todos los demás están detenidos o no adelantan sino con mil esfuerzos; sólo ellos marchan con paso fácil y rápido en una carrera cuyo límite no puede todavía alcanzar la mirada. El norteamericano lucha contra los obstáculos que le ponen la naturaleza; el ruso está en pugna con los hombres. El uno combate el desierto y la barbarie; el otro la civilización revestida de todas sus armas: así las conquistas del norteamericano se hacen con la reja del labrador y las del ruso con la espada del soldado. Para alcanzar su objeto, el primero descansa en el interés personal, y deja obrar sin dirigir las la fuerza y la razón de los individuos. El segundo concentra en cierto modo en un hombre todo el poder de la sociedad. El uno tiene por principal medio de acción la libertad; el otro, la servidumbre. Su punto de vista es diferente, sus caminos diversos; sin embargo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la Providencia a sostener un día en su manos los destinos de la mitad del mundo.<sup>35</sup>

Demás está decir que sobran los comentarios; no obstante, estas asombrosas palabras con las que finaliza el primer volumen de *La Democracia en América* nos recuerdan nuevamente que no debemos perder de vista los análisis de su autor, por lo que la investigación referida al gobierno comunal del Estado

34 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 380.

35 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 382-383.

de Nueva Inglaterra y que se lleva a cabo en la segunda parte de la obra, merece que nos detengamos en las observaciones que Tocqueville desarrolla con esmero.

Una de las primeras cosas que hay que decir es este pensador quedó profundamente impresionado por el marcado individualismo de los norteamericanos. A este respecto, llama la atención cuando dice lo siguiente:

El habitante de los Estados Unidos aprende desde su nacimiento que hay que apoyarse sobre sí mismo para luchar contra los males y las molestias de la vida; no arroja sobre la autoridad social sino una mirada desconfiada e inquieta, y no hace un llamamiento a su poder más que cuando no puede evitarlo. Esto comienza a sentirse desde la escuela, donde los niños se someten, hasta en sus juegos, a reglas que han establecidos y castiga entre sí los delitos por ellos mismos definidos.<sup>36</sup>

Sin embargo, semejante individualismo no debe ser entendido como una tendencia ajena u opuesta al asociacionismo. Muy por el contrario:

Los norteamericanos de todas las edades, de todas condiciones y del más variado ingenio, se unen constantemente y no sólo tiene asociaciones comerciales e industriales en que todos toman parte, sino otra mil diferentes: religiosas, morales, graves, fútiles, muy generales y muy particulares. Los norteamericanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, establecer albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a los antípodas y también crean hospitales, prisiones y escuelas. [...] Siempre que a la cabeza de una nueva empresa se vea, por ejemplo, en Francia al gobierno y en Inglaterra a un gran señor, en los Estados Unidos se verá, indudablemente, una asociación.<sup>37</sup>

Como podemos apreciar, este individualismo claro y liberal se apoya, en efecto, en un vigoroso asociacionismo sin que ello implique contradicción alguna. Aquello de lo que los norteamericanos desconfían no es del vecino sino del Estado, y precisamente por eso prefieren organizarse en una infinidad de asociaciones que garanticen la autonomía de los subsistemas frente al poder avasallante del Estado. Para comprender esta idea en todo su alcance, escuchemos una vez más a Tocqueville:

En las sociedades aristocráticas, los hombres no necesitan unirse para obrar, porque se conservan fuertemente unidos. Cada ciudadano rico y poderoso forma allí como la cabeza de una asociación permanente y forzada, que se compone de los que dependen de él y hace concurrir a la ejecución de sus designios. En los

---

36 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 206.

37 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 473.

pueblos democráticos, por el contrario, todos los ciudadanos son independientes y débiles; nada, casi, son por sí mismos, y ninguno de ellos puede obligar a sus semejantes a prestarle ayuda, de modo que caerían todos en la impotencia si no aprendieran a ayudarse libremente.<sup>38</sup>

Este párrafo es muy importante porque muestra a las claras que en las comunidades democráticas, el individuo, aun considerándose un elemento constitutivo primordial del tejido social, carecería de toda protección contra el poder del Estado si no fuese capaz de asociarse libremente con otros individuos. Aquellas sociedades en donde, por el contrario, predomina un grupo de hombres poderosos —en una monarquía, por ejemplo—, el individuo encuentra en las aristocracias organizaciones ya estructuradas a las cuales puede incorporarse para defenderse de los posibles atropellos del Estado. La diferencia fundamental que guardan entre sí estas dos formas de gobierno radica en lo siguiente: en el caso de las asociaciones democráticas, éstas son libremente constituidas por los ciudadanos de acuerdo a sus exigencias y no son mediadas por poderes externos, ya estructurados que limitan y minimizan el arbitrio del individuo. Por consiguiente, la democracia norteamericana, tal como la interpretó Tocqueville, tiene dos fuentes igualmente esenciales: por un lado, la libertad del individuo y, por el otro, el asociacionismo extendido. En consecuencia, la primera concreción histórica y política de dicho asociacionismo ha sido precisamente la comuna.

El interés de Tocqueville por la comuna es metodológicamente analítico. Él mismo señala que el Estado Federal norteamericano es un producto tardío de la sociedad<sup>39</sup> que llega cuando los individuos se han asociados en las comunas. Éstas últimas dan paso a los condados y de los condados surgen los *Estados* que son los que finalmente darán lugar al *Estado Federal*, es decir, a los *Estados Unidos de Norteamérica*. De allí que, al estudiar analíticamente el *Estado Federal* norteamericano, habrá que comenzar necesariamente por la comuna.

38 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 474.

39 “Examinar la Unión antes que estudiar el Estado [Tocqueville se refiere, obviamente, a los Estados que conforman el estado federal], es internarse en un camino erizado de obstáculos. La forma del gobierno federal en los Estados Unidos apareció en último lugar. [...] Los grandes principios políticos que rigen hoy día la sociedad norteamericana nacieron y se desarrollan en el *Estado* [el que junto a los otros Estados conforma la Federación]; no es posible dudarlo. [...] Los Estados que forman en nuestros días la Unión norteamericana, presentan todos, en cuanto al aspecto exterior de las instituciones, el mismo espectáculo. [...] Primero se encuentra la *comuna*, después el *condado* y por último, el *Estado*.” Tocqueville, *La democracia en América*, p. 77.

De acuerdo con Tocqueville, la comuna es el primer tipo de asociación que forman los hombres de manera natural<sup>40</sup> o, si se prefiere, espontánea. En este sentido,

*La sociedad comunal existe en todos los pueblos, cualesquiera que sean sus usos y sus leyes; el hombre es quien forma los reinos y crea las repúblicas; la comuna parece salir directamente de las manos de Dios.*<sup>41</sup>

No obstante, y a pesar de considerarse como una asociación de carácter espontáneo, la comuna como tal resulta sumamente frágil ya que su libertad puede ser fácilmente pisoteada, razón por la cual,

*Entregadas a sí mismas, las instituciones comunales no podrían casi luchar contra un gobierno emprendedor y fuerte; para defenderse con éxito, es preciso que hayan adquirido todo su desarrollo y que se hallen envueltas en las ideas y en las costumbres nacionales. Así, en tanto que la libertad comunal no ha cristalizado en las costumbres, es fácil destruirla, y no puede entrar en las costumbres sino después de haber subsistido por largo tiempo en las leyes.*<sup>42</sup>

Como podemos apreciar, la aguda mirada de Tocqueville descubre dos aspectos esenciales de la comuna, esto es, del gobierno democrático directo que se complementan entre sí y son, por tanto, primordiales. Veamos de qué se trata. Primero que nada, la comuna es un sistema espontáneo –*natural*, como dice Tocqueville–, de organización de una comunidad restringida y, precisamente por ello, en sus primeros comienzos resulta muy frágil frente al poder de un Estado fuertemente centralizado. Para que la comuna adquiera la fortaleza que le es propia, es imperativo que sus costumbres se conviertan en leyes lo suficientemente arraigadas por la tradición de manera tal que sean capaces de resistir la ingente prueba del devenir histórico y temporal. En ausencia de semejante proceso lento y fatigoso, la comuna constituye, por el contrario, un blanco fácilmente vulnerable por el Estado y, sobre todo, por un Estado autoritario el cual, habiendo eliminado los poderes intermedios, utilizará la debilidad de la organización comunal para así lograr sus fines de control total sobre la sociedad.

40 “La comuna es la única asociación que se encuentra de tal modo en la naturaleza, que por doquiera que hay hombres reunidos, se forma por sí misma una comuna.” Tocqueville, *La democracia en América*, p. 77-78.

41 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 78. Las cursivas han sido añadidas.

42 *Ibidem*. Énfasis añadido.

La segunda característica de la comuna que resalta Tocqueville concierne a sus dimensiones. El autor subraya que la comuna de Nueva Inglaterra, por ejemplo,

Se compone en general de dos a tres mil habitantes; no es, pues, bastante extensa para que todos sus habitantes no tengan poco más o menos los mismos intereses, y, por otra parte, está lo suficientemente poblada para que se esté seguro de encontrar en su seno los elementos de una buena administración.<sup>43</sup>

En este sentido y para que prospere la organización comunal, sus dimensiones son determinantes y dependen del necesario equilibrio que tiene que existir entre la comunidad de intereses y la necesidad de constituir un gobierno. Para decirlo con otras palabras, entre los miembros de la comuna debe haber una cierta unidad de los fines y, a la vez, la exigencia de encontrar los medios adecuados –la organización administrativa y de gobierno–, para lograrlo. Ahora bien, en la organización comunal

como en cualquier otra parte, el pueblo es la fuente de los poderes sociales, pero en ninguna ejerce su poder con más intensidad. [...] *en la comuna, donde la acción legislativa y gubernamental está más cerca de los gobernados, la ley de representación no es admitida. No hay consejo municipal; el cuerpo electoral, después de haber nombrado a sus magistrados, los dirige por sí mismo en todo aquello que no es la ejecución pura y simple de las leyes del Estado.*<sup>44</sup>

La fuente del poder popular –la soberanía popular–, es tomada muy en serio en la comuna cuyo ejercicio democrático no podría ser más directo dado que el mecanismo de la representación política no tiene aquí ningún sentido. Podemos, por tanto, sostener que la comuna norteamericana, así como la interpreta Tocqueville, vuelve de manera natural a la organización política propia de la democracia griega. Esto que acabamos de decir plantea una cuestión interesante, y es la siguiente: sabemos que la democracia griega no fue una organización política natural sino resultado de un proceso histórico, mientras que la comuna norteamericana, según Tocqueville, sí lo es. Pues bien, ¿es posible conciliar estos dos aspectos de la democracia directa?

Digamos para comenzar que a partir del siglo VIII A. C., es bien sabido que en las ciudades griegas los reyes habían sido suplantado por la aristocracia, y que durante todo el siglo VII A.C., debido a la expansión económica producida

---

43 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 79.

44 *Ibidem*.

por el fenómeno de las colonias, los nuevos ricos empezaron a oponerse a la clase que, para ese entonces, ostentaba el poder político. Curiosamente, el régimen político que intentó devolver la paz y la tranquilidad a los nuevos territorios fue la tiranía. Tanto es así, que casi todas las ciudades griegas de los siglos posteriores estaban gobernadas por un tirano. Solamente después y con ayuda de la reforma llevada a cabo por Clístenes en 508 A.C., paulatinamente se impondría la democracia en las ciudades-estado griegas, empezando por Atenas. En consecuencia, desde el punto de vista histórico las formas de gobierno de los albores de la civilización europea fueron una sucesión continua que se inició con la monarquía, siguió luego la aristocracia, la oligarquía, después la tiranía y, finalmente, la democracia. Esto significa que la democracia directa como, por ejemplo, la de Atenas, parecería no ser una estructura política de gobierno tan natural que digamos como asegura Tocqueville. Sin embargo, no hay que olvidar que Tocqueville vivió en una sociedad moderna, es decir, en la Europa que había conocido el florecimiento de las ciudades durante la Baja Edad Media y el Renacimiento y, desde esta perspectiva, resulta comprensible que el politólogo francés considere como “natural” la democracia directa practicada en las comunas. No obstante, esa naturalidad es, en realidad, el resultado de un lento proceso histórico.

Todo lo anterior no hace más que subrayar la innumerable serie de observaciones que podríamos inferir en relación con la democracia directa y, a manera de conclusión, con relación a nuestro ensayo. Sin embargo, el desarrollo de tales reflexiones nos alejaría demasiado del límite requerido para este trabajo así que nos atendremos fundamentalmente a dos consideraciones que nos parecen interesantes. En primer lugar, no existe democracia directa sin que la representación política no sea eliminada o, por lo menos, drásticamente reducida. Los acontecimientos históricos que acabamos de mencionar así nos lo demuestran. En segundo lugar, semejante constatación de una experiencia histórica y política resulta posible gracias a una cláusula especial de naturaleza geográfica que prescribe la reducción del espacio y el número de habitantes como condición de posibilidad de creación y supervivencia de la comuna, lo mismo para la *polis* que para la comuna norteamericana. Lo que sigue a continuación puede ser más difícil de justificar. En nuestra opinión, semejante sistema de gobierno no es aplicable a un Estado moderno, no solamente por sus dimensiones, sino por la creciente complejidad de problemas que tienen que enfrentar las sociedades contemporáneas. Por consiguiente, la representación es una realidad política necesaria y soñar con una democracia directa es eso solamente, un sueño.

# Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida – Estudios a distancia



## INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

### 1. JUSTIFICACIÓN

*La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).*

### 2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesia locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

### 3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

### 4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

### 5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

### 6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

### 7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas. Correo electrónico: [cediter@ucab.edu.ve](mailto:cediter@ucab.edu.ve).