



**UNIVERSIDAD ESTATAL PENÍNSULA
DE SANTA ELENA
FACULTAD DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
INSTITUTO DE POSTGRADO**

TÍTULO DEL TRABAJO DE TITULACIÓN

**ANÁLISIS HISTÓRICO-CONCEPTUAL DEL ESTADO Y
SU RELACIÓN CON LA SOCIEDAD CIVIL**

AUTOR

Lcdo. Rivera Rivera Diego Rubén

TRABAJO DE TITULACIÓN

Previo a la obtención del grado académico en
MAGÍSTER EN ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

TUTOR

PhD. Poveda Guevara Antonio

SANTA ELENA – ECUADOR

2025



**UNIVERSIDAD ESTATAL PENÍNSULA
DE SANTA ELENA
FACULTAD DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
INSTITUTO DE POSTGRADO**

TRIBUNAL DE SUSTENTACIÓN

**Mgtr. María Daniela García García
COORDINADORA DEL PROGRAMA**

**PhD. Antonio Poveda Guevara
TUTOR**

**PhD. Carlos Manosalvas Vaca
DOCENTE ESPECIALISTA**

**PhD. Danilo Altamirano Analuisa
DOCENTE ESPECIALISTA**

**Ab. María Rivera González, Mgtr.
SECRETARIA GENERAL
UPSE**



UNIVERSIDAD PENÍNSULA DE SANTA ELENA
FACULTAD DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
INSTITUTO DE POSGRADO
APROBACIÓN DEL TUTOR

En mi calidad de tutor del trabajo de investigación: **ANÁLISIS HISTÓRICO-CONCEPTUAL DEL ESTADO Y SU RELACIÓN CON LA SOCIEDAD CIVIL**, bajo la modalidad de titulación; informe de investigación, elaborado por el maestrante: Lcdo. **DIEGO RUBÉN RIVERA RIVERA**, de la **MAESTRÍA EN ADMINISTRACIÓN PÚBLICA** de la **UNIVERSIDAD ESTATAL PENÍNSULA DE SANTA ELENA**, previo a la obtención del Título de Magíster en, **ADMINISTRACIÓN PÚBLICA, SÉPTIMA COHORTE**, me permito declarar que luego de haber orientado y dirigido científica y técnicamente su desarrollo y estructura final del trabajo, cumple y se ajusta a los estándares académicos y científicos, razón por la cual lo apruebo en todas sus partes.

PhD. Antonio Poveda Guevara
TUTOR



**UNIVERSIDAD PENÍNSULA DE SANTA ELENA
FACULTAD DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
INSTITUTO DE POSGRADO**

DECLARACIÓN DE RESPONSABILIDAD

Lcdo. Diego Rubén Rivera Rivera

DECLARO QUE:

El trabajo de Titulación, "**ANÁLISIS HISTÓRICO- CONCEPTUAL DEL ESTADO Y SU RELACIÓN CON LA SOCIEDAD CIVIL**", previo a la obtención del título en **Magíster en Administración Pública**, ha sido desarrollado respetando derechos intelectuales de terceros conforme las citas que constan en el documento, cuyas fuentes se incorporan en las referencias o bibliografías. Consecuentemente este trabajo es de mi total autoría.

En virtud de esta declaración, me responsabilizo del contenido, veracidad y alcance del Trabajo de Titulación referido.

Santa Elena, a los 30 días del mes de mayo del año 2025

EL AUTOR

Lcdo. Diego Rubén Rivera Rivera



UNIVERSIDAD PENÍNSULA DE SANTA ELENA
FACULTAD DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
INSTITUTO DE POSGRADO
CERTIFICADO ANTIPLAGIO

En mi calidad de tutor del trabajo de investigación “ANÁLISIS HISTÓRICO-CONCEPTUAL DEL ESTADO Y SU RELACIÓN CON LA SOCIEDAD CIVIL”, bajo la modalidad de titulación **INFORME DE INVESTIGACIÓN**, elaborado por el maestrando; Lcdo. **DIEGO RUBÉN RIVERA RIVERA**, de la **MAESTRÍA EN ADMINISTRACIÓN PÚBLICA, SÉPTIMA COHORTE**, de **LA UNIVERSIDAD ESTATAL PENÍNSULA DE SANTA ELENA**, me permito declarar que una vez analizado el informe de investigación, en el sistema antiplagio COMPILATIO, luego de haber cumplido los requerimientos exigidos de valoración, el presente trabajo de investigación se encuentra con 3% de la valoración permitida, por consiguiente, se procede a emitir el informe.

CERTIFICADO DE ANÁLISIS		
2. Tesis FINAL 03 03 202511		
3% textos sospechosos	3x Citas 2x Bases de datos 2x Textos potencialmente generados por IA (Copyscape)	
Nombre del documento: 2. Tesis FINAL 03 03 202511.docx ID del documento: 582a1227411e468a2032-62274c0376a6c8b04 Tamaño del documento original: 38697KB	Deposición: ADMINISTRACIÓN PÚBLICA Fecha de depósito: 07/03/25 Tipo de carga: Subida Fecha de fin de análisis: 04/03/25	Número de palabras: 47749 Número de caracteres: 251459

PhD. Antonio Poveda Guevara
TUTOR



**UNIVERSIDAD PENÍNSULA DE SANTA ELENA
FACULTAD DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
INSTITUTO DE POSGRADO**

AUTORIZACIÓN

Lcdo. Diego Rubén Rivera Rivera

DERECHOS DE AUTOR:

Autorizo a la Universidad Estatal Península de Santa Elena, para que haga de este trabajo de titulación o parte de él, un documento disponible para su lectura consulta y procesos de investigación, según las normas de la Institución.

Cedo los derechos en línea patrimoniales de “**ANÁLISIS HISTÓRICO-CONCEPTUAL DEL ESTADO Y SU RELACIÓN CON LA SOCIEDAD CIVIL**”, con fines de difusión pública, además apruebo la reproducción de este informe de investigación dentro de las regulaciones de la Universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica y se realice respetando mis derechos de autoría.

Santa Elena, a los 30 días del mes de mayo del año 2025

EL AUTOR

Lcdo. Diego Rubén Rivera Rivera

Señor, empezad vuestras funciones: yo he terminado las mías.

Simón Bolívar, febrero, 15 de 1819

ÍNDICE

TRIBUNAL DE SUSTENTACIÓN.....	II
APROBACIÓN DEL TUTOR.....	III
DECLARACIÓN DE RESPONSABILIDAD.....	IV
CERTIFICADO ANTIPLAGIO.....	V
TUTOR.....	V
AUTORIZACIÓN.....	VI
DERECHOS DE AUTOR:	VI
SUMMARY.....	IX
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1.....	4
PLATÓN Y ARISTÓTELES.....	4
CAPÍTULO 2.....	48
SIMÓN BOLÍVAR Y JOSÉ MARTÍ.....	48
EL ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE SIMÓN BOLIVAR.....	52
LA SOCIEDAD CIVIL EN EL PENSAMIENTO DE SIMÓN BOLÍVAR.....	70
CAPÍTULO 3.....	96
SOCIEDAD CIVIL EN LA VISIÓN DE ELOY ALFARO A LO LARGO DEL SIGLO.....	115
CONSIDERACIONES	132
CONCLUSIÓN	135
BIBLIOGRAFÍA.....	136

SUMMARY

The first part of the essay focuses on the influence of Greek political philosophy. After all, ancient philosophers such as Plato and Aristotle sought to understand what the ideal state should be and how it should interact with society. According to Plato, by repairing the human soul, the ideal state would consist of four parts: rulers or philosopher-kings, guardians, and producers. Each part must obey its leaders to maintain justice and order. Aristotle was somewhat more pragmatic, proposing the need to blend monarchy, aristocracy, and democracy to achieve the best outcomes. Additionally, he emphasized that the state required justice, virtue, and the common good to function efficiently. To better understand this, the influence of Greek philosophy on later thinkers was examined. The ideas of other Greek philosophers such as Cicero were reviewed, for whom Roman republicanism should focus emphatically on the rule of law and the common good. The influence of Greek philosophy on the interpretation of modern thinkers, including Hobbes, Locke, Rousseau, Marx, and contemporary thinkers such as Gramsci, Amartya Sen, and Bobbio, is also clarified.

The second part of the essay addresses the political thought of Simón Bolívar and José Martí, who were influential figures in the liberation of Latin American countries. Both advocated for a centralized and strong state that could unify the newly liberated countries and resist foreign interference. Bolívar was influenced by the wars of independence and preferred the presence of centralized authority. He saw the division of the country as dangerous and recommended electing a government for life. Martí was alarmed by the imperialism of European countries and believed in the existence of a united America that could resist imperial domination in these lands. He advocated for education not only as liberation but also for a free, just, and non-colonial Cuba.

Both leaders paid attention to morality and the use of a single citizenship in the confederal republic.

As for the third part of the essay, it is dedicated to the thought of Eloy Alfaro, the leader of the Ecuadorian Liberal Revolution, which Elías Muñoz Vicuña called "The Ecuadorian Civil War of 1895." Alfaro, influenced by the liberal and positivist philosophy of the 19th century, believed in the power of the state to promote the social and political development of his country. Alfaro implemented the necessary reforms to modernize Ecuador, including the separation of

church and state, public non-secular education, and infrastructure, particularly the Trans-Andean railway. Additionally, he believed in the participation of the population in their struggles, including indigenous people and the poorest in the nation. Alfaro's legacy in Ecuador consisted of taking the first steps toward building a great society in Ecuador. This titanic work directly upset the Catholic Church and the strongest sectors of the Conservative Party, who conspired to assassinate him. On January 28, 1912, a group of savages entered the García Moreno prison and killed him.

INTRODUCCIÓN

La primera parte de la investigación se centra en la influencia del pensamiento político de la filosofía griega. Después de todo, tales filósofos antiguos como Platón y Aristóteles intentaron entender cuál debería ser el Estado ideal y cómo debería interactuar con la sociedad. Según Platón, reparando el alma humana, el Estado ideal constará de cuatro partes: gobernantes o reypensadores, guardianes y productores. Cada parte debe obedecer a sus dirigentes para mantener la justicia y al orden. Aristóteles fue un poco más pragmático al proponer la necesidad de mezclar la monarquía, la aristocracia y la democracia para lograr los mejores resultados. Además, enfatizó que el Estado necesitaba de la justicia, la virtud y el bien común para funcionar de manera eficiente. Para comprenderlo de mejor manera, se examinó la influencia de la filosofía griega en pensadores posteriores. Se revisaron las ideas de otros filósofos griegos como Cicerón para quien el republicanismo romano se debía centrar con énfasis en el estado de derecho y el bien común. También se aclara la influencia de la filosofía griega en la interpretación de los pensadores modernos, incluidos Hobbes, Locke y Rousseau, Marx, y en pensadores contemporáneos como Gramsci, Amarthia sen, Bobbio.

La segunda parte del ensayo se refiere al pensamiento político de Simón Bolívar y José Martí que fueron figuras influyentes en la libertad de los países latinoamericanos. Ambos abogaron por un Estado centralizado y fuerte que pudiera unificar a los países recién liberados y resistir la interferencia extranjera. Bolívar fue influenciado por las guerras de independencia y prefirió la presencia de autoridad centralizada. Avizó la división del país como peligrosa, y recomendó elegir un gobierno de por vida. Martí estaba asustado con el imperialismo de los países europeos y creía en la existencia de una América unida que pudiera resistir la dominación del imperialismo en estas tierras. Él abogó por la educación no solo como liberación y una Cuba libre, justa y sin colonialismo. Ambos próceres prestaron atención a la moral y el uso de una sola ciudadanía en

la república confederal.

La tercera parte del ensayo está dedicada al pensamiento del Eloy Alfaro, el líder de la Revolución de Liberal Ecuatoriana, que Elías Muñoz Vicuña denominó “La guerra Civil Ecuatoriana de 1895”. Alfaro, influenciado por la filosofía liberal y positivista del siglo XIX, creía en el poder del estado para promover el desarrollo social y político de su país. Alfaro implementó las reformas necesarias para modernizar el Ecuador, incluida la división de la iglesia y el Estado, la educación pública no laica y la infraestructura, en particular el ferrocarril Transandino. Además, creía en la participación de la población en sus luchas, incluidos los indígenas y de los más pobres de la nación. El legado de Alfaro en Ecuador consistió en dar los primeros pasos para la construcción de una gran sociedad en Ecuador. Esta titánica obra, molestó directamente a la Iglesia Católica como a los sectores más fuertes del partido conservador quienes conspiraron para asesinarlo y el 28 de enero de 1912, día en el que un grupo de salvajes ingresaron hasta el penal García Moreno y lo asesinaron, junto a varios de sus compañeros de lucha.

Esta investigación se centra en comprender el pensamiento de los griegos, donde se originó el concepto Estado, luego trasponer ese conocimiento a la realidad de América del sur, en la época de la independencia. para desembocar en la realidad del Ecuador a principios de 1900.

El objetivo de esta tesis es comprender, a través, del análisis de la evolución histórica y conceptual de la relación entre el Estado y la sociedad civil desde la perspectiva filosófica y política de los griegos clásicos, las ideas emancipadoras de Simón Bolívar y José Martí y el contexto ecuatoriano de la revolución de Eloy Alfaro, e identificar patrones, continuidades y rupturas que permitan entender las dinámicas de poder, participación ciudadana y gobernanza en los mencionados contextos históricos y culturales.

La metodología en este trabajo es de tipo descriptivo EXPLORATORIO Y DESCRIPTIVO, pues recoge el pensamiento de pensadores, intelectuales de tres momentos y condiciones distintas con un enfoque netamente CUALITATIVO DOCUMENTAL.

El estudio revela que la relación entre el Estado y la sociedad civil es una dinámica compleja de adaptación permanente, cuya base gira alrededor de valores fundamentales como; la justicia, la participación ciudadana y el bien común. Las ideas de Platón, Aristóteles, Bolívar, Martí y Alfaro, aunque surgidas en contextos diferentes, ofrecen lecciones valiosas para entender y enfrentar los desafíos actuales.

Finalmente he encontrado que:

- La construcción de un concepto de Estado, confiable, solo fue posible hasta las propuestas de Max Weber durante una conferencia titulada "**La política como vocación**" ("*Politik als Beruf*") que dictó el **28 de enero de 1919** en la Universidad de Múnich, en Alemania.
- Los ejes de actuación de los ciudadanos siempre se basaron en la moral como forma de actuación en sus relaciones sociales.
- La educación es una herramienta para la construcción de ciudadanos libres.

CAPÍTULO 1

PLATÓN Y ARISTÓTELES

Platón y Aristóteles son, como se ha dicho, filósofos y escritores políticos. Ambos han estudiado la relación entre el Estado y la sociedad civil; ambos han catalogado esa relación como una disputa entre el bien común y el interés privado de los grupos que componen una ciudad. Punto focal por conocer las cuestiones claves a resolver por aquellos que desean establecer los intereses antagónicos de los actores sociales de la ciudad, o la república. En este sentido, podemos pensar en la ciudad platónica o aristotélica como la “mejor ciudad”, es decir, aquella que ha avanzado en la justicia, con una traza virtuosa. Platón primero señala que el estado es una manera de representar o proyectar la imagen social del alma individual. Platón utiliza la palabra griega *telos* τέλος, ‘el fin’, ‘el objetivo o la meta’. por su parte, Aristóteles comenta que el fin natural del hombre es lo que determina su cualidad natural. “Hasta que no sean reyes los filósofos o aquellos a quienes hoy se denomina reyes y soberanos no tengan verdadero y suficiente poder y filosofen” dice (Platón, La República, 2014), pág. 473.

Al parecer, durante la Antigüedad Clásica, hacerse la pregunta sobre cómo debe ser “la mejor ciudad” era moneda corriente. Este tipo de pregunta ética acompañará a otras tres grandes categorías de juicio: juicio teológico. Se refiere al problema del acento sobre creencias (creencias religiosas y mitos), juicio político (concerniente a la polis, es decir, a estándares que hombres y mujeres, en cualquier sociedad, atienden no solo a la ley) y al juicio físico (cuestiones relativas a la vida cotidiana en comunidad). La moral consistía en la idea de virtud, entendida como excelencia humana. Platón, Aristóteles y Sócrates sentaron las bases de la moral. Por ejemplo, Platón creía que la moralidad se encontraba en el equilibrio, y en la justicia, por lo que cada parte del alma tenía que actuar conforme a cómo fue hecha. Aristóteles, a su turno, desarrolló la ética, como virtud de los extremos del comportamiento. La estructura de la moral

discurrirá por fenómeno de la “pluralidad”: la palabra y el concepto son comunes entre Aristóteles y buena parte de los estudios posteriores. ¿Cuál es la mejor manera de vivir? se trata de la pregunta al principio de los diálogos platónicos, en que, mediante los entremeses socráticos, el propio Platón explora diferentes cuestiones de la naturaleza de la justicia, el bien y el mejor tipo de vida en La República - este es el contexto especialmente crítico que emana en los libros I y II y atañe a lo justo y lo injusto desarrollado por Sócrates en conversación con Trasímaco y Glaucón -.

Sin embargo, una de las respuestas más claras a esta pregunta se encuentra en el Libro IV, cuando Sócrates describió la armonía en el alma y cómo una vida virtuosa es de la mejor manera de vivir. Argumentó Sócrates. “La justicia es que cada uno de los tres elementos del alma haga lo que le corresponde. El apetito, el espíritu y la razón. Porque el hombre justo no permitirá que el apetito haga lo que no le corresponde, sino que tendrá control de éste por parte de la razón y del espíritu; lo mismo con relación del calor a la razón, y lo que es irrelevante a él y a los otros dos, y con relación al deseo, la razón estará en el control. Estoy de acuerdo”. Todavía, basándose en la tesis de Aristóteles, la praxis externalista, en cierto sentido, la acción ética, no solo debe fundamentarse en la virtud y la deliberación racional, sino también en la acción externa real en el contexto social y político. La virtud no puede ser posterior solo en la teoría, sino verdaderamente en la práctica real de la vida y con respecto a las instituciones políticas. Otra vez que la virtud verdadera se manifiesta sobre la práctica en acción y participación en actividades sociales y políticas.

Este enfoque externalista de praxis subraya la importancia de las acciones más allá de un individuo que realiza acciones éticas que van más allá del “pensamiento y ser social”, ya que un individuo en la polis donde la “ética” no puede ser analizada individualmente en términos del entorno social y político. Por consiguiente, praxis externalista de Aristóteles indica que la actividad ética debería verse no solo como específicas en términos de resultados, pero también deberían ser percepciones positivas e influir en el mundo externo para beneficiar a la comunidad

en términos de la teleología “doctrina de las últimas causas de meta, bien común y justicia dentro de la comunidad”. De acuerdo con, Víctor Brochard, en “Estudios sobre Sócrates y Platón”, la filosofía original griega es totalitaria y por lo tanto, en la exigencia de sabiduría explicó por qué las cosas, son “historias racionales” (Brochard, 2008) pág, 256.

LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

En Platón y Aristóteles se encuentran dos de los más importantes exponentes de la filosofía griega antigua. Estos dos pensadores sentaron las bases de muchas disciplinas filosóficas que todavía mantienen gran vigencia como la metafísica, la ética, la política y la epistemología. Sin embargo, a pesar de que tenían un trasfondo cultural compartido y ciertas preocupaciones comunes, sus propuestas filosóficas difieren en varios aspectos. Este trabajo analizará el contexto filosófico de ambos autores, centrándose en sus percepciones acerca de la realidad, el conocimiento y el Estado y su relación con la Sociedad Civil. Además, se discutirá ideales de Platón y Aristóteles, donde la prioridad es lo supra cultural, pero humanístico y compatible. Platón, un seguidor de Sócrates estudiado por este último. Platón creó una teoría de las ideas o formas, donde el filósofo considera que el mundo que se nos presenta a través de los sentidos – mundo sensible, es solo una sombra el verdadero mundo inobservable, espiritual del pensamiento (Platón, La República, 2014) pág. 507, 509. Platón dividió el mundo en dos – el del mundo sensible, condenado al cambio y la degeneración, y el mundo de las ideas, que es eterno, inmutable y perfecto, accesible solo a través de la razón. Esta dicotomía se ilustra a través de la imagen de la famosa alegoría de la caverna en La república. Los “prisioneros” están acostumbrados a vivir en el mundo de las sombras del mundo sensible, solo el filósofo puede ver las ideas por sí mismo, escapando de la cueva, que es un símbolo del mundo sensible. Aquellos que tienen acceso a las Ideas deben regir a la sociedad – los filósofos-reyes, quienes, al poder ver el bien en su forma pura, están capacitados para gobernar justamente.

Aristóteles (384-322 a.C.), discípulo de Platón, rechazó la teoría de las Ideas al considerar que

separaba excesivamente el mundo sensible del inteligible. Para Aristóteles, la realidad es una, y las esencias no existen en un mundo aparte, sino en las cosas mismas. En su *Metafísica*, escribe: "El ser se dice de muchas maneras" (Aristóteles, 2008), lo que significa que el ser no es una categoría única, sino que se manifiesta en diversas formas, desde las sustancias hasta las cualidades y las relaciones.

A diferencia de Platón, que concebía el cambio como un proceso degradante que aleja a las cosas de su perfección ideal, Aristóteles lo veía como parte de la naturaleza de las cosas. Desarrolló su teoría de la "sustancia", donde cada entidad tiene una esencia o forma que determina lo que es. Para él, las cosas están en constante movimiento, buscando actualizar su potencial. Esta teleología es crucial en su comprensión de la realidad, como señala: "La naturaleza no hace nada en vano, sino que todo está orientado a un fin" (Aristóteles, 2008).

En el ámbito político, Aristóteles se distanció de la utopía platónica de los filósofos-reyes y defendió una concepción más realista. Para él, la polis es una comunidad natural que surge de la tendencia humana a asociarse. La mejor forma de gobierno es aquella que toma en cuenta la diversidad y busca el bien común. En su *Política*, afirma: "El hombre es, por naturaleza, un animal político" (Op. Cit.). Es decir, los seres humanos solo pueden alcanzar su pleno desarrollo en sociedad.

En cuanto a Platón, defendió una concepción racionalista del conocimiento y afirmó que el verdadero conocimiento es innato y se recuerda a través de la anamnesis. Según su teoría, el alma conoce las Ideas antes de llegar a estar encarnada y solamente la reflexión puede recordárselo: "Y buscar lo que uno no sabe, ¿acaso no es cierto, Menón, lo he de aprender? Pues hacerse uno acordar de lo que alguna vez conoció es menor". En conclusión, para Platón, la anamnesis es un acto de recordar o recuperar el conocimiento que el alma ha olvidado al estar encarnada. En cuanto a Aristóteles, él representó un enfoque empirista; dijo que todo conocimiento comienza con la

experiencia sensorial. Contrario a Platón, no argumentaba que el conocimiento ya existía antes de que el alma participara en el mundo terrenal. En su *Ética Nicomáquea*, dijo: “Y por tanto el conocimiento de las verdades relativas a cualquier objeto empieza por la percepción, pero cuando se les abstrae más, llega a deducir formas” (Aristóteles, 2003).

Así, ambos filósofos presentaron dos puntos de referencia diferentes pero a menudo compatibles en cuanto a la forma en que el ser humano puede lograr el conocimiento.

La civilización griega clásica, que abarca aproximadamente desde los siglos V hasta IV a.C., ha influido mucho en la cultura, la política y la filosofía occidental. En este período, se produce un cambio sustancial en la estructura política y social, lo que alentó el desarrollo de conceptos clave de la civilización occidental, como la política y la estructura social. Atenas, la ciudad estado influyente, se ha convertido en un modelo del desarrollo democrático a un momento. La democracia ateniense establecida por Clístenes en 508 a.C., se caracteriza por la participación política ampliada. Según Aristóteles, “democracia es gobierno por el mayor número para el beneficio del mayor número”. Esta definición refleja la esencia del sistema democrático ateniense, según el cual los ciudadanos estuvieron involucrados directamente en la toma de decisiones políticas. En *La República*, Platón critica severamente los sistemas de gobiernos de su tiempo, incluida la democracia, y presenta su visión de un estado ideal de la civilización. Platón considera la democracia como la forma de estado donde la libertad está llevando a extremos y todas las personas, independientemente de su capacidad y virtud, pueden tomar decisiones políticas. En cambio, la democracia para Platón degenera en una especie de anarquía, donde “cada hombre es igual” y donde no hay un verdadero liderazgo basado en el conocimiento. El gobernante en la democracia es quien puede hacer a todos sentirse bien. Concluyendo, esto lleva a la “tiranía de la mayoría”, ya que los intereses de la multitud son superiores a los intereses generales.

De Platón es la idea de que la democracia conduce a la tiranía. La idea es que al permitir que los caprichos irracionales de la mayoría gobiernen, se crea una inestabilidad que resulta en un tirano. La mejor forma de gobierno, en opinión de Platón, es la “aristocracia” de los sabios o reyes filósofos. Gobiernan basándose en la razón y el conocimiento, en lugar de “los caprichos de la plebe”. Aristóteles, por otro lado, en su libro “Política” ofrece una crítica más equilibrada de la democracia.

El estagirita señala los mismos peligros mencionados por Platón, pero no condena a la democracia en su totalidad. En cambio, dice que hay diferentes tipos de la misma y que incluso puede haber democracias “moderadas” que no se vuelvan hacia el caos y la anarquía. El problema de la democracia para Aristóteles es el de la demagogia. “Una democracia se establece cuando los libres y pobres, siendo mayoría, tienen la soberanía del poder”. A diferencia de Platón, Aristóteles no cree que la democracia sea inherentemente propensa a fallar. De hecho, propone que un gobierno mixto, que contenga características tanto democráticas como oligárquicas, sería el mejor método de garantizar la estabilidad y la justicia. Su forma ideal de gobierno es la sensacional, un equilibrio entre las clases en el que los ricos y los pobres tengan voz. Lo más anecdótico de la percepción de la democracia por parte de Platón y Aristóteles es la diferencia abismal entre la concepción contemporánea de la democracia como una forma perfecta de gobierno y las críticas radicales de los filósofos antiguos. Aunque parezca familiar y asociado con la libertad y la justicia ahora, la democracia fue una forma de gobernar defectuosa e inestable que parecía irremediablemente corrompida. Esta diferencia de puntos de vista muestra que, aunque actualmente la democracia es un ideal invaluable, no es monolítica ni incuestionable. La crítica de Platón y Aristóteles demuestra que la democracia, como cualquier otra forma de gobernar, tiene sus límites y defectos. Especialmente si se utiliza sin una formación adecuada y sin líderes virtuosos, la democracia puede transformarse en una tiranía y una demagogia. El principal órgano de gobierno en Atenas, Ekklesia, era también el único donde todos los

ciudadanos atenienses podían participar. En el sistema ateniense, los oficiales eran seleccionados al azar, lo que era un intento de alcanzar al menos un poco de representación igual. Como afirmaba Pericles, el clásico de Atenas antigua: “la democracia [...] se conoce como el gobierno en manos de los muchos y no de los pocos” (Cohen, 2013).

A su vez, mientras Esparta era, de alguna manera, una democracia de una manera indirecta, era una ciudad nombrada. Mientras Atenas fue liderada por un consejo, Esparta era gobernada por un oligarca. El gobierno de Esparta estaba construido en dos reyes y un consejo de ancianos, Gerousia. Como escribió Plutarco: “La libertad no está en el pueblo, sino en los periecos están los oficiales” (Moreno, Democracia y ética en Plutarco, 2014).

Aunque Esparta estaba basada en la disciplina y la igualdad ciudadana, tanto los esclavos helenos como las clases bajas no gozaban de tal igualdad.

La estructura de la sociedad en Atenas consistía en varias clases. Los únicos con plenos derechos políticos eran los ciudadanos atenienses, mientras que los metecos y la población esclava no los tenían. El comentario de Heródoto también asume la siguiente afirmación: “El meteco, aunque hace la fortuna de Atenas, es, de todos los hombres en este Estado, el más sujeto a ser más completamente privado de la justicia” (Moreno, 2014).

Esta posición subraya el hecho de su marginalidad. En cuanto a las mujeres, no tenían acceso a la política y la vida pública. Aristóteles expresó esta opinión de la siguiente manera, “Así, la mujer en la sociedad ateniense es como una parte de la casa, no un miembro activo de la polis” (Aristóteles, 2003). Esparta, en su caso, tenía una estructura social más rígida y específica. En sus palabras, “la educación, tiene por objeto la formación del carácter de las futuras guerreras” (Op. Cit.), es como una “instrucción constante en la virtud y el deber” (Ibid). Además, la posición de las mujeres en Esparta era más altas, en relación a Atenas, ya que podían poseer propiedades y realizar actividades públicas.

Xenofonte menciona: “Las mujeres espartanas tienen más libertades y autonomía que en cualquier otra polis griega” (Xenofonte, 1998). Esto se debe al hecho de que la Grecia Clásica estaba caracterizada con la organización política basada en la autonomía de las polis. Había diferentes polis con su propio gobierno y ley, pero los más prominentes eran Atenas con su sistema democrático y Esparta con el militarismo y oligarquía. Las polis atenienses son famosas debido al primer sistema democrático conocido, aunque son limitadas.

La democratización moderna fue apoyada por las reformas de Clístenes en el 508 A. C., lo que permitió a los atenienses participar en la Ekklesia activamente. Todos los hombres libres tenían derechos en la democracia ateniense porque Aristóteles indica: “la democracia comienza cuando los pobres, que tienen recursos y tiempo de sobra, juzgan al mismo, pero una sola cosa entra, o sea, todos los ciudadanos iguales al tipo que asegura la libertad” (Aristóteles, 2011). A pesar de la afirmación del autor, la ciudadanía fue limitada solo a los hombres libres nacidos a Atenas, por lo tanto, las mujeres, esclavos y metousios se excluyeron. El sistema político de Atenas es conocido como la democracia directa, porque los ciudadanos votaron en la reunión

sin intermediarios a diferencia de Esparta. Por otro lado, las realidades sociales indica Finley: “la Atenas clásica es vista como el prototipo de la democracia directa, con los ciudadanos decidiendo sobre los principales problemas - sin intervención de delegados” (Finley, 1999), pero en realidad no toda la población decidió sino solo los hombres adultos libres. En contraste, Esparta tenía una estructura política militarista oligarca porque los aspectos clave de la política eran dos reyes con el poder ejecutivo, y consejo anciano llamado Gerusia. Habían 28 hombres de más de 60 años y dos reyes. Además, la asamblea masculina Apella se utilizó para aprobar la decisión del consejo. Plutarco menciona como Licurgo estableció la autoridad del consejo y del reino: “Licurgo creó un sistema basado en la igualdad de derechos, obediencia a la ley y la educación en la virtud militar”, garantizaba la supervivencia de Esparta frente a sus enemigos” (Plutarco, 1999).

Esparta era una sociedad profundamente jerárquica y militarizada. Los espartanos propiamente

dichos constituían una élite guerrera, mientras que el grueso de la población estaba compuesto por los ilotas, una clase servil que trabajaba las tierras en condiciones cercanas a la esclavitud.

La estructura social de la Grecia clásica estaba fuertemente segmentada y diferenciada según la ciudad-estado y sus características particulares. Sin embargo, se pueden identificar algunos rasgos comunes que definían a la sociedad griega en su conjunto.

En Atenas, la sociedad se dividía principalmente en tres grupos: ciudadanos, metecos y esclavos. Los ciudadanos atenienses gozaban de plenos derechos políticos y económicos, pero estos derechos solo estaban disponibles para los hombres adultos nacidos en Atenas. Las mujeres atenienses, aunque libres, estaban relegadas a una posición subordinada, con un rol predominantemente doméstico. Aristófanes en sus comedias ofrece una visión de la vida doméstica y el rol de las mujeres en la sociedad ateniense, como en *Lisístrata*, donde un grupo de mujeres decide rebelarse contra el control de los hombres para poner fin a la guerra.

Los metecos eran residentes extranjeros en Atenas, que, si bien carecían de los derechos políticos, jugaban un papel importante en la economía, como el comercio y la artesanía. Mientras “los metecos eran indispensables para la economía y la vida cotidiana atenienses, pero, dado su estatus social, no podían ser ciudadanos de pleno derecho y no podían participar en la vida política” (Saitta, 1998).

Finalmente, tuvimos la institución de los esclavos, ocupando la población esclava una gran parte de la mano de obra, tanto en Atenas como Esparta. Los esclavos atenienses hacían de todo, desde ménage hasta plata minera de Laurion. Dicho esto, la Política del filósofo Aristóteles argumenta esclavitud como algo natural porque: es la naturaleza de algunas personas ser unos esclavos porque no tienen una mente para gobernarse a sí mismos. Esparta era mucho más jerárquica, se basaba en la militarización total. Así, la sociedad se dividía en espartiatas, que se encontraban en la cima, ciudadanos-guerreros que solo se dedicaban a la guerra y la política. Los hilotas, los siervos

espartíaticos, estaban en el fondo de la cadena social; fueron la clave para mantener la paz social. Los hilotas han estado tan angustiados que los lacónicos los matarían anualmente en un proceso llamado cripta. Las mujeres espartanas también monopolizaban automía, pero tenían más sentido. Las mujeres en Esparta estaban esclavizadas a la función reproductora, desarrolladas para dar a luz a un niño. Los lacedemoneos, de Xenofonte, dicen que el quiloote creía que ardía en fuego, y en el ejercicio físico, para así tener hijos más fuertes.

La religión fue la otra esfera de la vida social y política en la Grecia clásica. La religión griega se centraba en los dioses del Olimpo, seres que encarnaban fuerzas de la naturaleza y diversos aspectos de la vida humana, como en el caso de Zeus, dios del trueno.

Las ceremonias religiosas, los festivales y los sacrificios eran fundamentales para la cohesión social. Los festivales panhelénicos y los Juegos Olímpicos, por ejemplo, no solo cumplían una función religiosa, sino también social y política; daban la oportunidad a diferentes polis para estar juntas en paz. Las artes, la filosofía y la literatura fue también una esfera muy importante en la Grecia clásica. Las obras de los tragediógrafos Sófocles y las producciones de las comedias de Aristófanes seguían siendo fundamentales en la vida política, social y cultural del pueblo griego. Los textos de dos filósofos, Platón y Aristóteles, todavía siguen siendo pilares culturales en el mundo occidental. La antigua Grecia es recordada por la polis, donde, según Fustel de Coulange, la polis no se podía definir ni como un instrumento administrativo y territorial ni como una ciudad ni siquiera residencial, ella tuvo que ser una realidad social y espiritual de la vida del pueblo. Como Aristóteles una vez dijo: “El hombre es un animal político por naturaleza” (Aristóteles, 2003), lo que significa que el ser humano, siendo él mismo un hombre o una mujer, fue destinado a vivir en comunidad.

La polis emergió en Grecia durante el período arcaico, alrededor del siglo VIII a. C., a medida que las comunidades locales se organizaron de manera más formal y estable. “la polis era una

fusión de varias aldeas diferentes y pequeñas en una entidad política única que incluía no solo a la ciudad principal sino también a las áreas rurales circundantes” (Finley, 1999). El proceso, conocido como sinecismo, reunió a las diversas regiones bajo una autoridad común y llevó a la creación de instituciones políticas y sociales que facilitaron la gobernanza. Sin embargo, a diferencia de los imperios del este de Asia, donde tal poder estaba en manos de reyes y emperadores, las poleis griegas desarrollaron formas de gobierno más participativas, especialmente en ciudades como Atenas. En esta polis, el ciudadano era un actor activo en la vida política. Como recuerda Aristóteles en Política: “La ciudad es por naturaleza, desde que el hombre es por naturaleza un animal social, y el hombre que por naturaleza y no por accidente necesita el gobierno es el hombre más político de todos. porque él solo entre los animales tiene lenguaje “. En cuanto a Aristóteles, la polis era un lugar de deliberación, donde los ciudadanos podían debatir y dictaminar sobre los asuntos de la comunidad en general.

La democracia ateniense, establecida en el siglo V a.C. es un ejemplo casi paradigmático del desarrollo de estas formas participativas. En Atenas todos los varones ciudadanos mayores de 18 años podían participar directamente en la ekklesia (asamblea), órgano principal de deliberación y decisión. Tucídides en su obra Historia de la Guerra del Peloponeso, al referirse a este asunto, dice: “El poder en la democracia ateniense no lo ejercían unos pocos, sino el pueblo entero” (Tucidides, 1975) y en esta frase se observa cómo la polis efectivamente se concibió como un espacio inclusivo, aunque en la práctica solo lo fueran los hombres libres dejando de lado mujeres, esclavos y extranjeros. Pero polis griegas no fueron solo espacios políticos, sino el ámbito en el que se organizaba toda la vida social y económica. Según la distribución arquitectónica, siempre había una acrópolis, lugar donde se alzaban los templos y demás edificios religiosos; una ágora, o centro comercial y social; un espacio residencial y rural. En este marco, las instituciones políticas, como el consejo de los cinco mil en Esparta o el areópago en Atenas, tuvieron un rol fundamental en la organización y regulación de la vida en común. Para Platón, la

polis fue el de escenario muy ideal de búsqueda de justicia. Según relata en su diálogo en La República, la ciudad ideal podría ser aquella gobernada por filósofos, que eran los únicos capacitados para dirigir la polis al bien común: “Mientras los filósofos no sean reyes en las ciudades o los que hoy llamamos reyes y gobernantes no sean en verdad y en serio filósofos, y en tanto y mientras esto no ocurra, no desaparecerán los males de las ciudades” (Platón, La República, 2014). Si bien esta proposición fue más una utopía que algo ejecutable, muestra la preocupación del pensamiento griego clásico por la ética y justicia dentro del espacio político.

Sin embargo, la vida en la polis no se limitaba a la política. Además, la polis era un discurso en torno a las virtudes cívicas y una sensación de comunidad. Aristóteles afirma que “una ciudad consiste no en que los hombres sean iguales, sino en que poseen un objetivo común, una vida buena” (Op. Cit.). Por consiguiente, la polis era una forma de cooperación en la que los ciudadanos no buscaban solamente sobrevivir, sino contribuir a realización de una vida buena y virtuosa. La polis era un marco que regulaba tanto los derechos como los deberes del ciudadano. Sobre este punto, Pericles recordó en su famoso discurso fúnebre que “la democracia ateniense ofrecía a cada ciudadano el espacio para participar activamente en la vida pública, pero también lo obligaba a sustentarse en la responsabilidad” (Pericles, 2010).

“El buen ciudadano no debe ocuparse de su causa privada cuando rige la polis, y no se puede evitar la política cuando se vive bajo el gobierno de sus leyes” (Idem). A lo largo del tiempo, la polis empezó a debilitarse. Las Guerras del Peloponeso fueron una de las causas que contribuyeron a su declive. La conquista macedonia del siglo IV a.C condujo al debilitamiento de la polis como entidad política. La invasión macedonia marcó el fin de las polis como unidades políticas autónomas. Aun así, la polis seguía influyendo en la historia occidental mediante el concepto de ciudadanía y democracia que fue reinterpretado por los romanos y renacentistas. Por medio de la polis, los ciudadanos griegos no solo eran responsables de la toma de decisiones

políticas sino que también adquirirían un profundo sentido de pertenencia y obligación con respecto a la comunidad. La polis seguiría desapareciendo como una forma política pero en cambio, su impacto en el pensamiento político occidental es incuestionable y su legado seguiría vivo hasta el presente. Hay una clara tensión entre el individuo y la comunidad en la sociedad griega. Platón en La República argumentaría que la justicia solo puede lograrse si los individuos se someten a su papel en la comunidad y, por lo tanto, alimentan el equilibrio estatal.

Cita “La justicia significa que cualquiera debe realizar su propio trabajo y no entrometerse en el de otros” (Platón, La República, 2014) lo que sugiere que el bienestar de la comunidad está por encima del bien personal. Este ciclo de pensamiento, especialmente por parte de Aristóteles, pondría un énfasis particular en la virtud cívica como una forma de reconciliar el individuo con las necesidades de la comunidad. Aristóteles afirmaba que la felicidad, o eudaimonía, es incapaz de ser voz de una cuestión privada o individualista porque solo está ligada a virtuosos y activistas públicos. La virtud cívica implica que los deseos privados... “Una ciudad es una asociación de personas que sea seguida para lograr una vida activa perfecta”.

Sin embargo, a pesar de que la polis suponía la participación activa de los individuos en la vida política y social, no todos los ciudadanos griegos compartían este ideal. En algunos casos, las clases aristocráticas se esforzaban por proteger sus propios intereses frente a los de la comunidad en general. Este fenómeno se observa, por ejemplo, en la aparición de la oligarquía en ciudades-estado particulares, donde los ricos y poderosos protegían su interés personal en detrimento de los principios democratizadores y la igualdad cívica. En principio, la propia filosofía griega mostraba esta paradoja. Así, mientras Platón y Aristóteles insinuaban la subordinación de la individualidad al bien común, los sofistas, en particular, argumentaban que la naturaleza humana estaba determinada por el interés propio. Para los sofistas, la comunidad y la ley son los medios artificiales para limitar la libertad individual y, por lo tanto, la “naturaleza”. En La República,

Platón presenta una comunidad ideal donde los individuos se dividen en grosso modo en tres clases: los guardianes, los auxiliares y los productores. En este modelo, la comunidad existe de tal manera que cada individuo juega un cierto papel para el cual es mejor adecuado desde su nacimiento. Platón, por lo tanto, subordina la individualidad al bien de la comunidad, lo que en el contexto de los derechos del ciudadano se puede considerar una limitación a las libertades.

La justicia, según Platón, no es más que la plétora de “guardianes”, “auxiliares” y “productores”: cada uno realiza su función en la comunidad, cumpliendo con su deber específico y asegurando un equilibrio armónico en el Estado.

Considerando lo anterior, Platón propone una jerarquía en la que la libertad individual es, por lo tanto, limitada. De acuerdo con Platón, “es mejor el que mejor ha subordinado su parte privada a la común” (Platón, *La República*, 2014). Por lo tanto, este ideal de subordinación de lo privado a lo público se considera una solución al problema de las relaciones conflictivas entre el individuo y la comunidad. A su vez, los críticos griegos Sofistas tenían una posición completamente opuesta a los conceptos de Platón y Aristóteles. Argumentaron que el ser humano es esencialmente egoísta, y las leyes y la moral son simples invenciones económicas, de destino y costumbre. En otras palabras, la comunidad limita la libertad individual y ningún individuo tiene su obligación. Una tensión similar entre la individualidad y la comunidad era común en la política real de la antigua Grecia. Este problema ha sido discutido por los filósofos hasta ahora. En la literatura del siglo XX, estos temas todavía están abiertos. Por lo tanto, la antigua sociedad griega ha dejado una herencia sustancial.

La filosofía política de la Antigüedad es uno de los pilares de la formación del pensamiento occidental sobre estructuras sociales, poder, derecho y justicia. Durante la Antigüedad, principalmente en la civilización griega y romana, varios filósofos comenzaron a reflexionar y teorizar sobre la organización política de la comunidad, los conceptos de poder y justicia, la

naturaleza de la relación entre la sociedad y el individuo. La formación de la filosofía política ocurrió en el contexto de cambios significativos en la vida política y social. En Grecia, los sistemas políticos de monarquía se convirtieron en oligarquías y democracias, Atenas se convirtió en el desarrollo más notable del último. La dinámica de los cambios en la forma de unir la polis llevó a reflexionar sobre la forma correcta de existencia. En Roma se desarrolló sobre la base de la combinación de monarquía, oligarquía y democracia, el sistema republicano era demasiado complejo y se vio profundamente influenciado por la teoría política griega y la adaptación-sistematización del diálogo a la realidad interna del imperio. Los filósofos se adaptaron al nuevo sistema y le dieron forma. Uno de los mayores filósofos políticos griegos fue Platón (427-347 a.C.), en su obra *La República* filosofa sobre la política plantea una teoría idealista basada en el concepto de justicia. El Estado ideal, según Platón, debería estar dirigido por filósofos reyes, entendiendo el filósofo como una persona que tiene acceso a la idea pura y, en consecuencia, a la capacidad de enjuiciar de acuerdo con la razón y la justicia.

Platón propuso una división de la sociedad en tres clases: los gobernantes, los guerreros y los productores. Según, cada uno de ellos tiene su función. Justicia en el estado está en lo que todo el mundo deberá hacer su parte. Como Platón escribe en *La República*, “la justicia elaborada consiste en que todo el mundo esté haciendo su parte según su ser” (Platón, *La República*, 2014). Platón critica la democracia ateniense: según su teoría es imposible que la gente tuviera elegido los mejores gobernantes. La elección de los gobernantes es demasiado seria pregunta para la gente misma poder contestar, aquí es “lo peor de todo: los que sepan lo que es gobernar, ellos nunca intentarán” (Idem), los que intentarán pueden que no lo sepan. La filosofía de Platón influía mucho a la teoría política futuro, especialmente porqué idealismo político. El pensamiento de Aristóteles es mucho más pragmático vendiéndose que el de su maestro. En su trabajo *Política*, Aristóteles clasifica las formas de gobierno en tres categorías principales: monarquía, aristocracia y democracia y agrega la forma corrupta de estos tres – tiranía, oligarquía y demagogia

respectivamente.

Sin embargo, según Aristóteles, la mejor de todas es que combina elementos de todas las demás, es la politeia, un régimen mixto en el que el poder pertenecía a ciudadanos libres y virtuosos: “Es evidente que la mejor constitución es aquella en que los ciudadanos participan, por ser intermedios en cuanto a fortuna” (Ibid). La justicia, para el filósofo, es virtud central en la política, y debe entenderse de acuerdo con la equidad y la proporción: “La justicia es una especie de igualdad, pero no la misma para todos, sino conforme al mérito” (Idem). Aristóteles desarrollaba posición de ciencia política dentro de la ciencia tentativamente. Su análisis de la forma de gobierno se basa en la observación de constituciones reales, tales como Atenas y Esparta, y a la vez, destaca tanto cosas que les faltan, como cosas que son innecesarias para ellas. Además, en su sentencia, el negocio de políticos y filósofos es muy similar, especialmente cuando se entiende la práctica de la política como ciencia, cuyos gobernantes deben ser guiados sin atenerse a ciertos límites específicos y, en consecuencia, sujeto a circunstancias y necesidades específicas de la polis. Cicerón, quien usó la tradición filosófica griega e hizo adaptaciones. Sostuvo que la república es el mejor régimen de la ley y la justicia, donde el poder es el poder del derecho y el gobierno del bien común. Entonces, la definición del filósofo no es fundamentalmente opuesta al uso moderno del término. En la República, Cicerón define al Estado como “la multitud unida por la unanimidad del derecho y de la comunidad”. Considera que una república romana relativamente independiente es el régimen más cercano por elección, porque es la única en la que el estado ideal combina monarquía, aristocracia y democracia.

Finalmente, Cicerón destaca sobre el papel de la virtud en los gobernantes y la importancia de que el pueblo sea preocupado por la justicia y la comunidad. En su opinión, “El bienestar de los pueblos debe ser la ley suprema” (Ciceron, 2006) -*Salus populi suprema lex esto*-. Con la llegada del cristianismo, la filosofía política antigua tendió a basarse en una perspectiva teológica. San Agustín de Hipona es el Padre una de la teología política por excelencia de la patrística. En su

trabajo *La Ciudad de Dios*, desarrolla una representación dualista de la historia. Hace una distinción entre la ciudad terrenal, regido por nuestro amor propio y el deseo de tener poder, y los Estados terrenales son necesarios, pero perdidos, debido al pecado. Así escribe: “Dos amores fundaron dos ciudades: el amor propio, llevado hasta el desprecio de Dios, creó la ciudad terrenal; el amor de Dios, llevado hasta el desprecio de sí mismo, creó la ciudad celestial” (Agustín, 2005). El nacimiento de la filosofía política en Grecia tomó lugar en el contexto del desarrollo de las polis en las ciudad-estados en miniatura que comenzaron a desarrollarse de manera independiente durante el siglo VIII A.C. El desarrollo de las polis, particularmente el de Atenas, representaba un nuevo experimento social y político en comparación con otras civilizaciones contemporáneas orientales, como las egipcias o mesopotámicas, acostumbradas a la organización monárquica o tribal.

Los cambios hacia los sistemas de gobierno basado en la participación del ciudadano; aunque solo una fracción de la población gozaba de este derecho, llevaron al surgimiento de cuestiones como la justicia, el poder, la autoridad y las maneras de organizar la vida comunal. Uno de los primeros pensadores acerca de esta temática fue Protágoras (481-411 a.C.), un sofista que afirmaba que las normas y las leyes no tenían a su base alguna verdad absoluta o representación de lo natural, pero en cambio, eran pura invención del ser humano. Esta concepción es crucial ya que este autor introdujo la idea de que el estado y la sociedad son productos de los acuerdos presentes en la vida humana – una convención social. Por ejemplo, en uno de los mitos, tal como cuenta por Protágoras, este filósofo promete que Zeus envió Hermes con la justicia y el respeto a los hombres, no porque tiene estas cualidades innatas, pero porque necesitamos socialmente para sobrevivir haciendo el bien los unos a los otros: “Zeus envió Hermes con la justicia y el respeto, para que fueran los principios que gobernarán las ciudades y unieran a los hombres” (Platón, *La República*, 2014).

Sócrates (470-399 a.C.) fue, en general, uno de los primeros grandes pensadores para interesarse

en cuestionar las normativas y los valores de la sociedad. Para él, el Estado debía estar fundado en ninguna otra cosa posible, a excepción de la de la bondad y la sabiduría, y no en términos de convención. Por esta razón, mientras la mayoría de la gente está interesada en obedecer a la Ley, Sócrates buscó entender qué era realmente el derecho.

En suma, en el diálogo Critón, Sócrates expone su opinión sobre el deber del hombre ante las leyes del Estado. Paradójicamente, estando condenado a muerte injustamente, Sócrates, sin embargo, no huye de la ciudad. Argumenta que toda su vida ha vivido bajo las leyes de Atenas y, por lo tanto, no tiene derecho a ir en contra de las decisiones adoptadas por el Estado: “ Es necesario tener en cuenta una ley que dice lo siguiente: es necesario obedecer incluso si uno tiene razón, y mucho más aún si tiene razón, decía (Idem). Esta es probablemente la primera reflexión sobre el poder legítimo del Estado y el deber cívico. Pero Sócrates también subraya la importancia de la sabiduría en el gobierno.

Implica la idea de que los Estados deben ser gobernados por aquellos que poseen conocimientos verdaderos. Otro discípulo de Sócrates, Platón 427-347 A.C., formó una de las teorías más tempranas y al mismo tiempo fundamentales sobre el Estado y la sociedad en su obra La República. El principal problema que resolvió fue la pregunta de cómo debe ser un Estado estudiando para garantizar la justicia, que es el principio fundamental del orden político. Platón divide la sociedad en tres clases: gobernantes, guardianes y productores. A su vez, cada clase tiene sus propias funciones y está obligada a su realización para el buen funcionamiento de la pólis. Los gobernantes, en quienes actúan los filósofos, deben tener conocimientos verdaderos y actuar en el interés de la polis: “Entonces, mientras no se genere en los que son ya los príncipes de las ciudades un espíritu filosófico, maccenas, ciudadanos, hasta ese tiempo no cesarán los males de los hombres ni de los Estados” (Platón, La República, 2014).

Platón, por su parte, ve el Estado mismo como una unidad orgánica en la que cada uno debe

cumplir su papel de acuerdo con su naturaleza. Consiente a aquellos que están obligados a gobernar y tener sabiduría y al pueblo común que no es capaz de tomar decisiones políticas en general, porque, según Platón, “la población es en su mayoría indigna de gobernarse a sí misma porque son estúpidos e irracionales” (Idem). En cuanto a Aristóteles, su enfoque es más empírico y menos idealista. En su *Política*, él comienza desde la axioma de que el hombre es un “animal político”, es decir, la persona es un ser social por naturaleza: “Por lo tanto, claro está que el Estado no es un ente por su naturaleza, y que tampoco puede haber una vida conjunta sin justicia, y con justicia no cumplir alguna obra” (Aristóteles, 2008).

Para Aristóteles, el Estado es la comunidad perfecta, aquella que permite la realización plena de los ciudadanos. A diferencia de Platón, que consideraba que la justicia solo podía ser alcanzada en una sociedad ideal, Aristóteles entiende que el Estado debe adecuarse a las circunstancias reales de sus habitantes. Su teoría política es pragmática y busca equilibrar los intereses de las diversas clases sociales, proponiendo una forma de gobierno mixta que combine elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia.

Aristóteles destaca la importancia de las leyes justas y la participación ciudadana en el gobierno. Para él, la política es una ciencia práctica que debe tener como objetivo el bienestar de los ciudadanos: "La constitución mejor es aquella que es capaz de garantizar el mayor bienestar posible para todos los ciudadanos" (Op. Cit.).

Una contribución clave de los primeros filósofos fue la idea de que las leyes humanas deben estar en armonía con un conjunto de principios universales e inmutables, conocidos como el derecho natural. Esta idea aparece en los diálogos de Platón y Aristóteles, pero fue desarrollada más explícitamente por los estoicos, quienes argumentaron que existe un orden natural que rige todas las cosas y que el ser humano, como parte de ese orden, debe gobernar sus asuntos de acuerdo con la razón.

Los estoicos, como Cicerón (106-43 a.C.), defendieron la idea de que el derecho positivo (las leyes

creadas por el Estado) debe estar en consonancia con el derecho natural, el cual es accesible a través de la razón: "La verdadera ley es la recta razón conforme a la naturaleza, difundida en todos, constante, eterna [...] será inmutable y eterna" (Ciceron, 2006).

La reflexión filosófica sobre el Estado y la sociedad en la Antigüedad sentó las bases para el desarrollo del pensamiento político occidental. Platón y Aristóteles influyeron en filósofos medievales como Tomás de Aquino, quien desarrolló la teoría del derecho natural en consonancia con el cristianismo, y en pensadores modernos como Hobbes, Locke y Rousseau, quienes continuaron explorando las relaciones entre el individuo, la sociedad y el Estado.

Platón, en su obra "La República", ofrece una de las concepciones más influyentes y detalladas sobre lo que él consideraba el "Estado Ideal". En este diálogo, la figura central es Sócrates, quien, a través de un debate con otros interlocutores, diseña un modelo utópico de gobierno basado en la justicia y la armonía entre los individuos y la comunidad. Platón plantea que un Estado ideal debe ser gobernado por filósofos-reyes, quienes, gracias a su amor por la sabiduría, están capacitados para dirigir la sociedad hacia el bien común. A continuación, se desarrolla un análisis profundo de la concepción platónica del Estado Ideal, sus características esenciales y los desafíos que este modelo enfrenta.

"La República" es un diálogo socrático que aborda la naturaleza de la justicia, tanto en el individuo como en el Estado, a través de una serie de debates filosóficos. Escrito alrededor del siglo IV a.C., en una época de inestabilidad política en Atenas, el texto refleja la desilusión de Platón con las formas tradicionales de gobierno, particularmente la democracia ateniense, la cual había condenado a su maestro Sócrates a muerte. Por ello, Platón buscaba una alternativa que no estuviera sujeta a las pasiones y los intereses egoístas de las masas.

En palabras de Platón: "El objeto principal de la educación consiste en dirigir la inteligencia hacia la luz, no para inculcarla algo que no existiera antes en ella, sino para ayudarle a mirar bien las cosas que ya existen" (Platón, 2014) pág. 226.

La alegoría de la caverna, expuesta en el Libro VII de "La República", simboliza el viaje que los gobernantes filosóficos deben hacer desde el mundo de la ignorancia (las sombras) hacia el conocimiento verdadero (la luz). Solo aquellos que logran salir de la cueva y contemplar la luz del sol, que representa el Bien, están capacitados para gobernar, ya que han accedido a una comprensión profunda de la realidad y la justicia.

Uno de los temas centrales en "La República" es la noción de justicia, tanto a nivel individual como social. Para Platón, la justicia no es simplemente una cuestión de leyes o de castigos, sino una virtud que refleja la correcta ordenación del alma y del Estado. Según Platón, un Estado justo es aquel en el que cada individuo cumple con la función para la que está naturalmente capacitado, lo que asegura la armonía y el bienestar colectivo.

Platón divide el alma humana en tres partes: la racional, la irascible y la concupiscible. De forma análoga, el Estado también está compuesto por tres clases sociales: los gobernantes (filósofos-reyes), los guardianes (guerreros) y los productores (artesanos, comerciantes, agricultores, etc.). La justicia surge cuando cada clase realiza su función sin interferir en las responsabilidades de las otras.

"La justicia consiste en que cada uno se dedique a lo suyo propio en la ciudad y no sea entrometido en muchas cosas" (Op. Cit.) pág. 96.

Para Platón, la intervención indebida de una clase en las funciones de otra es el origen de la injusticia y el caos social. Solo cuando cada clase desempeña su papel de acuerdo con su naturaleza se puede alcanzar la armonía y, por ende, la justicia.

Una de las propuestas más radicales de Platón en "La República" es la idea de que los filósofos deben ser los gobernantes del Estado. Según Platón, los filósofos, debido a su amor por la verdad y su capacidad para comprender las Formas (Ideas), son los únicos que pueden dirigir el Estado de manera justa y prudente. Esta afirmación surge de la convicción platónica de que solo aquellos

que han accedido al conocimiento del Bien son capaces de gobernar en beneficio de la colectividad.

Platón subraya que la política no debe estar en manos de aquellos que buscan el poder por intereses personales, sino de quienes, como los filósofos, no desean el poder en sí mismo, sino que son capaces de ver más allá de las apariencias y actuar en función de lo que es verdaderamente bueno.

"Hasta que los filósofos no lleguen a ser reyes o los reyes no sean genuinamente filósofos, y hasta que el poder y la filosofía no coincidan en los mismos individuos, las ciudades no tendrán tregua de sus males" (Idem) pág. 191.

Platón consideraba que la mayoría de los gobernantes eran corrompidos por sus propios deseos y ambiciones, lo que los alejaba del interés común. Los filósofos-reyes, al no estar motivados por el poder o la riqueza, son los únicos que pueden gobernar de manera desinteresada y justa.

Otro aspecto fundamental del Estado Ideal es la educación. Platón argumenta que la educación es el medio a través del cual los individuos pueden alcanzar su máximo potencial y, por tanto, desempeñar sus funciones en la sociedad de manera efectiva. La educación platónica está diseñada para nutrir las diferentes partes del alma, con un énfasis particular en la formación de los futuros gobernantes.

La educación de los guardianes y filósofos-reyes es estricta y rigurosa, comenzando con la música y la gimnasia para armonizar el cuerpo y el alma, y culminando con el estudio de la dialéctica, que les permite acceder al conocimiento de las Formas.

"La educación es aquello que convierte al alma desde la oscuridad hacia la luz, de la ignorancia hacia la verdad, que se encuentra en el mundo de las ideas" (Ibid) pág. 225. Si bien el Estado Ideal de Platón ha sido admirado a lo largo de los siglos por su coherencia filosófica, también ha sido objeto de críticas. Una de las principales objeciones es su carácter utópico, ya que su realización parece imposible en el mundo real, donde los intereses individuales y las pasiones

humanas inevitablemente influyen en la política.

Además, su propuesta de un gobierno de filósofos ha sido cuestionada por su elitismo, ya que excluye a la mayoría de la población del poder político. En palabras de Karl Popper, filósofo del siglo XX, el Estado platónico puede interpretarse como una forma de "totalitarismo benevolente" en el que una élite supuestamente ilustrada gobierna sobre una masa de ciudadanos que no tienen voz en el gobierno (Popper, 2006).

Aristóteles, por su parte, concibe la justicia de manera más pragmática y concreta en su obra *Ética Nicomáquea*. Para él, la justicia es la virtud que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, lo que se conoce como justicia distributiva. Esta idea se refiere a la distribución de bienes y honores según el mérito de cada individuo. Además, Aristóteles distingue entre justicia distributiva y justicia correctiva, la cual busca reparar las desigualdades que se producen en las relaciones individuales y contractuales. "La justicia es una especie de igualdad, pero no de igualdad numérica, sino de igualdad proporcional" (Aristóteles, 2011), libro V.

El concepto de justicia evolucionó considerablemente en la Edad Moderna. John Locke, en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, defendió la idea de que los individuos tienen derechos naturales inalienables, como la vida, la libertad y la propiedad. El papel del Estado, según Locke, es proteger estos derechos, y su legitimidad depende de su capacidad para hacerlo de manera justa. Así, el Estado debe actuar como un árbitro imparcial que garantiza que las leyes se apliquen equitativamente a todos los ciudadanos. Locke sostenía que "donde no hay ley, no hay libertad" (Locke, 1990) cap. VI, subrayando la necesidad de un sistema legal justo que limite los abusos de poder y proteja los derechos individuales.

Jean-Jacques Rousseau también contribuyó al debate sobre la justicia con su teoría del contrato social. En *El contrato social*, Rousseau plantea que la justicia emana de la voluntad general, es decir, de la voluntad colectiva de los ciudadanos orientada al bien común. Para él, un Estado justo es aquel en el que las leyes reflejan la voluntad general y no los intereses particulares.

Rousseau sostiene que "la libertad consiste en obedecer a una ley que uno mismo se ha prescrito" (Rousseau, 2008), libro I, sugiriendo que la verdadera justicia solo es posible en una comunidad en la que todos los ciudadanos participan activamente en la creación de las leyes.

En el pensamiento contemporáneo, la justicia ha sido abordada desde una perspectiva más pluralista y equitativa. John Rawls, en su influyente obra Teoría de la justicia, presenta la justicia como equidad (Justicia como equidad). Rawls propone dos principios fundamentales para una sociedad justa: el principio de la libertad, que garantiza los derechos básicos de todos los ciudadanos, y el principio de la diferencia, que permite las desigualdades solo si estas benefician a los menos favorecidos. Rawls introduce la idea del "velo de la ignorancia", una herramienta metodológica que implica que los individuos deben diseñar las instituciones de la sociedad sin conocer su posición en ella. Esto garantizaría que las reglas se establezcan de manera justa, pues nadie querría crear un sistema que lo perjudicara en caso de encontrarse en una posición desventajosa. Como señala Rawls, "los principios de justicia son aquellos que las personas elegirían en una situación inicial de igualdad" (Rawls, 1995), cap. III.

Amartya Sen, en su obra La idea de la justicia, critica la visión de Rawls por su enfoque excesivamente institucionalista y propone una teoría más orientada a las realidades sociales. Sen argumenta que la justicia no debe medirse únicamente por el diseño ideal de las instituciones, sino por los resultados concretos que estas producen en la vida de las personas. Para Sen, una sociedad justa es aquella que maximiza las capacidades y oportunidades de todos los ciudadanos. "La justicia, en última instancia, no es una cuestión de establecer reglas perfectas, sino de mejorar las vidas de las personas" (Sen, 2010), cap. VI).

En el diseño del Estado moderno, la justicia sigue siendo un principio fundamental. La separación de poderes, el estado de derecho y los derechos humanos son pilares que buscan garantizar que el poder político se ejerza de manera justa y equitativa. El principio de igualdad ante la ley es uno de los fundamentos del estado de derecho, y la protección de los derechos humanos asegura que

ningún ciudadano sea discriminado o privado de sus derechos básicos.

El Estado de bienestar, que surgió en muchos países tras la Segunda Guerra Mundial, puede entenderse como una respuesta a las demandas de justicia social. Este modelo busca reducir las desigualdades económicas y sociales mediante políticas redistributivas, como la educación pública, la atención médica universal y los sistemas de seguridad social. Estas políticas reflejan la idea de que el Estado tiene la responsabilidad de garantizar una distribución más equitativa de los recursos y oportunidades, promoviendo así una sociedad más justa.

En su obra "La República", Platón propone una visión del Estado ideal basada en la justicia y en la armonía de sus partes. Para ello, introduce la teoría de las almas, la cual establece que cada individuo posee una predisposición natural que lo inclina a desempeñar un rol específico dentro de la sociedad. Estas inclinaciones están relacionadas con las tres partes del alma: racional, irascible y apetitiva, y se corresponden con tres clases sociales fundamentales: los filósofos-reyes, los guerreros y los productores. El diseño del Estado platónico se basa en la organización y cooperación entre estas clases, lo que asegura un equilibrio y un funcionamiento justo.

Platón afirma que el alma humana se divide en tres partes, cada una con características definitorias que influyen en la capacidad del individuo para cumplir la función asignada en la sociedad. La parte racional: la más elevada, caracterizada por su habilidad para razonar y buscar la verdad. Aquellos en los que domina esta parte del alma pueden mirar más allá de sus propios intereses inmediatos y actuar en beneficio de la comunidad en general. Estos individuos deben gobernar y Platón los llama filósofos-reyes. De acuerdo con él, "el estado será gobernado por los gobernadores más habilidosos, a saber, los filósofos, o los que aman la visión de la verdad": (Platón, La República, 2014) Pág. 473. Parte iracunda: aquella dotada de valentía y espíritu. Tal parte del alma es necesaria para defender el Estado, y Platón nombra a quienes lo poseen a los guardianes o guerreros. Deben ser "nobles en situaciones difíciles, valientes, altos y constantes en sus juicios" (Op. Cit.) pág. 414. La parte apetitiva: aquella ligada con los deseos físicos y

materiales, como el hambre, la sed y el placer. Los individuos que la poseen son los productores, es decir, los artesanos, campesinos y comerciantes, que proveen al Estado con los recursos necesarios para sobrevivir. Según Platón, “es necesario que se mantengan en sus límites y estén súbditos a aquellos en la polis que posean sabiduría” (ibid) pág. 434.

CLASES SOCIALES EN EL ESTADO IDEAL

En el Estado ideal, al igual que en un individuo, las clases sociales se dividen en función de la parte de la mente que prevalece en ellos. El esquema social ideal asegura el orden y la justicia, ya que todas las personas se dedican a la actividad a la que se les asigna por naturaleza. Los filósofos-reyes. Están gobernados por los individuos en los que la parte racional de la mente predomina. Son los únicos que pueden tener conocimiento real, lo que significa que conocen las ideas perfectas y eternas, especialmente la idea de justicia. Según Platón, “solo aquellos que saben qué es verdaderamente justo pueden gobernar, porque son los únicos que pueden tomar decisiones a favor del bien común... que no hay tregua para las ciudades, ni ser humano, hasta que los filósofos sean reyes, o aquellos a quienes llamamos reyes y gobernantes sinceros y suficientes, sean filósofos. “ (Ibid) pág. 473. Guerreros. Los que protegen al estado de los enemigos internos y externos. La educación de los guardines se centra en el ethos: instalar valores como el valor, la lealtad y la disciplina. Aunque los guardines deben tener un carácter feroz para los enemigos y amables para los ciudadanos, es decir, vivir en el límite del ethos y thymos. “Los perros, en proporción a su bondad con los amigos, deben ser salvajes con los enemigos”. (Ibid) pág. 375. Productores. Las personas cuya función es proporcionar alimento y recursos materiales. La justicia no se extiende a los productores en la forma antes mencionada de gobierno o defensa estatal. Según Platón, los productores sean o no los observadores de la justicia y pueden desempeñar sus papeles a la perfección. Su alma sigue siendo desafortunada y, sin embargo, como tal, no es capaz de realizar la elección racional necesaria en las cuestiones relacionadas con

el gobierno, sin embargo, este papel no puede ejecutarse de manera justa y equilibrada. Sin embargo, son necesarios para el papel perfecto de la ciudad, “Sin embargo, sin su servicio y sin la proclamación de sus servicios, no sería posible tener una ciudad” (Idem). La justicia es sinónimo de tarifa, de tal modo que todo lo que es justo o equitativo debe seguir una “tarifa”. “La justicia será similar a la armonía”. “Cada uno de ellos, siendo propio y no encabezando su tarea, la ciudad es justo” (Idem). Platón Justicia es orden y armonía creadora con un alma justa. Justicia no es solo ley; sino el gobierno mismo, Platón estaba lejos de ser considerado “simple” en términos de Estado. Platón define la justicia como la verdadera justicia y armonía que comienza con cada ejecutivo dentro de la sociedad. La justicia es un reflejo de la justicia en el alma individual; Eso es todo. En cierto sentido, el juicio es un enemigo de la justicia porque se extiende a las clases que se encargan de diversas funciones. La idea de un híbrido de extremidades de diferentes partes del cuerpo en lugar de un gobierno de simplicidad. Soberano autor, cada uno sigue y mantiene el orden de hacer; La ciudad es buena. Platón el estado del sentido judicial significó reincorporación en almas estándar.

No obstante, para Platón, la categoría decisiva en el funcionamiento de esta estructura es la educación de una persona, que identificará y formará individuos basándose en la parte del alma preeminente en ellos. Los viajeros deben vigilar a los niños desde una edad temprana para identificar si pertenecerán a la clase de productores, guerreros o verdaderos filósofos, es decir, aquellos en los que la razón predomina. Los futuros filósofos y políticos acudirán a la misma escuela, mientras que los demás serán formados en la habilidad necesaria para las disciplinas específicas. “Por lo tanto, vemos que así es como distinguimos entre los mejores y, por lo tanto, distribuimos nuestras funciones entre los hombres según la calidad de su disposición innata” (Op. Cit.). La educación tenía como objetivo no solo enseñar el arte, sino también la virtud.

El alma de los guardias debería armonizarse al compás de la música y la gimnasia y, por lo tanto,

deberían tener la capacidad de mantener su propio deber sin codiciar riqueza y poder personal. “El verdadero guardián es el hombre que combina la sabiduría y la fortaleza; considera lo bueno, lo que sin duda es insustituible y se mantiene en silencio, resistiendo a los deseos y duelos internos” (Ibid) pág. 412.

Platón introduce el mito de los metales como forma de metáfora para justificar su idea de dividir a la sociedad en clases en su estado ideal. Según el mito, los dioses mezclaron almas humanas del oro, la plata y el bronce o el hierro al crear a los seres humanos. Los seres humanos con almas de oro destinadas a gobernar el mundo. Los que tienen almas de plata son guerreros, y los que tienen almas de bronce o hierro están destinados a ser productores. “Algunos se deben gobernar y a su vez ser guardianes de la ciudad, otros guerreros, otros trabajadores. Los dioses son los que mezclaron el oro en la composición de los que son capaces de gobernar, la plata en las almas de los guardianes, y el hierro y el bronce en las almas de las almas de producción”. A pesar de su gran influencia, la teoría de Platón ha recibido críticas significativas. Una de las críticas más comunes es que su sistema es elitista y autoritario, ya que considera que solo hay un pequeño grupo de personas, llamadas filósofos gobernantes, que son aptos para gobernar. Además, la teoría de Platón es demasiado básica y tiene una relación idealista con cómo se desarrollan las cosas en realidad. Como Karl Popper argumentó, el sistema de Platón es similar a la sociedad totalitaria porque la autoridad no puede ser cuestionada por la gente de las capas más bajas. La estructura propuesta por Platón con respecto a las almas y las almas en la organización de las clases en el estado implica que cada persona es asignada a un lugar específico en función de la naturaleza de su alma. De esta forma, Platón propone la introducción de la justicia en la vida social y el equilibrio a través de un grado de equilibrio entre las capacidades naturales y las responsabilidades, en lugar de ley y castigo. Aunque su propuesta ha sido objeto de crítica, aún se considera como una valiosa contribución al pensamiento político y social.

A través de las edades, el pensamiento político y filosófico ha atravesado un proceso dinámico que resultó en la generación de varias ideas, teorías y puntos de vista. Desde la antigüedad hasta nuestros días, varios autores contribuyeron sus obras maestras acerca de diferentes aspectos que tienen que ver la estructura estatal, la naturaleza de la justicia, los derechos humanos, y el poder; a continuación, posibilita la revisión de algunos de los más relevantes. Otros textos teóricos en este campo se encuentran en: Maquiavelo, que introdujo la visión pragmática de la política para contrarrestar la moralidad cristiana predominante; su obra maestra, *El príncipe*, es un tratado sobre la naturaleza del poder político, implicando que las acciones del gobernante no se determinan por el sistema moral general, sino por la factibilidad de alcanzar el objetivo contemporáneo del poder. Como resultado, Maquiavelo sugiere utilizar cualquier medio necesario para mantener el orden y la estabilidad del estado y presentar el concepto de pragmatismo en política.

Maquiavelo escribió en *El príncipe*: “Un príncipe necesita de todas las virtudes, pero qué conviene puede fingirlas e impedir su plenamente (Maquiavelo, 2015). El pragmatismo político de Maquiavelo ha sido igualmente criticado y admirado. Sin embargo, su discusión sobre la política como un aspecto independiente de la ética definitivamente se ha obtenido una de las contribuciones más largas a la política y el pensamiento de la política moderna. Considerado uno de los padres del liberalismo moderno, John Locke propuso un estado contractual del estado en el que los derechos naturales, incluidos la vida, la libertad y la propiedad, eran fundamentales. En *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* en 1689, Locke dijo que los humanos son libres e iguales en la naturaleza y que el único propósito de que el gobierno deje los actuar en libertad. Así, Locke dijo: El motivo primario por el que los hombres están en sociedad y se someten a un gobierno es preservar su propiedad. La filosofía de Locke no solo fue básica para la filosofía política, sino que también fue la base de las democracias modernas. por ejemplo, la Declaración de Independencia

de los Estados Unidos y la Revolución francesa se refirieron a la Sobre la base de los escritos de Locke.

La otra epifanía figura de la política universal, se refiere a Rousseau, y, de hecho, es conocido por El contrato social en 1762, que sugiere una disposición de la propiedad hacia una idea más democrática de la ley. Rousseau considera la fuente del teatro de poder, y no debería ser la fuerza, en la demanda y desconfianza. Pacíficamente, se descubre el tejido general y nada más que el puede establecer y mantener el poder. Rousseau cree que los humanos indefensos no deben ser esclavizados por arte de la naturaleza.

Como lo resume Rousseau, escribiendo: “El hombre nace libre, y en todas partes está encadenado” (Rousseau, 2008) pág. 41. El contrato social de Rousseau sigue siendo uno de los trabajos principales en la historia del pensamiento democrático, y sus ideas sobre la participación política y la soberanía popular ejercen influencia en las ideas actuales. Otro autor es Karl Marx: uno de los filósofos más prominentes e influyentes del mundo moderno, y uno de los escritores políticos más leídos del planeta. La crítica de Marx al capitalismo y su propuesta de reemplazarlo con el comunismo, y el modelo detallado en, por ejemplo, El Capital y el Manifiesto Comunista han dado forma a la mayoría de la política del siglo pasado. Marx describió la lucha de clases como la lucha de los opresores burgueses contra los oprimidos proletarios, y el comunismo es el último paso en la historia de la contradicción: En el Manifiesto Comunista Marx y Engels escriben: “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx, 1976).

Todos estos autores contribuyeron de manera significativa a la filosofía y la teoría política, y su trabajo sigue siendo relevante y pertinente actualmente en debates sobre justicia, poder y estado. Aunque todos provienen de entornos históricos y culturales relativamente diferentes, todos compartieron el mismo objetivo: comprender la organización de la vida social y política.

La educación es uno de los principales mecanismos a través del cual el Estado intenta generar cohesión social, estabilidad y promover el bienestar colectivo. Por una parte, el Estado disemina conocimientos sobre técnicas y ciencia, y por la otra, el Estado transmite valores, normas y principios éticos que son necesarios para el funcionamiento de la sociedad. Por lo tanto, la relación entre el Estado y la educación es crucial para la creación de una identidad común y el logro de la equidad social. La idea del Estado como responsable de la educación pública surgió junto con el desarrollo del Estado moderno a partir de la Ilustración y las revoluciones liberales del siglo XVIII. La educación es reconocida como un derecho fundamental pero al mismo tiempo, es esencial para la participación política y la integración social. La educación pública juega un papel central en la creación de ciudadanos críticos, informados y activos. Según Durkheim, la educación “tiene por objeto suscitar del niño un estado físico, intelectual y moral que exige la sociedad política en su conjunto” (Durkheim, 1997). Bajo tal enfoque, está claro que el Estado utiliza la educación para dar forma a los individuos de acuerdo a los valores de la sociedad. La educación es considerada un mecanismo de garantizar la igualdad de oportunidades en las sociedades democráticas modernas. Según Rawls “una sociedad justa piensa que todos los ciudadanos, no importe su origen, tengan iguales oportunidades para desarrollar sus capacidades” (Rawls, 1995). Por lo tanto, el Estado asume la responsabilidad de proporcionar una educación universal, gratuita y de calidad.

La cohesión social, en resumen, es directamente influenciada por el sistema educativo un conjunto de relaciones y valores compartidos que unen a los individuos de una sociedad. Por lo tanto, mediante la educación, el Estado no solo crea ciudadanos técnicamente competentes, sino el sentido de pertenencia y responsabilidad hacia el bienestar colectivo. Como explica Pierre Bourdieu, “La escuela no es solo el lugar donde se transmiten conocimientos técnicos. También es la agencia en la que se inculcan disposiciones culturales y valores que corresponden a la estructura social” (Bourdieu, 1984).

La función de la educación como agente transmisor de valores comunes es esencial para la estabilidad y el orden social. Muchos países incluyen historia, idioma y valores cívicos en el currículo para crear una identidad y un sentimiento de nacionalismo compartidos.

El Estado utiliza estas disciplinas para garantizar que sus ciudadanos compartan un conjunto mínimo de principios éticos y sociales. Otro aspecto importante de la relación entre el Estado y la cohesión social es la accesibilidad. La UNESCO declara que “una educación equitativa es la clave para construir sociedades justas, pacíficas e inclusivas”. Por lo tanto, en última instancia, el Estado debe garantizar la calidad de la educación para todos sus ciudadanos.

Otro economista, Amartya Sen, también destaca la relación entre educación y justicia social. Según él, el desarrollo humano se basa en la ampliación de las capacidades individuales. “La educación permite a los individuos ampliar sus opciones de vida y participar activamente en su comunidad” (Sen, 2010). Por lo tanto, uno de los aspectos clave del mandato del Estado es garantizar un sistema educativo inclusivo que promueva la equidad y la justicia social – dos condiciones esenciales para la cohesión social. Uno de los principales problemas de los sistemas educativos modernos es la creciente desigualdad en el acceso a la educación de calidad. En muchos países, la educación está fuertemente motivada por las diferencias socioeconómicas, lo que perpetúa el ciclo de pobreza y exclusión social. Para corregir esta tendencia, el Estado debe intervenir directamente – mediante la política redistributiva, la inversión en la educación pública que cierra las brechas socioeconómicas para mejorar la cohesión social en su conjunto. Como señala el sociólogo Manuel Castells, en la era de la globalización “el papel del Estado en la educación es más crítico que nunca, ya que las redes digitales en la era global pueden aumentar, o disminuir, la desigualdad social” (Castells, 1998). Por lo tanto, la educación no solo debe cumplir con las demandas cambiantes del mercado laboral, sino también ser un medio de inclusión social y equidad.

El Estado y la educación están intrínsecamente relacionados entre sí, y la educación es crucial para lograr una sociedad cohesionada y justa. El Estado utiliza la educación para fortalecer la unidad nacional, equipar a todos los ciudadanos con igualdad de oportunidades y reducir la desigualdad. A pesar del hecho de que hay objeciones sobre la responsabilidad estatal de proporcionar educación, considero apropiado que el Estado utilice la educación como herramienta para mantener la cohesión social. Sin embargo, en vista de los problemas actuales de la brecha educativa y digital, el Estado debe ser más activo para garantizar que la educación continúe contribuyendo a la cohesión social. El grado de éxito de la futura sociedad dependerá de la capacidad del Estado para responder a estos desafíos utilizándola para lograr una transformación social positiva. Platón fue uno de los filósofos más influyentes de la tradición occidental que analizó la sociedad estatal, la polis, en su obra clave. En las lecciones de Platón, la sociedad civil no era autónoma y separada del Estado y formaba parte de la organización política central que perseguía un principio de justicia y bien común. Platón desarrolló una estructura completa del estado en sus diálogos, sobre todo en *La república*, donde describió la sociedad como una estructura jerárquica y orgánica, donde cada uno de sus miembros debía cumplir su función. Platón escribió : “Y digo que, en el hombre justo, o más bien, democrático, el estado entero se parecerá a él” (Platón, *La República*, 2014)pág. 455.

La visión se restringe al ver a la sociedad civil en su papel funcional en el esquema del Estado. Como tal, los ciudadanos no poseen la autonomía política en el sentido moderno; más bien, están subordinados a un orden superior en el que la clase gobernante, los filósofos-reyes, tiene la última palabra respecto a lo que es mejor para la polis. Por lo tanto, la sociedad civil no puede ser un contrapoder o una fuerza capaz de desafiar al Estado ya que está bajo la autoridad / control de los gobernantes. Uno de los mecanismos más importantes que Platón propone para asegurar que la sociedad funcione adecuadamente es la educación. En otras palabras, los ciudadanos deben ser educados de manera que: entiendan su lugar dentro de la polis y; acepten el papel que se les asigna

dentro de la estructura social. La educación es, por lo tanto, crucial para transformar la sociedad civil al compás de los ideales del Estado. Citando a Platón: “La educación no fue inventada y dada por hombres sino por dioses, y los que quieran entregar a los hijos de hoy las cualidades más hermosas en su máxima pureza las recogerán en el camino que acabo de recomendar, donde las colocarán” (Op, Cit.).

Platón también creía en la censura como un medio para preservar el orden social. Por lo tanto, cualquier arte, poesía o tradiciones orales en la sociedad también debería estar censuradas para no corromper el alma de los ciudadanos y, en cambio, desviarse de sus roles naturales. En esta perspectiva, la censura no se percibió como una medida de represión sino más bien como una herramienta pedagógica para asegurar que la sociedad civil en cuestión no se salga de sus roles. “Deberemos, pues, suprimir todas las narraciones que ofrezcan una mala imagen de los dioses” (Ibid).

En la polis platónica ideal, una sociedad civil está diseñada para ser armónica y bien ordenada, con una jerarquía inequívoca y rígida. El bienestar del individuo debe estar sometido al bienestar de toda la comunidad, lo que implica que la sociedad civil de hecho no tiene lugar para disentir con o criticar el estado. El concepto de sociedad civil moderno, entendido como una esfera autónoma de acción colectiva libre de la intromisión estatal, es completamente extraño a la visión de Platón.

Platón rechaza la democracia, y con ello, cualquier forma de organización social donde el pueblo tenga un papel activo en la toma de decisiones políticas. En su crítica a la democracia ateniense, Platón señala: "La democracia es un sistema encantador, lleno de variedad y desorden, que reparte una especie de igualdad a iguales y desiguales por igual" (Ibid, pág, 558). En su lugar, Platón aboga por un gobierno dirigido por los más sabios, quienes estarían mejor equipados para guiar a la polis hacia el bien común.

El enfoque de Platón ha sido criticado por su carácter autoritario y elitista. Filósofos posteriores, como Aristóteles, argumentaron que la participación de los ciudadanos en el gobierno era esencial para el desarrollo de una comunidad política justa y estable. En contraste con Platón, Aristóteles sostuvo que la participación activa en la vida política era lo que distinguía a los seres humanos de los animales y era esencial para el florecimiento humano.

No obstante, la propuesta platónica de una sociedad civil subordinada al Estado refleja su desconfianza hacia la capacidad de los individuos para autogobernarse sin la guía de los sabios. En un sentido más amplio, el rol de la sociedad civil en Platón es el de un engranaje en la maquinaria del Estado, donde el orden y la justicia prevalecen sobre la libertad individual. Para Platón, la sociedad civil no es una fuerza independiente ni una esfera de acción separada del Estado. Más bien, está completamente integrada en la estructura política de la polis, donde cada ciudadano tiene un rol definido según su naturaleza y aptitudes. La justicia se alcanza cuando cada miembro de la sociedad cumple con su deber sin interferir en las funciones de los demás. Platón enfatiza la importancia de la educación y el control cultural para asegurar que la sociedad civil se mantenga en armonía con los ideales del Estado.

Una nueva interrogante dentro de este estudio es, si existe una separación entre el Estado y la sociedad civil en Platón, este es un tema complejo que implica examinar tanto su concepción del Estado ideal como su visión sobre la estructura social. Platón, en sus principales obras, especialmente "La República" y "Las Leyes", elabora una filosofía política profundamente marcada por su enfoque ético, donde la justicia es el eje rector de la organización política.

Platón entiende cómo el Estado es solo un reflejo de la armonía al hecho de que debe estar en la forma del alma humana. En La República, Platón define su interacción con analogía: “también dijimos mucho tiempo atrás, me imagino, que hay tres clases en cada alma de todas las almas” (Op. Cit); Por consiguiente, “la justicia es cuando todos, por supuesto, hacen lo que le corresponde hacer” (Ibid). O sea, la elección del alma-partes como un estado análogo, de hecho,

da tres clases sociales: gobernantes (filósofos y gobernantes), guardianes y soldados firmando el medio del estado, y productores ocupados con la producción y la creación. Cada clase corresponde a un alma: un alma de virtuoso, un alma temperamental y un alma venal, respectivamente. Entonces, todo debería ser como en el alma. Se observa que cuando colapsa el estado, el alma colapsa. Una figura del Estado ideal es una comunidad donde cada clase y persona en general desarrolle un “trabajo honesto” con un enfoque en la justicia, a saber:

De la misma manera, la polis platónica es un estado total donde el bien común está por encima del individual y cualquier tipo de autonomía personal o de clase es subordinada a la estructura estatal. La gente y las clases sociales no están fuera de la estructura estatal, pero más bien existen para cumplir roles específicos dentro de ella. Por lo tanto, es el Estado el que determina cómo sus ciudadanos se relacionan entre sí, y no hay lugar para una “sociedad civil” que sea independiente o autónoma del poder estatal. Para Platón, la justicia en el estado ideal natural es una justa armonía de la armonía de las clases y los individuos. De hecho, la sociedad está completamente integrada en el Estado porque, claramente, las clases sociales existen dentro de una jerarquía estatal perfectamente organizada. Por lo tanto, la justicia no es nada más que una virtud moral sino política. De hecho, como Platón señala, y cito, “la justicia en el Estado no es algo de otro que la justicia en el individuo”. El Estado es, luego, la encarnación de la virtud y la armonía, y, por lo tanto, cualquier mención de una sociedad civil es, desde la perspectiva de Platón, injusta y desorganizada. Este enfoque de la centralización lleva a Platón a concebir el estado como una entidad total en la que no hay lugar para la vida privada. La educación, por ejemplo, no es un asunto privado o familiar, sino más bien un asunto del estado, para garantizar que todos los ciudadanos sean educados en las virtudes requeridas por el estado.

En las Leyes, Platón va aún más lejos y sugiere que el Estado debe regular todos los aspectos de la vida privada, desde la religión hasta el matrimonio. Nada bueno puede surgir de la vida no regulada; no hay esfera adecuada que no necesite control por parte del estado. La ley es el único

medio a través del cual el estado mantiene la cohesión social y asegura que todas las actividades humanas se dirijan al bien colectivo. Platón presenta una utopía política basada en la idea de un “gobierno de los mejores”. Su pensamiento es profundamente anti-individualista. No hay lugar para la distinción entre vida civil y política tan común en la democracia moderna. No existen individuos que no se rijan por las regulaciones del estado. Lo anterior es patente al analizar la discusión de Platón sobre la propiedad y la familia. Incluso llega a argumentar que la propiedad privada y la familia deben ser eliminadas, en particular para las clases gobernantes, porque establecen intereses privados que corren contrario a los intereses del estado. “Lo que es más adecuado para el bien común es que la propiedad privada no exista, en particular para los guardianes” (Op. Cit:). En otras palabras, la sociedad civil autónoma no es más que un concepto inaplicable en la filosofía política de Platón. En lugar de eso, promueve una estructura en la que se alcance la justicia y el bien colectivo solo cuando el estado regular todos los aspectos de la vida privada. En resumen, en el pensamiento platónico, la política y la sociedad civil son la misma cosa.

En resumen, no existe en el pensamiento de Platón ninguna esfera separada del Estado y de la sociedad civil en su filosofía política. Por lo tanto, la sociedad civil y el Estado permanecen interrelacionados e interconectados y se suponen subordinados a los principios de la justicia estatal, cuyo valor supremo está en la armonía y la justicia. Así, la noción de vida social independiente y autosuficiente fuera de la esfera del Estado no es aplicable a la teoría platónica, ya que todos los aspectos de la existencia humana deben regularse con el fin de lograr el bien común. Como Platón escribió en su obra *La República*, “...el Estado justo es aquel en el que uno simplemente no interfiere sobre la acción de gobernante” (Ibid). Anticipando el argumento de Aristóteles, se puede decir que el científico clásico estaba horrorizado por esto debido a la desconexión del individuo de todas las esferas de la vida. Por otro lado, Aristóteles, en su *Política*, estableció su comprensión del humano como un “animal político”. Implica que los seres humanos

pueden alcanzar su completa naturaleza solo viviendo juntos con otros individuos.

En sus observaciones sobre la sociedad civil, Aristóteles propone una línea de crecimiento natural que pasa de la familia a la aldea y, finalmente, a la polis. Por ende, la última forma de una comunidad, que es la polis, no se crea por cuestiones de vida, sino de vivir bien. El filósofo afirma que “por lo tanto, cuando varias aldeas se reúnen en una sola comunidad completa, que tiene como objetivo satisfacer todas las necesidades: la vida y el bienestar de la gente, surgen ciudades-estados” (Op. Cit.). Aristóteles ve en la familia la unidad básica de la sociedad, cuya tarea es cumplir las necesidades realmente elementales. Luego, las familias se unen para crear aldeas, cuya tarea es cumplir las necesidades más complejas, como la defensa y el comercio. Sin embargo, la ciudad-estado no vive simplemente para el cuerpo, sino que busca formar un entorno para la actividad vital de los ciudadanos en todos los aspectos: éticos y políticos. Según Aristóteles, solo en la polis, la sociedad civil se convierte en una realidad finalmente plena. En la teoría política de Aristóteles, la noción de sociedad civil está estrechamente relacionada con el concepto de justicia y la naturaleza de la ciudadanía. A diferencia del entorno moderno, la sociedad civil como un área separada de la presencia del Estado no es un principio separado del marco de la polis, sino un subordinado dentro del orden político. Lo que está implícito aquí es que, de hecho, el Estado y la sociedad civil no son entidad autónoma, constituyendo una polis.

Aristóteles únicamente diferencia entre formas de gobierno, sosteniendo que la forma justa de gobierno es aquella donde los intereses particulares están subordinados al interés común, por lo que la sociedad civil apropiada es aquella que se organiza alrededor del bien común y no del interés de unos cuantos. “Pues ciudad es la asociación de hombre entre iguales, cuyo fin es conseguir y en suma capacidad de hacer vida perfectamente dicha” (Ibid). Según el pensador, Aristóteles, la vida política es fundamental, ya que, a través de ella, los individuos logran su naturaleza política. Los hombres no son animales; por supuesto que ciertamente comparten una vida natural. Ellos tienen un alma y buscan su interés. Pero lo que distingue al hombre de los

animales es una vida política. Mientras que los animales tienen una voz, los hombres tienen el lenguaje, y lo que unos y otros tienen en común conjuntamente no es simplemente vivir juntos, sino que esta se lleva a cabo a través del lenguaje e implica la percepción del bien y del mal lo justo y lo injusto. La justicia política consiste, en relación con este bien, hacer lo correcto o lo mejor de nuestros intentos. Por lo tanto, las sociedades civiles son comunes porque están fundamentadas en una discusión y un diálogo sobre los intereses comunes. La virtud de la política es la justicia y lo mejor; por eso es el fin de la sociedad. La sociedad civil, entonces, se une a los propios ciudadanos para actuar para el bien común. Para Aristóteles, no existe una distinción clara entre vida pública y privada. Coloca una finalidad docente a la polis; por lo tanto, su trabajo común no es solo de vida pacífica y próspera, sino también de ciudadanos de la virtud. La vida común debe basarse en las virtudes porque son las disposiciones de carácter que permiten a los seres actuar.

Cabe mencionar que el desarrollo de estas virtudes está completamente más allá del contexto de la vida comunitaria. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles también dice que “la virtud del hombre es dejar que sea justo o temperante, pero que sea provechosa para la comunidad” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 2003), pág. 45. Por lo tanto, la vida ética individual no es una vida no relacionada con la política y la vida civil. El concepto de sociedad civil en Aristóteles no se puede discutir fuera del alcance de su principal filosofía política y ética. El argumento común esencial para una calidad de vida completa para un ser humano que la comunidad es una realidad natural fundamental, pero no cualquier comunidad. Solo la polis ofrece las condiciones para un entorno en el que las personas puedan desarrollar su perfección y ser felices al participar en la política y la consideración del bien común. Aunque este término “sociedad civil”, así como lo entendemos hoy en día, es incuestionablemente abstracto en Aristóteles, sus suposiciones político-éticas y políticas sobre la polis ofrecen ciertas lecciones de valor. Aunque las filosofías de escolastas

difieren en sus hechos fundamentales, también coinciden en muchos de ellos, más con ajuste en términos de la razón y la lógica, la real existencia de un espíritu finalmente en la realidad y la búsqueda de república justa. discutiré algunos elementos de esta identidad en su sociedad.

A las opiniones de Platón y Aristóteles, se puede agregar que ambos filósofos afirman que el conocimiento verdadero es el objetivo principal de cualquier teoría del conocimiento. A pesar de las diferencias existentes entre ellas en relación con esta definición, se puede decir que el conocimiento del mundo de la percepción es insuficiente para una comprensión completa de la realidad. En su obra *La república*, Platón presenta su visión de cómo se logra el conocimiento verdadero:

"El mundo visible no es otra cosa que una sombra de la verdadera realidad, las Ideas o Formas, que solo son accesibles a través de la razón" (Platón, 2014), pág.514.

Por otro lado, Aristóteles en *Metafísica* también busca el conocimiento de lo inmutable, pero rechaza la idea de Platón de un mundo distinguido en respecto a las formas. Según Aristóteles, la fuente del conocimiento es la observación y el análisis del mundo sensible, pero este debe investigar la esencia misma de las cosas, su *ousía*. En las palabras de Aristóteles: "todos los hombres por naturaleza desean saber", refiere que el conocimiento proviene del estudio empírico del mundo, pero con el propósito de descubrir las causas últimas. Los dos filósofos también comparten el ideal de que la razón es la herramienta para alcanzar la verdad y organizar la vida humana, tanto individual como colectiva. Platón, en su teoría del alma, dice que el alma humana tiene tres partes: el apetito, el espíritu y la razón, y la última debe ser el gobernante. La vida correcta es donde la razón de cualquier otra parte del alma domina las otras, manteniendo el orden y dirige la persona al bien. "El hombre sabio es aquel cuya razón domina a sus pasiones" (Op. Cit.). Aristóteles concuerda con Platón, aunque su teoría del alma es diferente, en que la razón es lo que mayormente distingue al ser humano de cualquier otro animal. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles expone la importancia de la razón en la vida virtuosa, y razona que la

eudaimonía solo puede ser alcanzada por el uso de la razón: “la virtud es por tanto una disposición voluntaria, que consiste en un medio relativo a nosotros determinado pro la razón.

Platón y Aristóteles comparten la idea de teleología, en la que la naturaleza tiene un propósito o telos, una finalidad hacia la cual todas las cosas tienden. Para Platón, esta teleología está estrechamente relacionada con la Idea del Bien, que es la causa final de todas las cosas. Como se establece en el diálogo entre Sócrates y Glaucon (Platón, 2012) Pág.506, el Bien es la idea más alta, y todos los demás derivan de él. En general, la realidad tiende hacia esta idea perfecta del Bien: El Bien es lo que todo lo demás aspira a ser. Aristóteles es un pensador teleológico como Platón, pero la teleología en Aristóteles es algo que se encuentra en la naturaleza de objetos y seres vivos. Según la Física, en la línea 198a, la naturaleza no hace nada por accidente, pero con un fin . Esta idea de la naturaleza orientada hacia los fines es central para la filosofía de Aristóteles y se extiende tanto a seres humanos como a cosas naturales. La finalidad de la vida para Aristóteles es la eudaimonía, que se logra a través de la autorrealización de la propia naturaleza con una vida virtuosa y racional. Ambos piensan que la justicia es un principio importante de la sociedad. Para Platón, en La República la justicia de la polis es una proyección de la justicia en el alma. Cada parte de ella debe hacer lo suyo y no entrometerse en el trabajo de otros, al igual que las partes del alma. “Hace cada uno lo que le corresponde, sin interferir en lo ajeno” (Platón, 2014) pág.433. Aristóteles también ve la justicia como la virtud cardinal en su La política y ética a Nicómaco, pero distingue dos tipos de justicia: la distributiva y la correctiva. La primera significa la distribución justa de los bienes y honorarios conforme al mérito, la segunda es la rectificación de los desequilibrios en las relaciones entre las personas. Aristóteles afirma que “la justicia es el término medio entre hacer el mal y sufrirlo; es lo que permite obtener lo que es debido, y es el instrumento de la administración que designa para el ser humano lo que le corresponde” (Op. Cit) p. 132. Ambos filósofos subrayan la importancia de la vida política como el medio para la realización de las personas. En cuanto a Platón, él argumenta que la política

debería promover la virtud y la justicia entre los ciudadanos organizados conforme al don individual, así como educados por los reyes filósofos: “La política es la ciencia de la administración del alma colectiva” (Platón, 2014) pág.517. Tomando Aristóteles, él apunta que la vida política es la forma de realización de la naturaleza humana, puesto que el hombre es un *zhon-politikon*. Aristóteles escribe que “la polis es la asociación de muchas villas en una única finalidad colectiva que tiene granjear al ciudadano el vivir bien y llevar una vida virtuosa” y argumenta que “la deliberación acerca de la virtud política tiene sentido. Debe existir una ciencia política” (Idem).

En mi opinión, la contribución de Platón y Aristóteles a la teoría política moderna es fundamental para comprender el desarrollo posterior del pensamiento político occidental. De hecho, sus ideas han sido objeto de discusión a lo largo de la historia: el poder y la justicia están entre los temas más importantes para cualquier sociedad. En ese sentido, ambos filósofos no solo formularon teorías propias, sino que establecieron un marco en el que posteriormente se arraigarían las discusiones sobre el Estado, la ley y la estructura de la sociedad. El gobierno del sabio y el gobierno del mérito, como fue desarrollado por Platón, ha dado origen a muchas teorías políticas que valoran el mérito y las competencias. La idea de que haya una élite formada en la alta dirección del Estado, aunque criticada por elitista, subyugada en algunos aspectos de la corriente del pensamiento; por ejemplo, el concepto es visible en el desarrollo de algunas teorías contemporáneas como la tecnocracia y la meritocracia. La parte más discutida del pensamiento político de Platón fue su afiliación al “idealismo”. Su “No lugar” se consideraba un lugar utópico por parte de muchos marxistas. Sin embargo, no se puede negar el impacto duradero de su pensamiento utópico en las teorías políticas modernas. Platón es inherentemente inclinado al autoritarismo:

“Platón fue el primer gran teórico del totalitarismo” (Popper, 2006). Popper fundamentó su percepción en el hecho de que la interpretación de Platón conlleva un abandono de las opiniones

democráticas en el gobierno, inexpresivo en las manos de un puñado de personas. Sin embargo, se podría argumentar que Platón se acerca a la búsqueda del bien común, no a la autoridad per se. La idea de Platón sobre la clase gobernante capacitada ha ejercido influencia sobre los conceptos modernos del liderazgo político.

Su cuadro de una clase gobernante ideal se cumple hoy en día en términos de énfasis en la educación y preparación de líderes políticos. Asimismo, su conceptualización de la justicia como equilibrio de los roles en el Estado ha influido en la teoría contemporánea de la justicia social, que persigue la distribución equitativa de los roles y recompensas entre los miembros de la sociedad. A diferencia de Platón, Aristóteles adoptaba un enfoque más pragmático de la política. Como lo afirma en *Política*: “El hombre es un ser político por naturaleza y el que en contra naturaleza no lo es y no por azar, es inferior a tal ser y es semejante a una bestia o a un dios” (Op.Cit) La idea de Aristóteles de que el hombre necesita la vida en comunidad ha ejercido influencia en las teorías modernas del contrato social y del papel del Estado en el mantenimiento de la paz y la prosperidad comunes. Su importancia de las instituciones para dirigir el proceso de política sigue siendo fundamento de la teoría política moderna. Aristóteles clasifica los regímenes políticos en tres tipos: monarquía, aristocracia, democracia y en sus desviaciones terribles: tiranía, oligarquía y demagogia. Así, a diferencia de Platón, que prefiere su única forma ideal, Aristóteles sugiere que cada forma tiene ventajas y desventajas. Sin embargo, Aristóteles advierte que la forma ideal de gobierno es la que combina elementos de cada uno de estos regímenes. esto se llama un sistema mixto de gobierno en la teoría moderna.

Aristóteles afirmaba: “El mejor de todos los regímenes es aquel en que cada uno pueda hacer el bien y poder vivir felizmente” (Idem).

Esta idea ha sido tomada por el pensamiento moderno de autores como Montesquieu, quien creía en la separación de poderes como única forma de prevenir el abuso de este. La visión de Aristóteles

sobre el gobierno mixto ha sido responsable en parte por la teoría republicana y liberal del Estado moderno. Su idea de un equilibrio de poder entre las diferentes clases y fracciones de la sociedad ha inspirado filósofos políticos modernos a crear instituciones para contrarrestar el poder de los gobernantes. En muchos sentidos, las constituciones modernas de pesos y contra pesos se remontan a la tradición de Aristóteles. De hecho, su idea de la “virtud cívica” de los ciudadanos, algo que él veía como absolutamente necesario para un buen estado, es aún un principio central en la educación política de muchas naciones democráticas. Aunque ambos filósofos compartan un interés en la justicia y el bien común, sus visiones políticas son radicalmente diferentes. Platón parece preferir una visión idealista y utópica del gobierno, mientras que Aristóteles probablemente favorece una más fundamentada en la realidad. Para Platón, el gobierno dictatorial de los sabios es la respuesta, mientras que Aristóteles cree que cualquier gobierno limitado por la ley es preferible al simple gobierno de los unos a los otros. La diferencia principal entre Platón y Aristóteles, entonces, parece ser su enfoque. Platón mantiene que el “estado ideal” no cambia y siempre es el mismo, mientras que Aristóteles dice que se debe juzgar según su capacidad de mantener la felicidad y el bienestar de sus ciudadanos. Estos diálogos han definido el diálogo político moderno notoriamente dividido entre extremos idealistas y extremos pragmáticos.

En conclusión, Platón y Aristóteles tienen una influencia transcendental en la filosofía política moderna. La mayoría de los debates que se han llevado a cabo en la era moderna con respecto a la justicia, la democracia, la tiranía y el equilibrio de poder son en gran medida evoluciones de los argumentos hechos por estos filósofos. Los pensadores posteriores, incluidos Hobbes, Rousseau, Locke y Rawls, entre otros, han participado de manera crítica en su obra, adentrándose en la modernidad.

CAPÍTULO 2

SIMÓN BOLÍVAR Y JOSÉ MARTÍ

El tema de la relación del Estado y la sociedad civil ha sido recurrente entre los grandes pensadores políticos que América Latina ha tenido a lo largo de su historia. Dos de ellos son Simón Bolívar y José Martí, revolucionarios prolijos en su pensamiento y oratoria, preocupados por la libertad, la justicia y el futuro de sus naciones. Aunque nacieron en distintas latitudes, Bolívar, El Libertador, fue protagonista de la independencia de varios países del sur del continente americano, Martí, el Apóstol, fue precursor del pensamiento latinoamericanista en la isla de Cuba. En esta investigación se persiguen las visiones de Bolívar y Martí sobre la relación entre el Estado y la sociedad civil comparativamente, se exponen sus similitudes, sus diferencias y se analizan sus legados en la historia política de América Latina.

La colonización de las tierras americanas del imperio ibérico desencadenó una serie de factores de distinta naturaleza que condicionaron la vida en las colonias. Se hará un repaso por el mercantilismo y la explotación económica, la administración política, el componente religioso y las disputas entre colonos de la metrópolis en este breve texto.

La administración política metropolitana implantó una estructura centralizada de poder en sus territorios americanos para poder controlar los inmensos territorios de ultramar. Los virreinos; audiencias y gobiernos locales son una muestra de ello.

El virreinato era la máxima autoridad en América y era el encargado de representar al monarca de España. El virrey, que tenía funciones ejecutivas, judiciales y militares, tenía como finalidad principal proteger y administrar los territorios coloniales. Entre los primeros virreinos de reciente creación se encontraban la Nueva España de 1535, que comprendía buena parte de Norteamérica y el Caribe, y el virreinato del Perú de 1542, que constaba de la mayoría de los territorios sudamericanos. El virrey “no solo era el brazo extendido del rey, sino que actuaba como

un supervisor de los intereses metropolitanos en las colonias, protegiendo los intereses económicos y políticos de la monarquía” (López, 2003) pág. 57. El sistema administrativo se complementaba con las audiencias, tribunales de justicia, los cabildos, órganos de gobierno local que representaban a las oligarquías criollas. La entrada de Hernán Cortés en México en 1519 fue el acontecimiento más significativo en la historia del Virreinato de la Nueva España. Luego de tomar tierra en la costa de Veracruz, Cortés se dirigió hacia la gran capital mexicana de Tenochtitlan, donde fue recibido por el emperador Moctezuma II. Es posible que la más crucial de todas las situaciones para los españoles en su guerra se posibilitó así a causa de que Moctezuma entendió que Cortés era algún tipo de dios. “Los dioses nos mandan a este hombre, como si un rey hubiese de ser, porque soñamos para su venida” (Ibid), Esto ejemplifica la incomprensibilidad cultural y política entre los nativos y las apuradas invasiones europeas. Pero la idea de la divinidad que atrapó a Cortés facilitó su conquista con Moctezuma y los demás mexicanos porque obviamente no previeron, no podían prever la violencia y el control venideros.

La economía colonial se desarrolló en torno a la explotación de los recursos naturales y el control del comercio extranjero. Las tres principales áreas económicas fueron: Minería, Agricultura y Comercio. La minería, en particular de oro y plata, fue la base de la economía del imperio español en el Nuevo Mundo. Los centros mineros más conocidos y ricos fueron Potosí en el Alto Perú y Zacatecas en la Nueva España que proporcionaron riquezas infinitas para el monarca. El sistema de encomienda, en el que los indígenas eran obligados a trabajar en las minas y otros trabajos, era fundamental para obtener recursos de las poblaciones originarias. Lynch observa que “la minería en las colonias ha tenido más que una simple actividad social; también era una forma de existencia social, que moldeaba el espacio de poder y dependencia” (Lynch, 1994) pág. 78.

La agricultura, a pesar de ser menos rentable que la minería, también representaba una parte significativa de la economía colonial. Las plantaciones y fincas estaban especializados en productos tales como el azúcar, el tabaco, el cacao u otras mercancías que más tarde se exportaban a Europa. Tal producción no sería posible sin la mano de obra indígena esclava. La flota de galeones controlaba el comercio entre América y España. Los barcos traían productos manufacturados a las colonias y regresaban llenos de metales preciosos y vegetales. Sin embargo, a causa del contrabando y piratería, el monopolio del comercio oficial se fue debilitado.

La religión católica desempeñaba un papel importante en la vida de las colonias americanas. Inmediatamente después de la conquista de las Indias, la Corona española se había comprometido a cristianizar a las poblaciones nativas. La tarea de la conversión y construcción de las iglesias y misiones fue delegada a las monjas y frailes, en particular a los franciscanos, dominicos y jesuitas.

“La evangelización fue civilización.” “No solo los misioneros intentaron cristianizar a los nativos, sino que también les enseñaron a leer y a escribir, y a adoptar costumbres europeas” (Cañizares-Esguerra, 2006) pág. 134. Sin embargo, la relación entre misioneros y nativos fue tensa. A menudo, la civilización va de la mano de la violencia de los conquistadores. Los nativos tenían prohibido el uso de su propio idioma y el culto a sus dioses, en cambio, a los españoles nacidos en estas tierras les enseñaron las normas de conducta y la cultura europea. Las órdenes también se llevaron mal con la población colonizadora, los nativos significaban mano de obra barata para ellos. La sociedad colonizada fue claramente estratificada. En la cúspide de la pirámide social había peninsulares, es decir, españoles nacidos en la Península Ibérica. Ocuparon los puestos más altos en la administración y mediaron la mayor riqueza. Los criollos se ubicaron debajo de los peninsulares: españoles nacidos en América. Aunque a menudo eran ricos, no podían ser nombrados para altos cargos en el gobierno colonial. “La preferencia activa y autoritaria de los peninsulares por el papel protagónico en sus funciones oficiales y privadas,

familiarizó crecientemente el miedo entre los criollos ” (Lockhart, 1983) pág. 99. Y más abajo hubo mezclas, mestizos de españoles y nativos. Muchos ascendieron socialmente, mientras que otros se volvieron marginales. A pesar de que los nativos eran mayoría, estaban obligados a pagar impuestos, sufrir trabajo forzado y eran discriminados. En el fondo de la jerarquía se encontraban los negros, esclavos que separados de sus congéneres fueron obligados a trabajar en plantaciones y minas.

Durante los siglos XVII y XVIII, las tensiones entre las colonias y la metrópoli se intensificaron. Las medidas económicas opresivas como el alto régimen de impuestos y el monopolio del comercio afectaron la economía de los criollos, lo que generó resentimiento. Además, las reformas borbónicas del siglo XVIII llevaron a una mayor centralización del poder en manos de la Corona española, lo que exacerbó la situación. “La introducción de las reformas borbónicas en América suscitó hondas inquietudes entre los criollos, cuyos intereses políticos y económicos se veían amenazados” (Bading, 1993) pág. 56.

Tales desastres finalmente llevaron a las rebeliones de criollos y las guerras de independencia a principios del siglo XIX. Las colonias españolas en América eran una sociedad compleja. La explotación, las jerarquías sociales, la misión civilizatoria, la prostitución y la metrópoli quedaron profundamente marcadas en las colonias. Todos estos factores dieron forma al funcionamiento de la sociedad colonial y constituyeron la base para los posteriores movimientos independentistas. En 1551, el virrey de Nueva España Antonio de Mendoza fundó la Real y Pontificia Universidad de México, que se convirtió en la primera universidad en el continente. Este acto no solo representaba un avance en el campo de la educación, sino que perseguía el fin de cultivar la cultura y la religión en las colonias. “Fue necesario que se instruyesen en ellas indios y españoles, para que la fe cristiana se difundiese y se sustentara el nuevo orden social.” (Flores Galindo, 1986).

EL ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE SIMÓN BOLÍVAR

La universidad fue creada como parte de un esfuerzo más amplio por parte del virreinato, el cual estaba promoviendo constantemente la creación de instituciones educativas que promovieran la cultura europea. Al mismo tiempo, la educación también era una herramienta de control social. La educación sirvió como un medio de integración tanto de los existentes habitantes del virreinato, que son los indígenas, y los nuevos pobladores del virreinato, que son los colonizadores, en un solo sistema cultural. La concepción bolivariana del Estado fue la amalgama de las influencias filosóficas, políticas y sociales. Por un lado, Bolívar abogó por un modelo de Estado republicano, fuerte, centralizado y con instituciones sólidas que garantizarían el bienestar general, la libertad y la estabilidad de las nacientes repúblicas. Por otro lado, el levantamiento de 1780 y la rebelión de Túpac Amaru II, fue la reacción significativa de los indígenas en el virreinato del Perú. Túpac Amaru, indígena de la nobleza, se reveló contra los abusos y la opresión de los colonizadores españoles. La rebelión creció rápidamente con la participación de diversos grupos insatisfechos. “Nosotros, los hijos del sol, los herederos autóctonos de esta tierra, no somos menos que los conquistadores” (Bolívar S., 1826), declaraba Túpac Amaru en su mensaje: “La tierra es nuestra y queremos vivir en paz, sin el yugo español. Incluso después de una brutal represión, la rebelión sirvió de inspiración para los futuros movimientos separatistas en América Latina y simbolizó la autonomía y la justicia sociales.” (Flores Galindo, 1986). Bolívar adoptó la idea de Montesquieu de la separación de los poderes, como elemento sancionado de prevención de la tiranía y de garantía de los derechos individuales. Sin embargo, desde Rousseau fue influenciado por la soberanía popular y la relación contractual con los pueblos soberanos de Rousseau, Bolívar creía que el poder legítimo era la fuente de la sociedad y que el Estado debía ser en el carácter de que las instituciones servirían en los intereses de la gente. Después de la disolución de la primera república venezolana en 1812, Bolívar huyó de la persecución a España en 1815.

Una de las historias más fascinantes en torno a este período es cuando Bolívar en Jamaica se alojó en la pensión de Joseph B. Hobson; los rumores de su presencia en la posada comenzaron a circular. Gracias a la astucia de Hobson, que lo reconoció y apreció su causa, pudo mantener en secreto su identidad. Abrumado por el peligro inminente, Hobson le advirtió a Bolívar que se escondiera y se disfrazara. Este acto de Hobson salvó a Bolívar; de lo contrario, la reunión podría haber resultado fatal.

La Carta de Jamaica, escrita por Bolívar el 6 de septiembre de 1815 en Kingston, Jamaica, es profética; de hecho, la esperanza de su consecución de las metas expresadas en la Carta sigue siendo esclarecedora de su mente libertaria. Bolívar hace una severa crítica al colonialismo español en América, en la que relata la opresión, la explotación y la marginación de pueblos enteros: indígenas, africanos y criollos. Concluye que la violencia y el despotismo fueron los métodos mediante los cuales España mantuvo el control, y añade que la metrópolis ha “agotado los millones y la sangre del Nuevo Mundo” (Bolívar S., 1825).

“Tres siglos ha —dice usted— que empezaron las barbaridades que los españoles cometieron en el grande hemisferio de Colón». Barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana; y jamás serían creídas por los críticos modernos, si constantes y repetidos documentos no testificasen estas infaustas verdades. El filantrópico obispo de Chiapas, el apóstol de la América, Las Casas, ha dejado a la posteridad una breve relación de ellas, extractada de las sumarias que siguieron en Sevilla a los conquistadores, con el testimonio de cuantas personas respetables había entonces en el Nuevo Mundo, y con los procesos mismos que los tiranos se hicieron entre sí: como consta por los más sublimes historiadores de aquel tiempo. Todos los imparciales han hecho justicia al celo, verdad y virtudes de aquel amigo de la humanidad, que con tanto fervor y firmeza denunció ante su gobierno y contemporáneos los actos más horrorosos de un frenesí sanguinario.”. (Bolívar S.,

1815) Este pasaje subraya la brutalidad de la administración colonial y cómo esta estructura de poder había estrangulado las posibilidades de desarrollo de las colonias americanas.

Bolívar considera que la falta de derechos, la explotación económica y la opresión cultural habían impedido cualquier forma de progreso.

El pretender formar de todo el mundo nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo, sería una idea grandiosa. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse; mas no es posible porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes dividen a la América.

¡Qué bello sería que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras tres partes del mundo. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración, otra esperanza es infundada, semejante a la del abate St. Pierre que concibió “el laudable delirio de reunir un Congreso europeo, para decidir de la suerte de los intereses de aquellas naciones.” (Op. Cit). En esta cita, Bolívar esboza una visión federalista para América Latina. Aunque idealista, esta cita retrata su profunda preocupación por la debilidad a través de la división y la falta de cohesión en los nuevos países.

En esta misma línea, Bolívar lanza una crítica a la sociedad criolla de su tiempo, a la que considera como muchas veces cómplice del sistema colonial. La élite criolla, a pesar de ser víctima de la opresión española, había naturalizado muchas de las prácticas y valores coloniales. Esto era un impedimento para cumplir un verdadero proyecto independiente republicano, ya que los sectores más poderosos no estaban necesariamente comprometidos con la causa de la libertad. Esta observación es crucial para comprender las dificultades del proceso bolivariano. Bolívar

está dispuesto a asumir que no solo se trata de independencia de las élites deformadas en su actitud, sino también de la transformación total de las estructuras políticas y sociales que se han heredado.

Por otro lado, Bolívar también tuvo en cuenta a las potencias extranjeras. Bolívar esperaba que las potencias europeas, especialmente Inglaterra, advirtieran sobre el peligro que representaba Estados Unidos, ya que, al igual que como percibía las potencias europeas, era una potencia con ambiciones de imperio emergente en ese momento. También ve a los Estados Unidos como un problema. No encuentro ninguna adhesión al federalismo entre los populares y los representantes, el sistema que considero demasiado perfecto requiere virtudes y talentos políticos muy superiores a los nuestros; por la misma razón, no quise la monarquía mixta de aristocracia y democracia, que ha sido tan brillante y poderosa en Inglaterra. Como es imposible alcanzar lo mejor y lo más perfecto entre repúblicas y monarquías, evitemos caer en anarquías demagógicas o en monocracias tiránicas. Hasta el final vamos por el medio término de los extremos que inevitablemente llevan a los mismos escollos, infelicidad y deshonor. Voy a apostar en mis reflexiones sobre el futuro de esta parte de América; no el mejor sino el más conveniente”.(Ibid)

El que emitió la advertencia reveló su desconfianza con respecto a los proyectos expansivos de los Estados Unidos, lo que resultó ser profético si miramos la futura Doctrina Monroe (*La Doctrina Monroe, sintetizada en la frase «América para los americanos», fue elaborada en 1823 en Estados Unidos por John Q. Adams y atribuida al presidente James Monroe.*) y los intentos de intervencionismo estadounidense en América. Sin duda, uno de los pasajes más fascinantes de la Carta de Jamaica es “...pero nosotros, que no conservamos rastro de la antigua herencia, y que además no somos indios, ni estamos aquí por nuestra voluntad, sino que somos una mezcla de la casta autóctona y de la casta invasora; es decir, nacidos ustedes americanos y las costumbres de nuestros derechos para con Europa, debemos sacar a éstos en disputa a los

naturales de los extranjeros, que queremos arrojar de estas tierras. Aunque sea suposición remontarse a los resultados de la política que ha de llevar la América, me atreveré a arriesgar algunas hipótesis, desde luego calificándolas de arbitrarias, inspiradas por la sana moral, y no por el raciocinio.” (Carta de Jamaica, 1815).

En otras palabras, Bolívar determina que la libertad del país no debería ser un fin, sino un medio para establecer una sociedad justa. En este sentido, la Carta es eminentemente utópica. “...Atacados del mismo furor, lo han arrojado al río de la indiferencia, o han precipitado en un círculo fatal y vertiginoso, llamado revolución. Esto se ha producido, por efecto del mismo instinto que tienen todos los hombres de aspirar a su mejor felicidad posible; la que se alcanza infaliblemente en las sociedades civiles, cuando ellas están fundadas sobre las bases de la justicia, de la libertad y de la igualdad. Pero ¿seremos nosotros capaces to mantener en su verdadero equilibrio la difícil carga de una República? ¿Se puede concebir que un pueblo recién desencadenado, se lance a la esfera de la libertad, sin que, como a Ícaro, se le deshagan las alas, y recaiga en el abismo? Tal prodigio es inconcebible, nunca visto. Por consiguiente, no hay un raciocinio verosímil, que nos halague con esta esperanza” (Idem). Bolívar aquí describe el ideal del estado que defendió: el que se preocupó por la seguridad social y la estabilidad política, dos cuestiones que consideraba fundamentales para una república fuerte y sostenible. Bolívar era un defensor acérrimo de la idea de un estado republicano. Dijo que la república es la mejor forma de gobierno para las naciones recién establecidas de América Latina porque permite la igualdad bajo la ley y evita la concentración de poder en una sola persona. Sin embargo, la república de Bolívar era un estado fuerte con un ejecutivo fuerte.

El libertador vigente no pareció contemplar la regla de la “gran república” durante su vida, y aún menos su visión de “una monarquía universal de América”, ya que este ideal era no solo imposible sino también inútil e ilusorio: ningún país existente en ese momento iba a dejarte reformar, y para

qué nos regeneraríamos a nosotros mismos. “Los Estados americanos necesitan el cuidado de los gobiernos paternales que curen las llagas y heridas que ha dejado el despotismo y la guerra” (Bolívar S., 1815).

La visión de Bolívar de la república era de hecho centralizada: en su Discurso de Angostura en el Congreso de 1819 recomendó cuidadosamente “un sistema federal” para evitar la fragmentación interna y la falta de cohesión: “Los legisladores, al distribuir los poderes, deben recordar la centralidad exigente. Y la naturaleza de un gobierno federal, que es más del grupo virtuoso y no es apropiado para los estados corrompidos y venales” (Op. Cit.). Era un idealista, pero no un ilusionista.

Un aspecto fundamental de la visión del Estado bolivariano fue la moralidad pública. “Dignaos, Legisladores, acoger con indulgencia la profesión de mi conciencia política, los postreros votos de mi corazón y los ruegos fervorosos que a nombre del pueblo me atrevo a dirigiros”. (Bolívar S., 1826) Dignaos conceder a Venezuela un gobierno eminentemente popular, eminentemente justo, eminentemente moral, que sujete la opresión, la anarquía y la culpa: que haga reinar la inocencia, la humanidad y la paz: que haga triunfar, bajo el imperio de leyes inexorables, la igualdad y la libertad. : en su Discurso de Angostura en el Congreso de 1819 recomendó cuidadosamente “un sistema federal” para evitar la fragmentación interna y la falta de cohesión: “Los legisladores, al distribuir los poderes, deben recordar la centralidad exigente. Esta idea, tomada de la República de Platón, manifestó su convicción de que la educación y la moralidad eran elementos necesarios para el éxito de las nuevas naciones. Por lo tanto, Bolívar entendió que la educación era la clave para el fortalecimiento del Estado republicano. Un pueblo educado en los principios republicano y virtud cívica sería menos propenso al despotismo o la anarquía. Sin embargo, las muchas dificultades operacionales se encontraron para lograr esta visión. Las guerras internas, el caudillismo y la falta de cohesión entre las antiguas colonias

frustraron el intento de Bolívar de establecer un Estado fuerte y centralizado. Su sueño de la Gran Colombia se derrumbó en 1830, simbolizando el fracaso de su sueño continental.

En este sentido, Bolívar llegó a expresar su desilusión con la realidad política de América Latina, por ejemplo, afirmando que “He arado en el mar y sembrado en el viento”. En general, con estas palabras, Bolívar, se refería al hecho de que sus esfuerzos por formar Estados sólidos y estables eran vanos, ya que las divisiones internas y la falta de una estructura institucional existente dejaron su política vacía. Sin embargo, la idea de un Estado centralizado siguió siendo uno de sus puntos ideológicos más radicales. Estaba influenciado por el contexto de las guerras de independencia, el caos poscolonial y su análisis de las deficiencias de los sistemas políticos nacionales. En otras palabras, las guerras de independencia en América Latina, especialmente en la Gran Colombia, fueron un proceso largo, violento e incierto. La región estaba dividida en varios territorios con una débil infraestructura de comunicaciones y poco contacto uno con otro. Entonces, estaba claro que Bolívar vio las debilidades de dicho terreno. Los intereses locales y regionales, las tensiones raciales y de clases, así como la falta de claridad de poder, trajeron caos y desorden.

En sus documentos, Bolívar también se manifestó enojado por las continuas divisiones internas que amenazaban con socavar la estabilidad de la nueva república. Como se indica en su famoso Discurso de Angostura: (Bolívar S., 1993). “El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política [...] A vosotros toca resolver el problema. ¿Cómo, después de haber cortado todas las trabas de nuestra antigua opresión, podemos hacer la obra maravillosa de evitar que los restos de nuestros duros hierros no se cambien en armas liberticidas? Las reliquias de la dominación española permanecerán largo tiempo antes que lleguemos a anonadarlas; el contagio del despotismo ha impregnado nuestra atmósfera, y ni el fuego de la guerra, ni el específico de

nuestras saludables Leyes han purificado el aire que respiramos. Nuestras manos ya están libres, y todavía nuestros corazones padecen de las dolencias de la servidumbre. El hombre, al perder la libertad, decía Homero, pierde la mitad de su espíritu.

Para Bolívar, la solución de la estabilidad solo podía encontrarse en la centralización del poder. Razonando que un gobierno fuerte y unipersonal es necesario para evitar que esas entidades se desintegren y se sumen en el caos. Como se indicó anteriormente, el proceso de independencia en América Latina, en particular, en las áreas de control del imperio español, transformó completamente las estructuras políticas y sociales de los nuevos Estados. La filosofía política que surgió era en parte un intento de evitar una recaída en las luchas bélicas que, a menudo, terminaban con una dictadura y devastación a pesar de las intenciones explícitas. Además, mientras el sistema político bajo el dominio español era casi polarizado a favor del centralismo o el localismo, la reconstrucción de la democracia planteó un mar de incertidumbre y tensión. En tales condiciones, la centralización del gobierno fue una forma fácil de apaciguar los miedos y adoptar el control.

Las guerras de independencia que sacudieron América Latina entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX no solo significaron una ruptura con la metrópoli española, sino también un desafío para construir nuevos Estados capaces de sostenerse frente a las fuerzas centrífugas que surgían de las diferencias regionales, las rivalidades entre las élites locales y la falta de experiencia en autogobierno. Frente a esta incierta situación, para algunos líderes políticos el centralismo se presentó como una herramienta pragmática, como un único mecanismo eficaz de salvar la situación y evitar la desintegración territorial. Los líderes de las independencias promovieron el pensamiento centralista, influidos por la experiencia de la guerra intentado desarrollar una jerarquía de gobierno fuertemente centralizada. Esto se manifestó en varios líderes, incluido Nuestras manos ya están libres, y todavía nuestros corazones padecen de las

dolencias de la servidumbre. Simón Bolívar, conocido como El Libertador, es el representante más notorio de este pensamiento. Durante toda su carrera, Bolívar abogó por la idea del gobierno centralizado, capaz de mantener unidos a varios Estados independientes. Eso se refleja incluso en su histórico Discurso de Angostura de 1819, donde menciona la necesidad de una autoridad fuerte.

Este enfoque centralista fue en parte producto de las lecciones que Bolívar había aprendido durante las guerras de independencia, donde las divisiones entre regiones y facciones complicaron la lucha contra las fuerzas realistas. La fragmentación territorial y la falta de coordinación entre los distintos ejércitos insurgentes hicieron que Bolívar viera en el centralismo una herramienta para prevenir futuros conflictos internos y consolidar la independencia.

El "Discurso de Angostura" es un reflejo de estas experiencias, donde Bolívar expresa su preocupación por la fragmentación de los nuevos Estados. En este discurso, plantea un gobierno centralizado y una presidencia vitalicia, inspirado en parte por la idea de que solo un liderazgo fuerte y prolongado podría garantizar la estabilidad de las repúblicas nacientes. Para Bolívar, la dispersión del poder en las manos de gobiernos locales o regionales, en lugar de fortalecer la democracia, conduciría a la anarquía.

Otro protagonista clave de las independencias latinoamericanas que compartía la visión de Bolívar sobre la necesidad de un gobierno centralizado fue José de San Martín. Aunque San Martín mantuvo una postura más moderada en cuanto al ejercicio del poder, también reconoció la importancia de establecer una estructura estatal fuerte que evitara la desintegración de los territorios liberados. San Martín entendía que la independencia de las colonias españolas no aseguraba automáticamente la estabilidad política de las nuevas repúblicas, y temía que, sin un gobierno central eficiente, los países recién liberados caerían en conflictos internos prolongados. Como menciona el historiador Enrique Tenderte, "San Martín consideraba que la guerra civil era el principal peligro que enfrentaban las nacientes repúblicas. En este sentido, veía en la

centralización del poder una solución temporal hasta que la situación política pudiera estabilizarse" (Tenderte, 2010). Esta postura refleja el pragmatismo de San Martín, quien veía en el centralismo una medida necesaria para enfrentar los retos inmediatos de las nacientes repúblicas, aunque también reconocía que debía ser una solución temporal.

Las guerras de independencia, por su naturaleza prolongada y devastadora, no solo agotaron los recursos económicos y humanos de los territorios americanos, sino que también debilitaron las instituciones coloniales preexistentes. Esto dejó un vacío de poder que muchos líderes de la independencia buscaron llenar a través de la centralización del control estatal. La idea de un poder fuerte que pudiera imponer orden y reconstruir el país devastado por la guerra fue, en muchos casos, una respuesta directa a la experiencia de los conflictos bélicos.

La desconfianza hacia la descentralización se agudizó, en parte, por las experiencias que tanto Bolívar como San Martín vivieron durante las campañas de independencia. Las facciones regionales, las milicias locales y los caudillos que surgían en cada territorio contribuyeron al caos y la falta de coordinación entre las fuerzas patriotas. En muchos casos, estas divisiones internas fueron más peligrosas que las mismas tropas realistas, lo que llevó a la conclusión de que solo un gobierno fuerte y centralizado podría garantizar la paz.

Las guerras de independencia no solo fueron un campo de batalla militar, sino también un laboratorio político para Bolívar. Las dificultades enfrentadas por los patriotas para coordinar sus acciones debido a la falta de una estructura política centralizada llevaron a Bolívar a concluir que solo un gobierno fuerte podría asegurar la cohesión y la estabilidad de las nuevas naciones. Las revueltas y conflictos locales, como la resistencia de los realistas en diversas regiones, evidenciaron que las divisiones internas podrían poner en riesgo la independencia lograda a través de tanto sacrificio.

Bolívar percibió que la fragmentación política y territorial podía ser una amenaza aún mayor que

la intervención externa. En una carta dirigida a Francisco de Paula Santander, Bolívar señala: "No podemos hacer una república con principios liberales, porque es imposible mantener el orden sin una firme autoridad centralizada" (Bolívar S., 1825). Esta frase resume su preocupación sobre la fragilidad de las repúblicas que nacían en un contexto de inestabilidad y que carecían de instituciones fuertes que pudieran guiar el desarrollo político y económico.

A pesar de las dificultades locales, Bolívar fue un ávido lector y estudioso de las teorías políticas europeas y estadounidenses. Su viaje por Europa (1799-1802), especialmente su estancia en Francia, lo puso en contacto con las ideas del liberalismo y el republicanismo. Sin embargo, Bolívar no era un seguidor ciego de estos modelos; los adaptó a las realidades de América Latina. En una famosa carta dirigida al coronel Patricio Campbell, Bolívar escribió:

"No somos europeos, no somos indios, sino una especie intermedia entre los legítimos dueños del país y los usurpadores españoles" (Bolívar S. 1829). Esta reflexión demuestra que Bolívar comprendía que los modelos políticos europeos no podían aplicarse directamente en América Latina debido a las diferencias culturales, históricas y sociales.

Además, Bolívar estaba profundamente influenciado por la experiencia de la Revolución Francesa y su posterior colapso en el régimen del terror, seguido por el ascenso de Napoleón Bonaparte. Esta experiencia lo llevó a desconfiar de la democracia directa y los excesos del poder popular sin una estructura clara de autoridad. Como menciona en su Discurso de Angostura: "La democracia en América es un ídolo con pies de barro, debe ser sabiamente guiada, y no dejada a la anarquía" (Op. Cit.). Para Bolívar, la democracia debía ser moderada por un fuerte poder central que garantizara el orden y la justicia.

De igual forma, Bolívar admiraba el modelo de la República de los Estados Unidos, pero creía que las condiciones en América Latina eran demasiado distintas como para copiar directamente su sistema federalista. En una carta a su amigo y colaborador José Antonio Páez, Bolívar escribió:

"El federalismo, lejos de ser una salvaguarda, sería nuestra ruina. Nuestra falta de experiencia, nuestras divisiones internas y la vasta extensión de nuestro territorio nos condenarían a la disolución" (Bolívar S. 1826).

El proyecto político más ambicioso de Bolívar fue la creación de la Gran Colombia. Este intento de unificar a varias naciones bajo un solo gobierno refleja su visión de un Estado centralizado y fuerte.

La Gran Colombia fue concebida como una república centralista con un gobierno poderoso que pudiera asegurar la cohesión entre sus distintos territorios. Bolívar consideraba que solo un gobierno central con suficiente autoridad podría superar las diferencias regionales y mantener la unidad nacional.

En su Carta de Jamaica, Bolívar ya expresaba su deseo de ver un continente unificado bajo un gobierno fuerte: "Deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria" (Op. Cit., 1815). Este sueño de unidad continental solo podía realizarse, en su opinión, a través de un Estado centralizado que pudiera resistir las fuerzas centrífugas de las rivalidades locales.

Sin embargo, el sueño de la Gran Colombia se desmoronó debido a las mismas divisiones internas que Bolívar intentaba prevenir. Los conflictos entre las élites regionales y las tensiones sociales hicieron imposible mantener la unidad de un territorio tan vasto y diverso. La disolución de la Gran Colombia fue un duro golpe para Bolívar, quien expresó su amargura en su famosa frase: "He arado en el mar", refiriéndose al fracaso de su proyecto unificador.

Simón Bolívar propuso un Estado centralizado no por un capricho personal, sino como una respuesta a las profundas divisiones internas que observó durante las guerras de independencia. Las dificultades para coordinar los esfuerzos emancipadores y la fragmentación política y social de América Latina lo llevaron a concluir que solo un gobierno fuerte y centralizado podría

garantizar la estabilidad y la unidad de las nuevas repúblicas. Influenciado por las guerras de independencia, así como por su análisis de los modelos políticos europeos y estadounidenses, Bolívar adaptó su propuesta a las realidades de América Latina, consciente de que los principios del federalismo o la democracia directa podrían conducir al caos en un continente tan diverso y fragmentado. Aunque su sueño de unificar a América Latina bajo un solo Estado centralizado no se realizó, su legado sigue siendo objeto de estudio y admiración en la historia política del continente.

Simón Bolívar, el Libertador de América, es conocido por sus contribuciones a la independencia de varias naciones latinoamericanas y por su profundo pensamiento político. Entre las ideas más innovadoras y controvertidas que desarrolló se encuentra la creación de un "Poder Moral", una propuesta que surgió en el contexto de la fundación de la República de Bolivia en 1826. Esta idea de un poder específicamente dedicado a la moralidad y la educación cívica se entiende mejor al analizar el pensamiento de Bolívar en el contexto de su tiempo y las experiencias personales y políticas que lo influenciaron.

Bolívar concibió su propuesta en una época en la que las nuevas repúblicas latinoamericanas luchaban por consolidar sus instituciones y superar los vestigios del colonialismo. En este sentido, su propuesta del "Poder Moral" reflejaba la preocupación por la fragilidad de los nuevos Estados y la falta de educación cívica y moral en las nacientes sociedades republicanas. Para Bolívar, la independencia no bastaba; la verdadera libertad requería ciudadanos virtuosos y una sólida estructura institucional que garantizara no solo el respeto por las leyes, sino también la adherencia a principios morales fundamentales.

En su célebre Discurso de Angostura (1819), Bolívar ya mencionaba la importancia de la moralidad en la política. En su opinión, la corrupción y el despotismo que habían caracterizado al régimen colonial debían ser erradicados para que la nueva república pudiera prosperar. Bolívar

sostenía que, sin una base moral sólida, la república se arriesgaba a caer en el caos y la tiranía: "Moral y luces son los polos de una república; moral y luces son nuestras primeras necesidades" (Op. Cit., 1819).

Esta afirmación revela el énfasis de Bolívar en la educación cívica y en la necesidad de formar ciudadanos con principios éticos firmes. Para él, la moralidad no era simplemente un asunto privado, sino un elemento fundamental para el éxito de la vida republicana.

El "Poder Moral" se concretó en la Constitución de Bolivia de 1826, redactada por el propio Bolívar. Esta constitución es una de las expresiones más completas de sus ideas políticas, y el "Poder Moral" es quizás su componente más singular. Bolívar proponía la creación de un poder del Estado exclusivamente dedicado a la educación moral de los ciudadanos, en paralelo a los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

El "Poder Moral" estaría compuesto por un "Areópago" (Tribunal superior de la antigua Atenas que se reunía en la colina de Ares-Grecia) que tendría la responsabilidad de velar por la conducta cívica de los ciudadanos y promover virtudes como el patriotismo, el respeto a las leyes y la honestidad. El propósito de este poder era evitar que la república cayera en el vicio y la corrupción, que Bolívar veía como las principales amenazas para la estabilidad de las nuevas repúblicas. El "Areópago" tendría el mandato de: "Corregir los abusos, sancionar las infracciones de los deberes morales y asegurar la perpetuidad de las virtudes cívicas" (Bolívar S. , 1826). Este poder no se limitaba a castigar las faltas, sino que también tendría una función preventiva y educativa. El ideal bolivariano era formar una ciudadanía que entendiera la libertad como algo más que la mera ausencia de opresión; la libertad, en su visión, implicaba la capacidad de actuar con responsabilidad y virtud.

La idea de Bolívar de un "Poder Moral" puede rastrearse hasta las influencias de la Ilustración y los clásicos grecolatinos. Bolívar fue un lector atento de pensadores como Rousseau, cuyo

concepto del contrato social enfatizaba la importancia de la educación cívica y la moralidad. La creencia en la necesidad de la virtud pública para el mantenimiento de una república fue una idea fundamental para Bolívar. Como Rousseau, Bolívar estaba profundamente influenciado por la tradición republicana clásica, que valoraba la virtud cívica como el fundamento de la política. Para los antiguos, la república no era solo un sistema de gobierno, sino un modo de vida, donde la participación política y el comportamiento ético estaban obligados a unirse.

Este ideal de la república como un espacio de virtud ciudadana animaría la creación de lo que Bolívar llamó "Poder Moral": una agencia dedicada a proteger la república de las debilidades morales de sus ciudadanos. Las experiencias personales de Bolívar tanto durante las guerras de independencia como en sus viajes por Europa igualmente moldearon su pensamiento. A pesar de la innovación de Bolívar con su idea de "Poder Moral", la idea no estaba exenta de críticas. Para algunos críticos, la creación de una agencia estatal que sancionara la moralidad de los ciudadanos extrapolaba las libertades individuales y se acercaba al dominio del autoritarismo. En particular, los críticos criticaron el "Poder Moral" como parte de un estatismo paternalista fácilmente malinterpretado y abusador para sustraer derechos civiles fundamentales. Bolívar estaba conscientemente impresionado de los riesgos inherentes a su propuesta. En su visión, el "Poder Moral" no debería ser un cuerpo represivo, sino preventivo y educacional. Como tal, en sus propias palabras: "Este Poder Moral debe ser el alma de la república, el que infunda a los ciudadanos el respeto por la ley y el amor por la patria" (Bolívar S., 1826).

A pesar de las muchas críticas, la propuesta de Poder Moral, como se concibió, muestra una genuina preocupación por la fragilidad de las repúblicas latinoamericanas en aquel tiempo y la firme creencia de que el éxito de la libertad política dependería del desarrollo de ciudadanos virtuosos. A la postre, la idea no se haría realidad según la visión inicial de Bolívar. Pero su legado ha resistido la prueba del tiempo en el pensamiento político latinoamericano. Sin

embargo, se hizo evidente para Bolívar que la independencia política no era sinónimo de estabilidad o prosperidad, y la república exigía instituciones que cultivaran la virtud y el compromiso cívico. En el siglo XX, los pensadores de tiempo completo como José Martí reafirmaron esta postura con argumentos en favor de una educación cívica y moral para fundar la vida republicana.

En Nuestra América, Martí ha dicho que: “Ser culto es el único modo de ser libre” (Martí, 1891). Esta cita revela la consistencia de pensamiento entre Bolívar sobre la moralidad, la educación y la libertad política en general. Por lo tanto, la propuesta de poder moral de Simón Bolívar es una de las proposiciones más originales y polémicas en la historia del pensamiento político latinoamericano. Refleja sus temores más profundos sobre la moralidad públicamente y su creencia inquebrantable de que la libertad política no sería sostenible a menos que esté acompañada de un código ético cívico en medio de la población. A pesar de las críticas y de no concretar completamente, el poder moral sigue siendo un testimonio de la genialidad visionaria de Bolívar y sus capacidades para detectar problemas emergentes para los nuevos republicanos. El Libertador, Simón Bolívar, jugó un papel fundamental en la independencia de la mayoría de los países sudamericanos y conceptualizó un orden de cómo se desarrollaría política y administrativamente el Estado. Su visión del establecimiento de una república con un matiz militar y un orden basado en un gobierno fuerte surgió de los obstáculos experimentados por los miembros de las sociedades liberadas. Bolívar apareció en el continente sudamericano en un período de cambios inusuales. El territorio colonial estaba buscando su emancipación de la corona española después de décadas de explotación colonial, durante las cuales la ideología republicana se había difundido. Inspirados en la Revolución Francesa y la independencia de los Estados Unidos, los sudamericanos también adoptaron por un sistema republicano. Bolívar se convirtió en uno de los padres fundadores de las nuevas repúblicas, pero su batalla era más

complicada que la de los Estados Unidos o Francia. Había pocos factores que unieran a la sociedad, la fragmentación político-territorial no mejoraba, y era poco probable que se formara una nación basada en la identidad común, ya que las colonias de población blanca estaban subyugadas por los colonos de propiedades, mientras que los negros y los indios eran tratados como trabajadores esclavos y coloniales.

Simón Bolívar propuso la creación de una república fuerte, centralizada y en algunos aspectos militar. Supongo que esto encaja en el concepto de rey-filósofo, aunque Bolívar abandonó la idea de un monarca. influenciado por el republicanismo clásico y los desafíos militares a los que se enfrentaba luchando contra las fuerzas realistas empezó a idear una república en la que el poder militar y administrativo formaran un monolito. En su famosa carta a Jamaica, Bolívar dice: Considero que formar una única nación de las colonias sudamericanas era una idea utópica, si bien “Una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación [...] con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo [...] Pero es imposible porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes dividen la América” (Op. Cit). Sin embargo, fue precisamente este reconocimiento de la distancia entre las regiones sudamericanas el que le llevó a acuñar una concepción de un gobierno fuerte. En la visión de Bolívar, solo tal estructura sería capaz de unir las regiones, y solo un “Presidente Vitalicio” con amplios poderes basados en la República Romana podría garantizar esta tarea. Por lo tanto, los aspectos militares y la idea de orden estatal eran centrales en la comprensión de Bolívar de la república. Aunque la república militar radical de Bolívar se basa principalmente en la necesidad de seguridad de las fronteras, la concepción de Bolívar del orden estatal se basa en la idea de “república militar”. Como muestra la reciente investigación, Bolívar apoyó un fuerte poder ejecutivo y dijo que “La naturaleza de nuestro gobierno no es tanto representativa como opuesta a la tiranía. Un gobierno fuertemente débil es a menudo tan perjudicial como un gobernante

despótico” (Bolívar S., 1825). Bolívar también expresó en varios discursos y escritos su entendimiento del peligro del caos y, por lo tanto, del fortalecimiento del poder. Aun así, resumiendo su frustración, Bolívar escribió “He arado en el mar”. Significaba su aval, pero, al mismo tiempo, la frustración con el carácter político de las masas sudamericanas.

Una de las ideas más controversiales de Bolívar fue su propuesta de un presidente de por vida. Bolívar no vio esto como una especie de experimento totalitario, sino que, al contrario—creía que una presidencia vitalicia sería una solución a la fragmentación y debilidad. En sus escritos, Bolívar solía advertir sobre los peligros del caudillismo e “infidelidad”. De hecho, en la dirección al congreso de Angostura sugiere la creación de la “presidencialidad con fuerte ejecución” como “ejecutivo eterno” y “Senado hereditario”. Según él lo veía, sería el único camino para que el régimen político no decaiga en caos por siempre. En el Discurso de Angostura, Bolívar comentó este tema de la siguiente manera: “Es una idea absurda e impracticable suponer que el pueblo, por medio de elecciones, pueda ejercer el poder soberano en todos los casos” (Bolívar S. , 1826). Aquí Bolívar apoya el posicionamiento en el que el pueblo debe jugar su rol, pero reconoce que, con la situación actual, el pueblo no está preparado para tal nivel de participación, aun considerando al pueblo no preparado para la democracia total. Simón Bolívar soñó con América Latina unida bajo una república fuerte, en el cual el orden y la estabilidad fuera garantizado a través de un ejecutivo fuerte apoyado por un militar sólido. A pesar de la críticas a sus ideas por acercarse al totalitarismo, Bolívar mismo los veía también como necesidad en el caso de repúblicas jóvenes y débiles. República militar que él proponía no era una dictadura militar, porque era una respuesta a la anarquía de esos tiempos. Aun así, su legado sigue siendo un debate, pero su idea sobre un fuerte ejecutivo respaldado por un ejército vio la vida en el futuro desarrollo político de América Latina.

LA SOCIEDAD CIVIL EN EL PENSAMIENTO DE SIMÓN BOLÍVAR

Para Bolívar, la sociedad civil estaba vinculada al concepto de ciudadanía activa y deber cívico, en el que los individuos debían involucrarse en la gestión del Estado y en contribuir al bienestar de la nación y su progreso. En este sentido, Bolívar afirma de la siguiente expresión: “El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política” (Bolívar S. , 1825).

En sus ideas subyacía la convicción de que el bienestar de la sociedad civil debía ser uno de los fines últimos del gobierno, y que las instituciones políticas debían diseñarse y organizarse de modo tal para asegurar dicha estabilidad. Así, para Bolívar, un sistema como tal en la sociedad debía estar constituido, en primer lugar, con una sociedad civil que jugase un papel central en la consolidación de dicho sistema, a través de la contribución a la creación de normas, leyes y principios que fomentasen la justicia y el bien general. Por otro lado, Bolívar veía en la sociedad civil el ámbito y espacio donde la libertad debía ser resguardada y practicada. Aunque la libertad en sus pensamientos no era de ningún modo individualista, sino colectiva: el ciudadano libre era aquel que entendía que su libertad personal estaba en contacto con la libertad de los demás y con el bienestar general de la república. Para poner un ejemplo, en su Discurso de Angostura, Bolívar escribió que los ciudadanos tienen derechos y también deberes para con la república. Recalcó repetidas veces que la libertad y la justicia no se promueven únicamente mediante la promulgación de leyes, sino a través de su cumplimiento y participación activa en la vida política. Bolívar escribió, de hecho: “La continuación de la autoridad en el mismo individuo ha sido casi siempre el cierre de los Gobiernos libres. La aplicación de elecciones periódicas es esencial... para constituirnos verdaderamente libres “ (Bolívar S. , 1826). Aquí es donde podemos ver que Bolívar, entendiendo los peligros de un gobierno caudillesco y autoritario, veía en los ciudadanos incluso una garantía de la libertad. Por lo tanto, la sociedad civil debe estar

compuesta por individuos dispuestos a respaldar la democracia, que los impedirían acumular poder demasiado en una sola figura.

Otro aspecto fundamental del pensamiento bolivariano sobre la sociedad civil era su preocupación por la moral y la educación. En muchos casos, Bolívar creía que, para que la sociedad civil funcionara adecuadamente y los ciudadanos pudieran participar en la vida pública de manera eficiente, debían estar educados y recibir una formación moral. En varios discursos y cartas,

Bolívar enmarcó la educación y la moral como condiciones para realizar su visión republicana. Durante el discurso de Angostura, Bolívar realizó una de sus declaraciones más conocidas sobre el papel que desempeñarían la educación y la moral “Moral y luces son los polos de una república; moral y luces son nuestras primeras necesidades”. Con esta frase, Bolívar condensa su creencia de que la sociedad civil debe formarse por individuos con capacidad de discriminar entre el bien y el mal, con convicciones éticas firmes, pero también suficientemente informados y educados para entender los asuntos de vida pública. Esto encaja con muchos de los pensadores de la Ilustración, que veían la razón y la educación como los principales impulsos del progreso y la civilización. El otro lado de la ecuación bolivariana era la sociedad civil como guardianes de la justicia. Bolívar creía que la justicia es el principio rector de cualquier sociedad civil y que el papel del gobierno debería ser suministrar justicia a todos los ciudadanos en primer lugar. Por lo tanto, asumiendo la perspectiva del Gobierno permitiría la sociedad civil respaldar activamente la promoción y profanación de la justicia. “...El ejercicio de la justicia es el ejercicio de la libertad, porque solo donde ejerza la justicia, hay libertad” (Bolívar S., 1815).

En definitiva, Bolívar consideró que la sociedad civil era consustancial a la noción de justicia y libertad. Así, la sociedad civil era parte activa del cuerpo político y controlaría la correcta aplicación de las leyes para evitar la opresión y la injusticia, equilibrar los poderes y prevenir los excesos. Además, la sociedad civil era un elemento crucial para el éxito del proyecto republicano.

En este sentido, Bolívar no tuvo la misma perspectiva que otros filósofos, como Rousseau, que concebían el contrato social como una entrega total de la soberanía al Estado. Por el contrario, Bolívar creía en una relación simbiótica en la que el Estado estaba configurado para servir al pueblo y la sociedad civil debía garantizar la independencia del Estado a través de su participación en la política. En palabras dirigidas a Juan José Flores, Bolívar resume la base del papel protagónico de la sociedad civil en su definición sobre el pueblo ignorante: “Un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción; la ambición, la intriga, el abuso de los hombres subalternos que aspiran a encumbrarse por otros medios que no sean el mérito, son vicios fatales para los pueblos libres” (Ibid).

La sociedad civil en la visión bolivariana no era solo un concepto pasivo o una reacción a la política del Estado, sino un actor real que contribuye a la formación y preservación de la libertad, la justicia y el orden político. En primer lugar, de acuerdo con las ideas de Bolívar sobre a quién deben educarse y de qué principios morales deben estar dotados los ciudadanos, Bolívar vio a la sociedad civil educada, justa y republicana como la base sobre la cual sería posible construir una república próspera y justa. Además, a través de un llamado a la participación activa, la educación, la moral y el auto-desarrollo, Bolívar propuso un tipo de sociedad civil acorde con los argumentos de que, en el siglo XXI, los ciudadanos también siguen siendo un actor central en el trabajo político. Puedo ver esta visión expresada en su carta de Jamaica: Simón Bolívar tuvo una visión compleja y profunda sobre la estructura del estado y su interacción con la sociedad. Según lo interpretado por Bolívar, el estado debía ser el centro conductor que organizaba y dirigía la vida de los ciudadanos, una máquina diseñada para consolidar la soberanía y, al mismo tiempo, crear un orden garantizado por el caos y la anarquía de los miembros de la nación. Bolívar creyó firmemente en la necesidad de un estado fuerte y centralizado para construir un país estable y próspero. En su carta de Jamaica escribió: “No es posible hacer sólidas las nuevas instituciones sino con un gobierno fuerte, central y que, armado del poder necesario, reprima los excesos de la

anarquía” (Bolívar S. , 1826).

En las sugerencias citadas a continuación, Bolívar teme por la seguridad de las nuevas repúblicas: el estado es una piedra angular, garantiza no solo la libertad, sino también la coordinación y la estabilidad. Se refleja en el deseo de formar instituciones estables y duraderas. “Porque los gobiernos más perfectos son aquellos que producen el mayor grado de felicidad, la mayor cantidad de felicidad social y los grados más altos de seguridad” (Idem). Bolívar no concebía al estado como árbitro de la sociedad, sino como su líder. No se puede ignorar que la “mayor cantidad de felicidad” es una forma poética de referirse a un gobierno que no solo asegura los derechos básicos de sus ciudadanos, sino que también abarca servicios como la educación y la seguridad. Uno de los puntos más interesantes del liberalismo bolivariano es la concepción del estado como el ente que no solo garantiza la libertad, sino que también organiza la sociedad. Esto se manifiesta de manera aún más evidente en la idea del Poder Moral. Esta es la convicción de Bolívar de que el estado no debe simplemente ser el poder que ofrece leyes y seguridad, sino que también es responsable del desarrollo moral; es más, Bolívar cree que un estado fuerte y estable siempre depende de un pueblo educado y moral. Esta concepción del estado como líder de la sociedad, susceptible de ser interpretada como paternalismo, coincide con la necesidad de una autoridad fuerte después del apoyo político a la invasión francesa.

Por otro lado, a pesar de su defensa de la necesidad de un Estado fuerte, Bolívar también estaba preocupado por los peligros del despotismo. Creía que la concentración del poder era temporal, y el gobierno absoluto era una medida extrema causada por circunstancias especiales de la época. Varias veces en su vida, Bolívar rechazó el poder dictatorial prolongado, ya que creía que el poder absoluto corrompía absolutamente. En este sentido, en su Carta de Jamaica, Bolívar escribe: “Un poder tan inmenso como el del gobierno absoluto no puede ser permanente en una república libre. El despotismo nace de la concentración de poder” (Bolívar S. , 1826). Bolívar estaba seguro de que la fuerza del Estado tenía que estar equilibrada por medias que impedían

aparición de la tiranía. Su propuesta de un gobierno fuerte no fue una excusa para el autoritarismo, pero una respuesta pragmática a la política de la realidad de América Latina. Necesitaba crear un sistema que pudiera defenderse contra las amenazas internas y externas. Otro aspecto importante de la receta de Bolívar para el Estado era su capacidad para integrar. Bolívar no solo pensaba en la estructura política de cada nación, sino también en la unión de todas las repúblicas americanas como un medio para guardar la independencia y paz. En su discurso al Congreso de Panamá, Bolívar dice: "... la unión debe salvarnos, cómo nos destruirá la división si llega a introducirse entre nosotros" (Bolívar S., 1993). Este ideal de integración refleja el pensamiento político de Bolívar sobre el Estado que excede los límites de la nación. Es el Estado continental que organiza y supervisa, no solo a una nación, sino a una unión de hermanas naciones. Para Bolívar, la atomización de Latinoamérica fue una de las amenazas clave para la futura estabilidad de la región.

Simón Bolívar, también conocido como el Libertador de América, fue una figura crucial en el movimiento por la independencia de los países sudamericanos del dominio español. Su historia de vida estaba llena de amor a la libertad y la justicia, traición y desesperanza. La muerte de Bolívar el 17 de diciembre de 1830 en Santa Marta, Colombia, fue una tragedia que finalmente determinó su destino y dejó una marca indeleble en la historia de América Latina. Los últimos años antes de la muerte de Simón Bolívar consistieron en ciertas derrotas políticas y personales. Intentó establecer la Gran Colombia, su idea de un continente sudamericano unido por su liderazgo; una vez disuelta, Bolívar sintió la traición de muchos de quienes en su tiempo fueron sus aliados. La situación en Colombia fue caótica, y Bolívar tuvo que jubilarse de la vida pública y buscar consuelo en la soledad. Uno de los momentos finales que más resuena con la historia es su reunión con el militar y político José Antonio Páez, una vez uno de sus pilares. Simón Bolívar le dijo: "No tengo sino mis pensamientos y éstos me son muy amargos".

A San Pedro Alejandrino, donde pasó sus últimos días, Bolívar se encontraba enfermo. La

tuberculosis derivada de su agitada vida lo cubrieron con pesar y miseria. Su abundancia se desvaneció, pero su mente aún estaba activa. Se preocupaba por el futuro de su continente mientras meditaba sobre su desdicha de ser. Una de las frases más famosas que se atribuye a él es: “he sembrado en el mar”. Esto expresa cuán desesperadamente quería unir a las variadas jóvenes repúblicas en una nación próspera, lo hizo inadecuadamente. En los últimos días antes de fallecer, Bolívar no pudo encontrar la luz, pero no la perdió por completo. Escribió su familiar carta en la que describía su amor inquebrantable por la tierra que gobernaba: “No merece vivir quien no vive por su país”. Fue un grito de necesitado, rogando a sus amigos por un cambio en su actitud. Falleció en 17 de diciembre de 1830. Sus últimas palabras fueron: “¿Hasta cuándo?”. Es una pregunta condenada que representó su fe en los asuntos humanos y miedo por enfrentar esta desdicha. La noticia de su muerte causó dolor entre sus conocidos y todos aquellos con quienes luchó con ardor en la batalla por la libertad.

A pesar de las circunstancias trágicas de la muerte de Simón Bolívar, su legado ha estado vivo durante siglos. La visión de una América unida y libre ha inspirado a generaciones. Convirtió su nombre en un símbolo de la lucha contra la opresión, y sus ideas y figuras resultaron ser populares entre muchos movimientos políticos hasta la fecha. La muerte de Bolívar también tuvo consecuencias inmediatas. Los países que había unido sufrieron de la fragmentación, que trajo distanciamiento y conflictos. No obstante, su creencia en la libertad y la justicia siguió en sus palabras. Sus escritos, discursos y actos heroicos han calado hondo en todos los corazones de los latinoamericanos. Un ejemplo de cómo vivo se mantiene a Bolívar en su cita: “La justicia es la reina de las virtudes”. La justicia, moral y ética, fue lo que Bolívar le legó a toda América. No solo la muerte de un hombre, la de Simón, fue un cierre de un capítulo en la historia de América Latina. La vida de Bolívar es un recuerdo constante de la lucha por la libertad y la justicia y se convirtió en un símbolo de esperanza y resistencia. Y en su lecho, aunque con el corazón afluido por la tristeza del estado de la nación, su legado sigue vivo, guiando a las masas de las nuevas

generaciones a luchar por la justicia y la unidad.

La historia de Bolívar es, en última instancia, la historia de América Latina. La batalla por la independencia y el sueño de la unidad resuena en cada parte de la anatomía del continente. Tal como lo expresó el poeta José Asunción Silva, “la muerte no es el final, es el comienzo de un nuevo viaje”. De este modo, Bolívar sigue viviendo en la memoria colectiva de las naciones que salvó a un día, caminando junto a las futuras generaciones en su búsqueda de justicia y libertad.

En esta investigación, me gustaría discutir las circunstancias de su muerte, las anécdotas de sus últimos momentos, su percepción de la vida y su legado, y el impacto en la historia moderna de América Latina. Pero no hay el espacio suficiente, por lo cual mantengo la fe y el entusiasmo de hacerlo en un próximo trabajo.

EL ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ MARTÍ

José Martí vivió de 1853 a 1895 y, por ende, su vida se desarrolló en un período de intensos cambios políticos y sociales. Lo cierto es que, a mediados del siglo XIX, varias luchas por la independencia en América Latina continuarían fomentando una resistencia de este tipo. En este sentido, Cuba y Puerto Rico eran colonias en ese momento, y la lucha entre las ideas de autonomía y la constante opresión del gobierno colonizador español desempeñaban un papel crucial en la vida de las personas. Como tal, la Guerra de los Diez Años o Guerra Grande fue la primera intentona independentista cubana y tuvo impactos profundos en la vida de Martí. A los 16 años, fue encarcelado y desterrado por sus ideas independentistas, lo que lo llevó a pasar la mayor parte de su vida en el exilio y reflexionar sobre la vida política y filosófica. Por otro lado, el rápido colonialismo europeo en América Latina también tuvo impactos persistentes en el nuevo pensamiento político. La Revolución Industrial y la expansión del capitalismo influirían

adicionalmente en las reflexiones de Martí, quien comenzó a ver los resultados perjudiciales del desarrollo desigual.

“El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país” (Martí, 1891). Es un retorno bronco a las fuentes raíces de la nacionalidad americana; una reivindicación viva del principio acendrado por que no se habían aventurado los hombres de acá; un llamamiento dinámico a la raíz americana del criterio.”.

Este pensamiento refleja su crítica a la importación ciega de modelos extranjeros y su afirmación de una necesidad de desarrollar una conciencia nacional auténtica. Martí se opone a la imitación de Europa y Estados Unidos, ya que esto perpetuaría la dependencia cultural y política. En cambio, propone un proceso de autodeterminación basado en el reconocimiento de la diversidad racial, cultural y social de América Latina.

Martí es especialmente recordado por su temprana crítica al imperialismo estadounidense, al que veía como una amenaza para la soberanía y el desarrollo de América Latina. En su correspondencia y escritos periodísticos, advierte contra los peligros de una nueva forma de dominación que no sería ya colonial, sino económica y cultural. En una carta dirigida a Manuel Mercado, poco antes de su muerte, Martí escribe:

"Ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber —puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo— de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América." (Martí, 1963).

Este temor a una expansión imperialista estadounidense, basado en una profunda comprensión del contexto geopolítico de la época, fue una de las razones por las cuales Martí luchó tan

ardorosamente por la independencia de Cuba. Para él, la liberación de su patria no solo implicaba deshacerse del yugo español, sino también prevenir el establecimiento de nuevas formas de control foráneo.

En el centro del pensamiento martiano se encuentra su preocupación por la justicia social y el bienestar de los oprimidos. Para Martí, la igualdad no era solo un ideal político, sino una condición indispensable para el desarrollo humano. En su investigación "El Presidio Político en Cuba" (1871), donde denuncia las atrocidades del régimen colonial español, Martí muestra una sensibilidad particular hacia las injusticias sufridas por los más vulnerables, incluidos los esclavos y los indígenas. Su ética de la justicia se articula en una visión humanista que busca la dignidad del individuo por encima de todo:

"Los hombres no pueden ser más perfectos que el sol. El sol quema con la misma luz con que calienta. El sol tiene manchas. Los desagradecidos no hablan más que de las manchas. Los agradecidos hablan de la luz." (Op., Cit.)

Aquí, Martí plantea una reflexión sobre la condición humana y la imperfección inherente a la vida. Esta cita encapsula su idea de que, aunque las sociedades y las personas puedan tener defectos, lo fundamental es aspirar a una vida justa y luminosa, con la vista puesta en el bien común.

Uno de los pilares del pensamiento de Martí es su firme creencia en la educación como herramienta de liberación. Influído por pensadores como Rousseau y Emerson, Martí sostenía que solo a través del conocimiento y el desarrollo del espíritu crítico podría América Latina emanciparse verdaderamente. Su famoso dictum "Ser cultos es el único modo de ser libres" resume esta concepción. Para Martí, una educación integral, que incluyera tanto la formación moral como la intelectual, era indispensable para el progreso de las naciones latinoamericanas.

En este sentido, Martí vio la alfabetización y el acceso a la cultura como herramientas no solo

para el progreso individual, sino también para la cohesión social. En su texto "Maestros Ambulantes", Martí enfatiza la importancia de la labor educativa en las zonas rurales y marginadas, donde la pobreza y la exclusión social dificultaban el acceso al conocimiento:

"Para mí, Patria es Humanidad, y es esa idea la que me espolea y me matará, cuando ya no pueda servirla." (Idem).

Este concepto de "Patria es Humanidad" refleja la profunda vinculación que Martí hace entre la libertad individual, la justicia social y un humanismo universal que trasciende fronteras geográficas y políticas.

El pensamiento de José Martí es un crisol de ideas filosóficas y políticas que se nutren tanto del contexto histórico en que vivió como de las grandes corrientes intelectuales de su tiempo. Desde su temprana participación en la lucha por la independencia cubana, hasta su reflexión sobre la justicia social, el imperialismo y la educación, Martí desarrolló una ética de la liberación que sigue siendo relevante en el contexto contemporáneo.

La situación de Cuba bajo el colonialismo español y el pensamiento de José Martí son temas profundamente interrelacionados en la historia de la isla y el proceso de independencia de América Latina. Martí, uno de los más grandes pensadores y patriotas cubanos, desempeñó un papel fundamental no solo en la lucha por la independencia de su patria, sino también en la conceptualización del colonialismo, la libertad y la justicia social. Para comprender plenamente la influencia de Martí, es esencial situar su pensamiento en el contexto de las condiciones sociales, económicas y políticas de Cuba bajo el dominio español.

Desde el siglo XVI, Cuba fue una posesión española estratégica tanto militar como económicamente. Sin embargo, a diferencia de otras colonias españolas, la isla mantuvo una estructura colonial más rígida y duradera, especialmente debido a su posición como principal productor de azúcar en el siglo XIX. Durante este período, la economía cubana estaba sustentada

en la producción de azúcar y otros cultivos de plantación, lo que impulsó un sistema económico dependiente de la esclavitud africana.

A mediados del siglo XIX, Cuba se había consolidado como una de las principales productoras de azúcar del mundo. La agricultura de plantación era intensiva y explotadora, lo que requería una mano de obra abundante y barata. Los esclavos africanos eran la principal fuente de trabajo, y en 1841, más de la mitad de la población de la isla estaba formada por personas esclavizadas. La riqueza generada por la industria azucarera consolidó a una élite criolla que, aunque de ascendencia española, comenzó a desarrollar sentimientos de autonomía y libertad frente a la metrópoli.

A pesar de la riqueza producida, la estructura colonial limitaba las oportunidades de la élite criolla para ejercer poder político. Mientras la isla producía riquezas para la Corona, las condiciones de vida para la mayoría de los cubanos eran miserables. La mayoría de los cubanos, incluyendo campesinos y esclavos, sufrían bajo el dominio colonial que restringía los derechos civiles y políticos.

El malestar generalizado con las políticas coloniales españolas comenzó a traducirse en movimientos de resistencia. La Guerra de los Diez Años (1868-1878) fue el primer intento serio de los cubanos para independizarse de España. Liderada por figuras como Carlos Manuel de Céspedes, este conflicto surgió del descontento con las injusticias económicas y políticas. Céspedes, un terrateniente y abogado, liberó a sus esclavos y proclamó la independencia de Cuba el 10 de octubre de 1868, lo que inició un levantamiento armado que duraría una década.

Este conflicto fue devastador para la isla. Las fuerzas españolas, bajo la política de "tierra arrasada", destruyeron vastas áreas de plantaciones, lo que colapsó temporalmente la economía azucarera. A pesar de la intensidad de la lucha, el esfuerzo independentista fracasó debido a la falta de unidad entre los rebeldes y las concesiones limitadas ofrecidas por España en el Pacto del Zanjón en 1878, que puso fin al conflicto sin otorgar la independencia.

José Martí (1853-1895) es considerado no solo el "Apóstol de la Independencia Cubana", sino también uno de los más grandes intelectuales y revolucionarios de América Latina. Nacido en La Habana, Martí creció bajo el yugo colonial español, lo que moldeó su conciencia crítica desde una edad temprana. Fue encarcelado a los 16 años por sus actividades políticas a favor de la independencia, lo que lo obligó a exiliarse, primero en España y luego en otros países como México, Guatemala y los Estados Unidos.

Durante su tiempo en España, Carlos Manuel de Céspedes, este conflicto surgió del descontento con las injusticias económicas y políticas. Céspedes, un terrateniente y abogado, liberó a sus esclavos y proclamó la independencia de Cuba el 10 de octubre de 1868, lo que inició un levantamiento armado que duraría una década. Desde sus primeros escritos, Martí articulaba una postura clara contra el colonialismo y el imperialismo. En su obra "El presidio político en Cuba" (1871), denuncia las atrocidades cometidas por las autoridades coloniales y expone la brutalidad del sistema carcelario de la época. Martí declaraba que el gobierno español en Cuba no tenía legitimidad porque no representaba los intereses del pueblo cubano: "Vivir en la tierra de la servidumbre es morir." (Martí, 1871).

El pensamiento de Martí no se limitaba a la independencia de Cuba, sino que abarcaba una visión de liberación para toda América Latina. En sus numerosos investigaciones y cartas, Martí critica el imperialismo europeo y norteamericano, anticipando los peligros que acechaban a los países latinoamericanos incluso después de haber alcanzado la independencia política. Martí veía en los Estados Unidos una amenaza para la soberanía latinoamericana, especialmente en su expansión económica y militar hacia el Caribe y América Central. En una de sus cartas más conocidas, escrita poco antes de su muerte, Martí advertía:

"Ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber [...] de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos" (Martí, 1895).

Este pensamiento antiimperialista fue una constante en su vida. Martí consideraba que la lucha no solo era contra España, sino también contra cualquier potencia que intentara someter a las naciones latinoamericanas a su control.

En 1895, Martí regresó a Cuba para liderar la lucha final por la independencia; él mismo llamó al conflicto la “guerra necesaria”. A pesar de los peligros, el líder creía que era el momento crítico para liberar la isla de la dominación colonial y la futura intervención de Estados Unidos. Martí se dio cuenta de que la independencia de Cuba tenía otra dimensión, dado que liberar la isla del yugo protegería otros países de América Latina de caer en la influencia estadounidense. En el famoso Manifiesto de Montecristi escrito con Máximo Gómez, José Martí señaló lo importante que sería el futuro de Cuba en el otorgamiento de la igualdad y la justicia social a todos los ciudadanos: “La guerra de Cuba no es una guerra de raza, sino de independencia, y no de independencia de un grupo de cubanos, sino de la dignidad entera de los hombres” (Martí, 1889). Martí murió en la batalla el 19 de mayo de 1895, un mes después de su desembarco en la isla. A pesar de su breve papel en la lucha, su legado se perpetuó en la historia del pueblo cubano. La situación de Cuba bajo España era una historia de explotación y represión, justa lucha e ideología. José Martí no solo era un líder de la independencia de su patria, al mismo tiempo también era un pensador universal y un apóstol de las implicaciones políticas que enfrentaría América Latina ante las amenazas de los países más poderosos del extranjero.

En resumen, durante más de tres siglos de dominio español, Cuba atravesó múltiples fases de control colonial bajo las cuales las élites criollas se encontraban restringidas en sus libertades políticas y económicas, y las clases laborales, incluidos los esclavos africanos y los campesinos, se encontraban en condiciones extremas de explotación. Asimismo, la vida en Cuba se caracterizaba por la desigualdad social, el racismo y la total dependencia económica de la metrópoli. La economía del siglo XIX de Cuba se caracterizó por el cultivo de caña de azúcar y

el desarrollo del régimen esclavista. La industria azucarera nacional fue una de las más importantes del mundo por lo que se necesitaba importar esclavos en escala.

Históricamente, en el siglo XIX, un tercio de la población cubana eran esclavos. Esto demostraba una profunda desigualdad social de la sociedad. La España imperial siguió controlando Cuba siendo incapaz o no querido otorgar derechos políticos y económicos a sus habitantes. En la mitad del siglo XIX, durante la inestabilidad política y económica, la isla presenció aparición de movimientos que promovían la independencia de la isla, basando su argumentación en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Este período culminó con la Guerra de los Diez años. A pesar de que este conflicto no fue exitoso, se consideró un preludio de futuras guerras y se convirtió en el desarrollo de la lucha revolucionaria.

Para Martí, la lucha por la independencia cubana debería ir acompañada de la justicia social y la creación de un estado inclusivo, libre del colonialismo, pero también de los roles raciales y sociales en Cuba de esa época. En su famosa investigación, "Nuestra América", Martí critica el colonialismo como un sistema político de explotación, pero también como algo cultural que abruma las auténticas identidades de los pueblos: "No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores a quienes sirven de ciega arma los tenderos ambiciosos y los políticos de levita, o cortan a lo vivo en la entraña del pueblo, que tiene más espíritu de libertad y más sentido común en los dedos callosos de sus manos de labrador o de sus manos de obrero que los ociosos emisarios que le alucinan desde lejos" (Op. Cit., 1891). Con esta cita, Martí argumentaba la necesidad de una identidad americana a la que se rechaza tanto la explotación de Europa como la colonización de los Estados Unidos, cuyo imperialismo en América Latina ya era evidente. Martí temía que, después de la liberación de Cuba del colonialismo español, la isla pudiera estar bajo la influencia de los Estados Unidos, una situación igualmente aterradora para él. En una carta a Manuel Mercado, 18 de mayo de 1895, Martí expresó:

Con la metáfora bíblica, Martí se refiere al conocimiento profundo del monstruo que es Estados Unidos, un país donde vivió varios años y del cual fue posible observar de cerca la expansión imperialista norteamericana. Por lo tanto, el objetivo de Martí no solo fue la independencia de Cuba, sino también proteger la isla de convertirse en una colonia de los Estados Unidos, cuya realidad ocurrió después de la intervención americana en la contra España cubana de 1898 y cuando los estadounidenses derrotaron los ejércitos de España. La contribución de Martí a la independencia de Cuba se manifiesta no sólo en su teoría. En 1895, Martí organizó y promovió la Guerra necesaria como el último conflicto para la independencia de Cuba. El significado de Martí permaneció, y su lucha a favor de la libertad fue un acto de conquista para todos los cubanos que se unieron para luchar por la independencia. Martí fue contra la dictadura española y, en cambio, abogó por transformaciones sociales más profundas. Con Martí, el derecho a la igualdad de izquierdas humanos fue también el tema de igualdad de derechos para los grupos raciales y de clase. Martí escribió sobre una sola Cuba, menos de una nación en que los blancos y mestizos concertaban a partes iguales. Era una nueva Cuba.

MARTÍ Y SU VISIÓN DE LA EDUCACIÓN FORMADORA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Martí también fue un fuerte defensor de la educación como instrumento de liberación. En la opinión del revolucionario, la ignorancia era una de las causas fundamentales de la opresión. Por lo tanto, la educación popular es una de las principales prioridades en la nueva Cuba. Martí dijo una vez: “Ser cultos es el único modo de ser libre”. Esta frase refleja claramente la perspectiva humanista del futuro de Cuba independiente en la justicia social, la libertad y la diversidad cultural. A pesar del hecho de que la historia política de Cuba y las tensiones sociales nacidas del uso intensivo de la esclavitud fueron largas y severas, el pensamiento de José Martí surgió como una guía para una luz de esperanza y un mañana libre. La obra, tanto literaria como política, de José Martí estaba profundamente influenciada por varias direcciones de pensamiento. Muchos

ideales de un sentido común, justicia social y libertad para el progreso humano que moldearon la vida de Martí eran corrientes activas en la sociedad de ese tiempo. El romanticismo fue una de las primeras fuentes literarias. Originado en Europa a fines del siglo XVIII y siglo XIX, el romanticismo exalta los sentimientos, la naturaleza y la libertad, personal y social. Martí, al igual que muchos latinoamericanos intelectuales, fue influenciado por el romanticismo en su vejez, defendiendo la autonomía del individuo y la resistencia a la opresión.

Martí expresó este espíritu en su poema “Versos sencillos”, donde, como un verdadero romántico, declaró: “Yo soy un hombre sincero / de donde crece la palma”. Aquí, el yo lírico martiano se presenta de inmediato como un individuo en contacto con la naturaleza, que proclama su pleno derecho a la autorrealización. Este “yo” vinculado a la tierra y al pueblo entronca con las ideas románticas sobre la libertad vuelven. El romanticismo político en Martí también se destaca con su énfasis en la libertad de los pueblos latinoamericanos, por lo que se convierte en un ardiente defensor de la independencia de Cuba. Romántica es precisamente la idea de la libertad que defiende en su lucha anticolonial. Otra influencia importante en Martí fue el liberalismo, la doctrina filosófica y política que aboga por la libertad individual, los derechos civiles, la separación de la Iglesia y el Estado, y el gobierno representativo. Martí se convirtió en partidario de estos principios en la lucha contra el colonialismo español y el imperialismo estadounidense. El liberalismo se manifestó aquí en la forma antimonopólica del poder. Martí era un firme opositor del despotismo y la tiranía y, por lo tanto, también se inspiró en los ideales liberales que promovían la soberanía popular y los derechos individuales.

Con la venida del positivismo, una corriente filosófica que promovía la ciencia y la razón para el progreso de la sociedad, muchos ideólogos latinoamericanos del siglo XIX, y aquellos que abogaban por el desarrollo político del país, destacaron. Aunque Martí no era un seguidor perfecto del positivismo en sí, sin embargo, acordaba en muchos puntos con los postulados positivistas.

Martí se aparta del positivismo en su versión más dura, pues él siempre abogó por la importancia de la emoción, el arte y el espíritu humano, influenciado por su sensibilidad romántica. De la misma forma, influenciado en su pensamiento por el socialismo humanista, una corriente que, aunque crítica al capitalismo, puso énfasis en el valor de ser humano, rechazando las formas de colectivismo extremas que, a través de un sacrificio de libertad, podrían alcanzar la igualdad económica. Aunque no alberga el marxismo en su totalidad, coincide con esta corriente una profunda crítica al sistema capitalista industrial, pues en sus crónicas sobre la vida neoyorkina lamenta las condiciones de vida de los trabajadores. Así, Martí sentenció que “la ley ha de ser el derecho del hombre natural, del hombre real, del hombre de carne y hueso” (Martí, 1963). A lo largo de su escritura, Martí no ve en las estructuras de poder política una solución para la desigualdad, sino en la educación y el desarrollo humano.

Otro movimiento de pensamiento que influyó de manera decisiva en Martí fue el clásico republicano, que defendía la democracia representativa y la participación de los ciudadanos en el marco político de la nación. En este sentido, la república a ojos de Martí era el sistema ideal para asegurar los derechos de los ciudadanos y frenar los abusos de poder. En su discurso en el “Club San Carlos” en 1890 Martí compartió su concepto de libertad como un bien supremo y costoso era quintaesencia al pensamiento republicano, ya que consideraba la autodeterminación y el compromiso cívico como la base de una sociedad justa. Por último, Martí fue un antiimperialista contumaz. Influido por el anticolonialismo, así como la lucha por la soberanía nacional, Martí temía que la expansión de Estados Unidos fuese una nueva forma de control para los países de América Latina. En su carta póstuma, conocida como el “Manifiesto de Montecristi”, Martí declara “Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas; y mi honda es la de David” (Op. Cit.). En el texto, Martí rechaza la intervención de Estados Unidos en América Latina, siendo ese su llamado cualquier movimiento político de la región en el siglo XX. Estas

tres corrientes de pensamiento, el romanticismo y sus valores morales, el liberalismo- y sus ideas de justicia- y el republicanismo clásico –con su defensa del gobierno democrático- parecen ser heterogéneas para un solo ser humano. Sin embargo, Martí encontró la manera de unir estas ideas contradictorias en un marco cohesivo para sus propias creencias y luchas – la libertad, la justicia y la dignidad humana.

Uno de los autores más influyentes es el escritor y filósofo estadounidense Ralph Waldo Emerson. A menudo descrito como el “Líder” principal de los trascendentalistas, Emerson estaba a favor de la autosuficiencia individual, la libertad, el conocimiento a través de la intuición y una conexión profunda con la naturaleza. Todos estos aspectos influirían en el pensamiento de Martí, quien manifestó su claro respeto por Emerson en varios de sus trabajos. “Todo hombre lleva al mundo entero dentro de sí, y cada mente representa una manera de ver todas las obras” (Martí, 1963) describió Martí en una nota, reflejando las ideas de Emerson sobre la individualidad y la espiritualidad humana en alineación con la naturaleza.

Otra influencia de Emerson en Martí fue su enfoque en permitir a una persona cambiar la sociedad: Martí tomó esta idea de los martillazos de Emerson, pero contextualizándolos en la Guerra de Independencia de Cuba. Siguiendo a Emerson, Martí afirmó que una abstracción como la libertad y la justicia tenían que ser alcanzadas moralmente, desde adentro, no delegadas. Aunque Martí estaba lejos de ser comunista, muchas de sus ideas se asemejaban a las de Marx, como la actitud hacia el poder y la lucha de clases. Martí respetaba profundamente la crítica de Marx al capitalismo industrial y su papel en la alienación de la humanidad. Aunque Martí nunca se convirtió en comunista, siempre consideraba importantes las ideas de Marx. Martí dijo en una carta a Domínguez: “No soy de los que claman por el odio entre las clases sociales. Soy más bien de la gente que prefiere unir los esfuerzos y luchar por lo mismo con la dignidad de una criatura humana”.

Al mismo tiempo, es claro que Martí rechaza la visión marxista de la confrontación violenta de los antagonismos de clases: “Si empleara la fórmula de mi autoridad cualquiera de los moradores de mi pena no hallara autoridad de otra” (Ibid). Sin embargo, comparte con el líder alemán la preocupación por la explotación del hombre por el hombre y la necesidad de hacer la sociedad más justa y equitativa. Por lo tanto, su socialismo era más humano que materialista, y el concepto de dignidad humana era, por encima de todo, el más importante para él. Es crucial que Martí haya derivado su visión filosófica no solo por el materialismo dialéctico, sino, en primer lugar, del Libertador Simón Bolívar. No solo era un símbolo de lucha no solo contra la opresión colonial, sino, sobre todo, del proceso de unidad latinoamericana que Martí también trató de fomentar. En su disertación “Madre América”, Martí expresa los siguientes argumentos: “Los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas “ (Martí, 1891), es un himno de unión de los países latinoamericanos para luchar juntos contra la ilegalización creciente de los Estados Unidos, un país que Martí observó con una creciente aversión. Martí “toma el proyecto bolivariano”, solo no en el ámbito puramente geopolítico, sino en “términos de creación espiritual y cultural”. Martí admiraba a Schiller, un poeta y dramaturgo alemán, por la obra de su genial poema “Guillermo Tell”, que hablaba sobre la lucha de los suizos por la independencia, una historia que Martí aplicaba a sí mismo luchando contra los españoles.

Además de Goethe, la influencia más obvia de Schiller en el concepto martiano de arte como instrumento educativo e independizante. Martí compartía con Schiller la opinión de que el arte debería ser más que una forma de entretenimiento; debería elevar al hombre. En este sentido, Martí consideraba la poesía y la literatura como medios indispensables para traer a la luz la conciencia moral y política de las naciones. Otra influencia en Martí fue el dramaturgo noruego Henrik Ibsen, conocido por su trabajo crítico de las convenciones sociales y el acomodo, y defensor de la libertad personal. La crítica de Ibsen contra todas las formas de opresión, como lo son las estructuras rígidas y la prohibición social, resonó con Martí, quien estaba en contra de

todas las formas de dominación: política, social y moral. En sus cartas y escrituras, Martí hace referencia a Ibsen como alguien que pudo sacar a la luz la hipocresía de las convenciones sociales, y muestra respeto por su uso del teatro como un vehículo de cambio social. Martí compartió con Ibsen la visión del individuo como agente activo, propenso a desafiar el orden corriente no a través de la rebelión, sino a través de la acción moral y ética. Por lo tanto, la influencia de Ibsen sobre Martí radica en sus ideas sobre las estructuras sociales y su reforma, así como en la capacidad de un individuo para influir en ellas. Asimismo, el pensador británico Herbert Spencer tuvo un impacto significativo en las ideas de Martí sobre la evolución social y el progreso. Herbert Spencer fue un partidario del darwinismo social y opinaba que las sociedades eran organismos de una forma distinta, y que evolucionaban de manera semejante hacia formas más complejas. Martí no compartió en su totalidad la teoría perspectiva de Spencer. No obstante, el intercambio de varias ideas de Spencer pudo sentirse en los textos de Martí en su visión de la sociedad y en su evolución.

Para Martí, el progreso no era simplemente una evolución material o tecnológica, sino un proceso que debe basarse en el crecimiento moral y la justicia social. Así, Martí reinterpreto las ideas de Spencer, pero las adaptó a su visión humanista, donde la justicia y la igualdad jugaban un papel fundamental en el concepto de civilización. La influencia obvia del escritor francés Víctor Hugo en Martí se observa no solo en su estilo literario compuesto, sino también en su visión del arte como un medio de transformación social. Martí consideraba a Hugo un maestro del estilo y un defensor de los oprimidos. En su mejor novela, *Los miserables*, Hugo denuncia la realidad social de su tiempo, tal como lo hizo el cubano en su obra.

Desde Víctor Hugo, Martí también aprendió la importancia de la épica en la lucha por la justicia. El francés no solo encarnaba las batallas individuales, sino también daba a la colectividad al interpretar. Martí lo coloca en su proyecto de América unida, liberta y justa. Especialmente elemento; En la investigación sobre Hugo, Martí escribe: “Es un coloso que abarca los dolores de los pueblos y los convierte en poesía” (Martí, 1963). El pensamiento político de Martí está impregnado de un fuerte idealismo humanista que coloca a la justicia, la libertad y la dignidad del ser humano en el centro. Martí exigiendo la independencia cubana no presenta una reivindicación localista, sino que intenta establecer un signo de unidad y emancipación sobre la base de liberarse de la influencia imperialista, que en su opinión provenía de los Estados Unidos. Martí identifica la libertad como un valor esencial e irrenunciable en la construcción de sociedades humanas y justas.

“La libertad es el derecho de cada hombre a ser honrado; a pensar y hablar sin hipocresía”. (Martí, 1963). En sus escritos, en particular, en “Nuestra América”, uno de los primeros y más influyentes, Martí declara que el sistema político debería ser la auténtica emanación de las realidades locales, y no la dramatizaría por parte de los modelos europeos o estadounidenses. Mostrando el peligro del mimetismo político, Martí aboga por la importancia de la originalidad cultural latinoamericana y lo que llama “Americanidad”. Martí considera que “cuando un hombre siente el suelo, el suelo lo vuelve campeón”. siendo necesarios para él los Estados que catalizan la igualdad, la justicia y el desarrollo moral y material de sus habitantes. En sus escritos se ve el enfoque ético de una pura democracia.

Un Martí políticamente comprometido ve al Estado como una entidad que debe reflejar la naturaleza del pueblo. En su trabajo El Partido Revolucionario Cubano de 1892, también declaró que la república debería ser fuerte sin ser despótica, y los líderes deben velar por el país. Escribe Martí: “...no se manda la república como se manda un campamento. En la república

ha de mandar el país, y el Gobierno obedecer” (Martí, 1891). A lo largo de sus escritos, Martí acusa abiertamente a los militares y declara que su país no puede matar a los convictos políticos. A lo largo de todos estos discursos, Martí defiende la república y la idea de que el país y su gente deben ocupar el lugar central en el Estado, en el cual el Estado y el gobierno lideran obedecen. Martí no quería que los Estados Unidos se interpusieran en los asuntos internos cubanos, ni quería que los cubanos fueran un mero favor de las fuerzas imperialistas. Dice Martí: “Por mi parte, ruego a Cuba alcance la libertad dentro de la república española, sea yo entonces o no el pecador” (Idem).

Martí ve la sociedad como un espacio donde se deben proteger los derechos y la dignidad humanos. La educación, en su opinión, es el principal medio para el progreso social y un remedio para la ignorancia, que es la madrina de la esclavitud. Una sociedad verdaderamente libre es solo una donde las personas están educadas y conscientes de sus derechos y deberes. En nuestro América, escrita por Martí, hace hincapié en la cultura y la educación en la lucha por la justicia. Su atención a la educación no se dirige solo al progreso individual, sino a la emancipación colectiva. Una sociedad verdaderamente armoniosa radica en individuos libres y conscientes con igualdad de oportunidades para desarrollo. Martí aboga por una sociedad integradora que rechace toda forma de discriminación y privilegio basada en la raza, el territorio de origen o la posición social. Dividir a las personas en “raza blanca” y “raza negra” no permite la justicia ni la unidad ideológica. En otras palabras, Martí puede ser considerado uno de los precursores de los derechos humanos debido a su negación de la clase y su apoyo a la hermandad y el respeto mutuo.

El pensamiento político de Martí refleja un profundo idealismo y un fuerte compromiso con la libertad y la justicia social. Martí entiende que la política no es solo el arte del poder, sino una herramienta a través de la cual los seres humanos pueden lograr la felicidad y la

dignidad. En su obra *Nuestra América*, Martí describe el colonialismo y el imperialismo desde una perspectiva crítica y aboga por una América Latina unida y autónoma. Citando a Martí: “Los pueblos que leen a diario el periódico que fabrican los que quieren matarlos, están condenados a la pobreza” (Martí, 1963).

Martí argumenta: “la intervención extranjera además de atacar la soberanía de cada país latinoamericano impide el desarrollo y progreso” (Ibid). El llamado a la unidad y a rechazar todo aquello que venga de afuera de Latinoamérica resuena a lo largo de toda su obra, y es un claro intento de manifestar su preocupación con relación a la autodeterminación y libertad de todos los pueblos americanos. Su investigación “*El Partido Liberal*” trae la reflexión sobre la necesidad de un partido abierto al pueblo y no a la élite privilegiada. Para Martí, el partido debe ser un vehículo para una transformación social y política real, y para la implementación de una verdadera democracia de hecho participe del poder. Martí declara que: “Un partido que no tiene la preocupación por la educación del pueblo y quiera cuidar de su conciencia, busca en realidad su caída y corrupción” (Martí, 1895) . Tal construcción sugiere la verdadera importancia de la educación y de la noción política como elementos esenciales de desarrollo de una sociedad democrática. En relación con el Estado, Martí cree en una forma de gobierno que pueda implementar el bienestar común y la justicia social. Para el autor, el Estado debe ser un reflejo de las aspiraciones del pueblo y ser en función de la igualdad y la justicia. A lo largo de su obra, Martí critica la multiplicidad de formas de autoritarismo y de corrupción relacionadas al uso del poder. En su libro “*Ismaelillo*”, Martí alega que: “Un gobierno que no tiene la preocupación por el respeto y la dignidad de sus ciudadanos no puede ser considerado un gobierno correcto” (Martí, 1963). Para Martí, la política debe trabajar para el pueblo y buscar una sociedad igualitaria y justa. La concepción martiana de Estado es profundamente democrática y participe, donde la voz del pueblo es un factor crucial de toma de decisión.

En el contexto de la sociedad, Martí aborda la importancia de la moral y la ética en la vida pública. Para el autor, la corrupción y lo inmoral eran enemigos de la justicia y el progreso social.

En *El hombre y el deber*, Martí afirma que: “La verdadera grandeza de un país no se mide por su riqueza material, sino por el grado de moralidad y justicia que caracteriza a sus ciudadanos y a sus instituciones” (Ídem). Claude Lévi-Strauss afirmó que Martí creía que tales valores eran fundamentales para la evolución de una sociedad mejor y más igualitaria. Sin embargo, para Martí, el ciudadano era un sujeto activo dentro del sistema político con responsabilidades y derechos fundamentales. En este sentido, escribió *El Partido Liberal*, donde afirmó: “El partido liberal debe tener como primera base el respeto y la defensa de los derechos del ciudadano, y debe fomentar la participación activa de todos los hombres libres en el proceso político” (Ibid). Martí argumenta que la participación activa no termina con las elecciones, sino que se extiende a la vigilancia y el escrutinio crítico de las políticas y decisiones gubernamentales. Como resultado, el autor considera un nivel elevado de conciencia y responsabilidad individual, característico de la habilidad de cuestionar y proponer soluciones mejores, a ser el núcleo del ciudadano. Martí abordó la misma idea en su discurso más popular en el Teatro Villanueva.

“La verdad libertad no es fácil, pero el trabajo del colectivo; no es suficiente hablar, sino que todos deben actuar juntos, para que el acto del gobierno pueda crear la demanda del pueblo en todos los grados” (Idem). Junto con la dimensión política, Martí también resalta la dimensión societal. Además, Martí cree que el ciudadano necesita participar no solo en la política formal sino también en la vida comunal de la sociedad, y promover valores societales como la solidaridad y la justicia. En cuanto al hombre, dijo:

“La patria no es un ente abstracto; es el conjunto de las personas que la conforman.

Cada ciudadano tiene el deber de contribuir al bienestar común, no solo en tiempos de crisis, sino en la vida cotidiana” (Martí, 1889).

Este enfoque revela una concepción de la participación social como una extensión natural de la participación política. Martí argumenta que una sociedad sana depende de la colaboración activa de sus ciudadanos en todas las esferas de la vida social, incluyendo la educación, la cultura y el apoyo mutuo.

Para Martí, la educación no solo debe impartir conocimientos técnicos, sino también cultivar valores cívicos y éticos que fomenten el sentido de responsabilidad y el compromiso social. En este sentido, la educación se convierte en un medio para empoderar a los ciudadanos y prepararlos para contribuir de manera efectiva al desarrollo de la nación.

El pensamiento de Martí está profundamente influenciado por su visión idealista de la república. En su obra "Carta a Manuel Mercado", Martí expresa: "La república debe ser el reflejo de la voluntad y el esfuerzo de cada uno de sus ciudadanos. El ideal republicano es aquel en el cual cada individuo tiene un rol activo en la construcción de un sistema justo y equitativo" (Martí, 1895). Martí aspira a una república en la que el ciudadano no solo tenga derechos, sino también un papel activo en la toma de decisiones y en la implementación de políticas. Este ideal exige una participación constante y comprometida de todos los miembros de la sociedad, sin distinción de clases o privilegios.

El pensamiento de José Martí sobre la participación política y social del ciudadano proporciona un marco comprensivo y desafiante. Martí no es solamente de la opinión de que el ciudadano debe participar en la política formal por medio del voto, sino el deseo de una participación activa en la vida social y de la comunidad. También, Martí destaca el valor de la educación en empoderar a los ciudadanos para una participación fluida. Martí está comprometido con un entendimiento del ciudadano que da cuenta de una profunda convicción en la justicia social y la nación a través de tal activismo colectivo. Por otra parte, Martí entiende la nación como una comunidad que trasciende las fronteras físicas y los lineamientos políticos que toma a la geografía por valores compartidos, valores fluidos y aspiraciones. En nuestras Américas, Martí sostiene una visión de

la nación no solo como una cuestión de justicia política sino como un principio unificador y una visión compartida. Martí establece: “La nación no es un solo número de personas que gozan de las consecuencias de la misma organización política; son unidos por una comunidad de intereses, una idea, un destino.” (Martí, 1891).

CAPÍTULO 3

EL ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE ELOY ALFARO

La cuestión de la relación entre el Estado y la sociedad civil ha sido uno de los temas cruciales del pensamiento político en varios momentos críticos de la historia, ya que las relaciones específicas entre ellos pueden ser cruciales para comprender las condiciones sociales y políticas en todo el país. En el contexto latinoamericano, el siglo XIX se caracterizó por desarrollos sistémicos y estructurales que han transformado tanto el papel del Estado como su interacción con la sociedad civil en general. La aparición del Estado en América Latina ocurrió a lo largo del período de independencia y formación de repúblicas en la lucha de ideas entre conservadores y liberales. De todos los desarrollos en este sentido, Eloy Alfaro destacó, ya que entendió a la nación emergente y modernista de manera mucho más pragmática y la apoyo al estado emergente como parte de un proyecto de modernización aún más amplio y una interacción exitosa con la sociedad civil.

En general, las contribuciones de Alfaro a la política y el pensamiento se basaron en la misma lógica liberal del siglo XIX. Alfaro y otros liberales vieron al estado como un conductor potente para cambiar las estructuras del país políticas, económicas y sociales. Lo que Alfaro y otros dirigentes liberales vieron en este país tan poco listo para volverse liberal, dada la realidad según lo estructurado por la lógica de fracaso de la época, la realidad ecuatoriana se caracterizó por su fragmentación y diversidad, con divisiones urbanas y rurales, montañosas y costeras, regiones encarnadas en esferas específicas y una élite política firme, pero en muchos sentidos feudo de dos valores y estructuras.

Otra característica distintiva del pensamiento de Alfaro fue que creía que el Estado era el único motor del cambio para que la sociedad civil pudiera romper sus cadenas y ser libre. En otras palabras, el “Viejo Luchador” estaba convencido de que el cambio en Ecuador debería ser una verdadera secularización del Estado, donde todo el poder político e institucional de la Iglesia

debería ser desmontado, muy posiblemente aboliendo algunas de las riquezas financieras seculares del Estado. Las estructuras no deberían ser atendidas por nadie. La secularización debe completarse con un poderoso desarrollo de estructuras sociales, ya sea industrialización o educación. El liberalismo revolucionario de Alfaro siguió estas ideas al crear un Estado laico al desmontar todo el poder político de la Iglesia y desarrollar una educación para las masas populares y lo más secular posible para que la gente se desarrolle como civiles activos. De hecho, Alfaro creía que la sociedad civil es dinámica y evoluciona, y querría que los ecuatorianos más vulnerables, campesinos, artesanos, trabajadores, formaran parte de la creación del Estado de la nación. Lo haría en colaboración con el Estado moderno y legislador, trabajando juntos, ya que el legislador debe colonizar el Estado secular y viceversa para ser parte de una nación. La primera construcción nacional en Ecuador, la educación pública moderna y la marcha hacia la libertad civil lo hicieron posible.

Aun así, el Estado y la sociedad civil no consiguieron relaciones constructivas: los conservadores, resistieron abiertamente los intentos del gobierno liberal. Especialmente se refiere al plano religioso: cuando durante la administración de Alfaro que cortó la influencia secular de la Iglesia Católica, que fue desde la creación del estado en 1830, la institución consolidada, más influyente de la política y la sociedad de Ecuador. Los conservadores declararon una guerra fría y abierta a las pretensiones de un nuevo modelo de estado. Así, el estado clerical dominante enfrente nuevos escenarios con la participación de una parte de la sociedad civil estaba dispuesta para los nuevos embates de la iglesia católica y estos conflictos finalmente llevaron al escenario de la represión. Aun así, a pesar de los malos resultados, las acciones allanadas por Alfaro restablecieron la plataforma para la modernización del estado en Ecuador. Las reformas de Alfaro alteraron las relaciones entre el estado y la sociedad en Ecuador: su legado define las instituciones de la república y los derechos civiles y políticos en Ecuador con nuevas formas de acción contrarias a las que se venían aplicando en el país y en Sudamérica.

Esta investigación busca aclarar las relaciones entre el Estado y la sociedad civil en el pensamiento de Eloy Alfaro con más certeza, y determinar los aspectos que lo subrayan desde los fundamentos filosóficos y políticos, ¿qué contradicciones y direcciones tenían en la revolución de estas reformas? Me gustaría hacer un esfuerzo para analizar este enfoque histórico - conceptual del estado y determinar por qué Alfaro creía que era necesario terminar con el poder clerical y cuál es el papel de la administración en el desarrollo de la sociedad civil patriótica que aglutinaba a sectores que no habían participado de la acción estatal. Además, que experiencias similares servirían para comparar estas luchas, con las de otras figuras influyentes de América. Tales proyecciones pueden ser, por ejemplo, Simón Bolívar y José Martí.

En este sentido, la presente tesis no solo pretende revelar qué pensaba Eloy Alfaro en términos políticos, sino también si sus ideales y visiones eran más adecuados no tanto para su época, sino para el futuro. De hecho, en un mundo moderno en el que existen discusiones continuas entre el estado y la sociedad en general, los escritos de Alfaro pueden presentar una visión significativa de cómo funcionan las estructuras de gobernanza modernas y la participación cívica, así como cómo se crean en el marco de un estado genuinamente democrático. Por lo tanto, a este respecto, la presente perspectiva se basa en una variedad de enfoques que abarcan un cúmulo de hipótesis filosóficas, históricas y políticas en los escritos de Alfaro. Además de la comprensión de cómo se desarrollaron posteriormente las visiones de Alfaro para el desarrollo del estado y la sociedad en Ecuador.

Eloy Alfaro Delgado 1842-1912 fue una de las personas más influyentes de la historia de Ecuador, y su mayor éxito fue la Revolución Liberal de 1895. La figura principal en esta lucha política en tiempos difíciles, fue el líder del liberalismo radical. Eloy Alfaro nació el 25 de junio de 1842 en Montecristi, provincia de Manabí. Era hijo de Manuel Alfaro, un comerciante español, y María Natividad Delgado, una ecuatoriana montubia. La vida de Alfaro transcurrió en un contexto de inestabilidad constante en Ecuador en el siglo XIX que vivió el país después del

asesinato de Gabriel García Moreno. Desde joven, Alfaro mostró signos de afinidad por el liberalismo en un país en el que los pensamientos conservadores eran la norma y defendían principalmente las ideas de la iglesia católica protegida por García Moreno.

A los 24 años, Alfaro comenzó su lucha armada contra los gobiernos conservadores que gobernaban el Ecuador, fue parte de pequeños movimientos guerrilleros en contra de la dictadura de García Moreno. Alfaro se proclamó líder de la facción liberal. Su primer intento de rebelión fue en 1876, en contra del gobierno de Ignacio de Veintimilla, quién asumió el gobierno, al fallecimiento de García Moreno. Aunque este levantamiento no tuvo éxito, Alfaro se ganó el sobrenombre de “Viejo Luchador”. “Fue él el motor del liberalismo ecuatoriano, y su nombre pasó a representar la voluntad de resistencia contra el conservadurismo clerical que imperaba en el Ecuador” según refiere (Ayala Mora, 1983) pág. 32.

Pero la verdadera consolidación del líder político y militar, Alfaro, se dio con la Revolución Liberal de 1895, un proceso que cambió al Ecuador de un país dominado por la Iglesia y el accionar del partido conservador a una república secular y reformista. El 5 de junio de 1895, Alfaro lideró una insurrección que le dio el poder, derrocando el régimen conservador. Fue el momento que cambió la historia política ecuatoriana, el evento que marcó el comienzo de una era de secularismo, progreso y reformas que cambiaría la forma del país. “El triunfo de la Revolución Liberal no solo significó la caída de un gobierno conservador, sino de todo un modelo oligárquico, clerical y represivo que dominó al Ecuador durante generaciones” expresa (Paredes, 1997) Pág. 87.

En su primer mandato como presidente de la República del Ecuador de 1895 a 1901, Alfaro impulsaría reformas que serían fundamentales para la modernización del país. Entre estas, destacan reformas como la separación de la Iglesia y el Estado, la creación de un sistema de educación pública, laica y gratuita y la construcción de un ferrocarril transandino, que conectaría la costa con la sierra. Alfaro se distinguió como un reformador decidido, pero también

controvertido ya que muchas de sus reformas iban en contra de los intereses directos de las élites conservadoras del Ecuador, “El gobierno de Alfaro significó un cambio total en la política ecuatoriana, ya que cortó las ataduras históricas entre la Iglesia y el Estado, lo que hizo posible la emergencia de un modelo político más democrático y pluralista.”. (Rodríguez, 2002) pág. 112.

Tras un período de exilio, Alfaro fue elegido nuevamente como presidente en 1906, prometiendo continuar con sus reformas liberales. No obstante, su segundo mandato estuvo marcado por conflictos internos en las filas del movimiento liberal y creciente oposición de los sectores conservadores y la autoridad eclesiástica. A pesar de ello, algunos de los logros alcanzados durante su gestión anterior se mantuvieron, y nuevas leyes, como la constitución de 1906.

A pesar de haber promulgado una nueva constitución en 1906, su segundo gobierno se vio socavado por las luchas internas dentro del liberalismo y una creciente resistencia. “El segundo gobierno de Alfaro no logró consolidar las reformas iniciadas en su primera administración, debido a la fuerte oposición tanto dentro del liberalismo como fuera de él, especialmente por parte de la Iglesia católica” (García, 2010) pág. 146. Finalmente, en 1911, el propio partido liberal sacó a Alfaro del poder y enviado a la prisión de Quito, junto a sus colaboradores más cercanos. “El 28 de enero de 1912, Alfaro y compañía fueron arrastrados a través de las calles de Quito, brutalmente asesinados, y sus cuerpos fueron incinerados en el Ejido” (Ortíz, 2015) pág. 232. “La muerte de Alfaro no fue solo un acto de violencia política, sino un intento de borrar su legado y el avance del liberalismo en el Ecuador” (Ibid). A pesar de su trágico final, el legado de Eloy Alfaro sigue vivo en la historia ecuatoriana. Su intento por modernizar el país y secularizar el estado se cumplió. Las reformas políticas y sociales endurecidas durante su gobierno, especialmente la separación de la Iglesia del Estado y la educación laica, marcaron la pauta de un Ecuador moderno y democrático. “El legado de Alfaro es indeleble, pues logró cambiar la estructura política y social del Ecuador de manera irreversible, dejando un país más secular, más

moderno, y más inclinado hacia la justicia social” (Martínez, 2020) pág. 58.

El liberalismo, la influencia del positivismo y el republicanismo son tres expresiones que definieron profundamente el desarrollo político, social y filosófico de América Latina y Europa desde el siglo XIX hasta principios del siglo XX. A su vez, estas expresiones compartieron muchos elementos entre sí e interactuaron, produciendo un marco ideológico para los movimientos de independencia, la consolidación de los estados nacionales y la modernidad política y social de los continentes. Por otro lado, el liberalismo se caracterizó por la defensa de la libertad individual, la economía de mercado, el estado de derecho y la limitación del poder del estado. En su encarnación clásica, el liberalismo afirmó que los derechos de los individuos son anteriores al estado y que su papel es garantizar esos derechos, no crearlos o forzar su observancia. Estas ideas se presentaron claramente en Europa en los siglos XVII y XVIII desarrolladas por pensadores como John Locke, quien destacó: La libertad natural del hombre es ser libre del poder político de cualquier autoridad terrenal y no estar sujeto a la voluntad o la legislación del hombre y tener como objetivo la ley natural (Locke, 2007).

El liberalismo fue la columna vertebral de los movimientos de independencia en América Latina y si en Europa dio lugar al republicanismo, en el continente americano, el liberalismo se intensificó aún más. inspiró a figuras como Simón Bolívar, José de San Martín y más tarde a figuras republicanas como Benito Juárez en México. En Ecuador, Eloy Alfaro adoptó una línea liberal y defendió la separación de la Iglesia y el Estado, la educación laica y la modernización de las estructuras políticas y económicas.

En el contexto latinoamericano, el liberalismo era significativamente diferente. A diferencia de Europa, donde era la reacción al absolutismo monárquico que surgió en diferentes países del continente, en América Latina, se consideraba una contrareacción a un sistema colonial represivo y a un orden ultramontano que se consolidó en todos los países del continente después de la independencia. De hecho, el filósofo colombiano Francisco de Paula Santander de alguna manera

expuso todas las ideas liberales al afirmar que “la educación y ley son los dos pilares necesarios de la república” (Santander, 1989).

En general, el liberalismo latinoamericano se basaba en el lema positivista “Orden y Progreso”, cuyos gobiernos se consideraban ideológicamente sancionados a través de esta fórmula antitética para imponer reformas modernizadoras y una ideología centralizada. Por ejemplo, Porfirio Díaz en México implementó políticas positivistas de industrialización, ferrocarriles y educación científica, pero, al mismo tiempo, gobernó como autócrata. En este sentido, es posible citar a Comte que argumentó: “El progreso es la evolución en orden, y el orden es la base del progreso” (Comte, 1953). Además de la politización, el positivismo que invadió a las elites intelectuales latinas, a saber, Gabriel René Moreno en Bolivia y los hispanos en Cuba. Este último, sin embargo, habló sobre los excesos del positivismo, subordinado la persona al universal y jerárquico, a lo mecánico: parafraseando a Martí diríamos que no hay dictadura mayor que la del sistema, es decir, la idea convertida en verdad absoluta, aquella que arrasa con todo y cuida todo.

En el caso de Ecuador, el positivismo impregnó fuertemente las reformas educativas y el desarrollo del país promovido por los gobiernos liberales desde finales del siglo XIX hasta principios del XX a través de la administración de Eloy Alfaro. Durante su administración se realizó una modernización del sistema educativo con un fuerte enfoque en la ciencia y la laicidad en el pensamiento de disminuir la influencia de la Iglesia en la educación. Por otra parte, el republicanismo es una corriente política que cree en la soberanía popular, donde el pueblo elige a sus gobernantes a través del voto y que el poder debe estar regulado y dividido a través de leyes. Este punto de vista es una alternativa tanto a monarquías absolutas como a dictaduras y se basa en la libertad, la igualdad y la fraternidad postuladas por la Revolución Francesa.

Por otro lado, el liberalismo se caracterizó por la defensa de la libertad individual, la economía de mercado, el estado de derecho y la limitación del poder del estado. En su encarnación clásica, el liberalismo afirmó que los derechos de los individuos son anteriores al estado y que su papel

es garantizar esos derechos, no crearlos o forzar su observancia. Líderes como Simón Bolívar se vieron profundamente influidos por estos principios, aunque Bolívar reconoció las dificultades de aplicar el republicanismo en las jóvenes naciones latinoamericanas. En su famosa Carta de Jamaica, Bolívar escribió: "¿Y qué nos queda? Poderosísimas dificultades. Hay que hacer de cada república una pequeña réplica de la América del Norte" (Bolívar, 1977).

El republicanismo latinoamericano adoptó, en muchos casos, un enfoque más pragmático que sus contrapartes europeas o estadounidenses. En lugar de una democracia completamente participativa, muchos gobiernos republicanos establecieron sistemas oligárquicos, donde el voto estaba restringido a una élite económica y social, así reza en la primera Constitución del Ecuador "Art. 16.- Para ser elector se requiere: (...) 4. Gozar de una renta anual de doscientos pesos que provenga de bienes raíces, o del ejercicio de alguna profesión o industria útil." (Constitución Política del Ecuador, 1830). Sin embargo, la idea de la soberanía popular y la legalidad republicana continuó siendo un ideal hacia el cual aspirar, como lo expresó Justo Sierra, político y pensador mexicano: "La república es el único camino posible para el desarrollo de un pueblo verdaderamente libre" (Sierra, 1902).

En Ecuador, el republicanismo fue un ideal defendido por Eloy Alfaro y los liberales radicales, quienes lucharon por una mayor participación popular en la política y la instauración de un estado laico. El republicanismo alfarista, sin embargo, tuvo que enfrentarse a las tensiones internas y externas de un país profundamente dividido entre las fuerzas conservadoras y liberales.

En el caso ecuatoriano, antes de la Revolución Liberal, la Iglesia tenía un papel preponderante en la política, la educación y la vida social. Sin embargo, desde la perspectiva de Alfaro, esta injerencia coartaba la modernización y la liberación de la sociedad. Es por ello que decidió limitar la intervención administrativa en las instituciones estatales. Otra expresión de la influencia liberal en las ideas de Alfaro son las reformas que pensó para modernizar la estructura administrativa de las instituciones del país. En el contexto de la llegada del líder, el país estaba

escindido, sus regiones no podían interconectarse por poca infraestructura y el Estado central estaba debilitado en Quito. Entendió que un Estado fuerte y moderno necesitaba infraestructura que uniera a la nación; así, construyó el Ferrocarril Transandino. Además de la infraestructura, Alfaro buscó modernizar la administración pública; así, creó nuevas instituciones y modificó sectores como la justicia, la salud pública y las finanzas. “El Estado liberal alfarista permitió la formación de una burocracia eficiente y moderna, en todo caso débil frente a la de otros países de Sudamérica, pero logró modernizar el sistema” (Ibid). Para finalizar, otro aspecto importante del liberalismo alfarista es la promoción de los derechos civiles. A pesar de que en Ecuador no hubo el nivel de democracia participativa que deseaba Alfaro, sí promovió la libertad individual.

Además, habría una mayor participación política, para controlar a la prensa y eliminar a los caudillos y de esa manera reducir el poder de la oligarquía.

Así, Alfaro veía la forma activa de participación política de los ciudadanos como una forma de fortalecer el Estado, y su gobierno promovería la ley del divorcio. En otras palabras, según Alfaro, la libertad no es un regalo que se da al oportunismo; es un derecho natural de cada ser humano. En todo momento, el estado debe asumir la posición de proteger y no deprimir esa libertad. Por lo tanto, la relación entre el Estado y la sociedad civil durante el gobierno de Alfaro se simplificaría como tensa y conflictiva con respecto a los sectores religiosos conservadores. Aun así, el gobierno de Alfaro también condujo a la creación de un tipo de sociedad civil más participativa, en la que los ciudadanos eran capaces de ejercer derechos con más libertad. Tomando en cuenta estos datos, se puede notar que el legado liberal de Alfaro sentó las bases para la creación de un tipo más o menos transparente y abierto de sociedad civil, aunque fue parcialmente deshecho por las guerras civiles frecuentes. En otras palabras, el sistema liberal de Alfaro ha cambiado la relación entre el Estado y la sociedad civil, ofreciendo un tipo de Estado liberal que sirve como mediador entre la sociedad civil, protegiendo los derechos de los

ciudadanos. Reducir el poder de la Iglesia y las élites conservadoras llevó a la mayor participación de la sociedad civil en asuntos públicos. Sin embargo, como señala Alfonso Rumazo: el liberalismo no consiguió cambiar realmente la mentalidad social de las personas, dado que se limitó a cortar el poder de las oligarquías.

Durante el siglo XIX, Ecuador se caracterizaba por ser un país fragmentado, con una economía mayoritariamente agraria y una muy notoria desigualdad social. Las élites conservadoras y la Iglesia católica eran las dueñas del poder político, mientras que las clases populares estaban en relativo abandono, Alfaro, influenciado por las teorías liberales que recorrían América Latina en ese entonces, entendió que el Estado debía jugar un rol relevante en la transformación social del Ecuador. Esa visión estaba acorde con el liberalismo, en donde el progreso económico no es posible si no hay un estado que fomente el desarrollo y proteja a los ciudadanos.

Para Alfaro, el Estado debía ser el creador y gestor del cambio, con la capacidad de llevar a cabo reformas estructurales que dieran cuenta de un transformismo más igualitarista. En su gobierno, Alfaro ejecutó varias reformas que consolidaron la institucionalidad estatal en materias como infraestructura, educación y laicismo. La obra más icónica de Alfaro en este sentido fue la creación del ferrocarril transandino, la cual conectó la costa del Ecuador con la sierra. A pesar de los enormes costos económicos y humanos que esta obra demandó, para Alfaro el ferrocarril simbolizaba el progreso y la unidad nacional. La conectividad que esta obra otorgaba era esencial para unir los distintos territorios, facilitar el comercio e impulsar la economía nacional. Parafraseando a (Rodríguez, 2002) pág. 233, el ferrocarril no solo significaba un progreso técnico, sino que era lo tangible del poder estatal para transformar la nación.

Para Alfaro, la sociedad moderna solo se podía concebir si existía un Estado laico en el que se asegure la igualdad entre los ciudadanos en libertad de conciencia. En virtud de esta creencia, Alfaro asumió la polémica medida de separar la Iglesia y el Estado, una decisión necesaria para

establecer la educación pública, gratuita y sin distinción. Para Alfaro, la educación era el pilar sobre el que debían levantarse los cimientos de una nueva sociedad justa y productiva, pues, “solo con un pueblo educado es posible aspirar al verdadero progreso social y económico” (Pérez, 1996).

Sin embargo, aunque su enfoque principal fue la modernización económica y la creación de un estado laico, Alfaro también puso el dedo en cuestiones de derechos laborales y justicia social. Durante su régimen, se debatieron las primeras leyes destinadas a la regulación de las relaciones laborales en el país, con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. Aunque estas leyes fueron de un espectro limitado de acción, reflejaron la preocupación de Alfaro sobre la necesidad de un estado siempre más intervencionista en referencia a su rol de árbitro y benefactor de los segmentos más vulnerables. Dentro de estos, Alfaro legó su convencimiento de que el poder estatal no debía ser puesto al servicio de las élites, sino del pueblo en general.

Este aserto tuvo su correspondiente en la lucha permanente de Alfaro contra las oligarquías conservadoras que habían ejercido el poder efectivo en el país desde hacía décadas. Para Alfaro, un Estado fuerte, consolidado, era a su vez una cuestión de ecuanimidad y justicia social. La intervención estatal no debía limitarse a lo económico y las obras públicas: debía ser un garante de los derechos y una plataforma para la mejora de las condiciones de vida de las clases populares. Como afirma Enrique Ayala (Ayala Mora, 1989) pág. 145 “El proyecto liberal de Alfaro, con todas sus limitantes, fue el primer intento serio en la historia ecuatoriana de usar el poder del estado para transformar las estructuras sociales y económicas del país en beneficio de las mayorías”. Sin embargo, Alfaro también fue criticado por su visión de un estado fuerte. Su régimen, por ejemplo, fue tachado de autoritario por algunos sectores de la población. En efecto, el fortalecimiento estatal, al mismo tiempo, llevó a la centralización del poder. La oposición conservadora, con el apoyo de la iglesia, lo acusó de intentar establecer una dictadura liberal.

Además, las reformas sociales no se consolidaron plenamente, en parte debido a las luchas internas dentro del propio movimiento liberal y la resistencia de los sectores conservadores. Sin embargo, el hecho de que su visión no se hiciera realidad no debe reducir la importancia de su legado. “Alfaro vio más allá del tiempo en que le tocó vivir y, aunque no logró ver realizado su sueño de un Estado que garantizara el bienestar para todos; su esfuerzo sentó las bases para un Ecuador más justo y equitativo” (Pareja Diezcanseco, 1978) pág. 89.

Fundamentalmente, las reformas políticas llevadas a cabo por Alfaro son significativas como uno de los eventos cruciales durante el período de estado hacia un Estado secular en el marco de la América Latina. La separación de la Iglesia del Estado es un principio fundamental para el liberalismo radical, y Alfaro luchó activamente por dismantelar el control firmemente establecido de la Iglesia católica sobre la vida social, política y educativa del país a lo largo de la historia. Este período se conoce como la Revolución Liberal.

Sin embargo, antes de que comenzaran las reformas alfaristas, la Iglesia católica tenía mucha influencia en la política y la vida del pueblo ecuatoriano. Desde los comienzos de la independencia, el Estado y la Iglesia se habían aliado, los gobiernos conservadores que se turnaron promovieron la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado. La Constitución de 1869 creada por el régimen de García Moreno estableció: “En el nombre de Dios, Uno y Trino, autor, legislador y conservador del Universo, la Convención Nacional del Ecuador ha decretado y sometido a la aprobación del pueblo la siguiente Constitución.” y agrega por Administración de la Presidencia de la República: “Art. 9.- La Religión de la República, es la Católica, Apostólica, Romana con exclusión de cualquiera otra, y, se conservará siempre en los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y las disposiciones canónicas, Los poderes políticos están obligados a protegerla y hacerla respetar” (Trabucco, 1975). Así, no solo limitaba la libertad en

la selección de religiones, sino que también eludía las jerarquías en la sociedad, las clases populares estaban controladas por la influencia de las autoridades eclesiásticas. Además, la Iglesia era una gran propietaria de tierras y poseía mucha riqueza económica, lo que aumentaba su poder.

El radical liberalismo de Alfaro fue forjado en un contexto de fuertes tensiones políticas y sociales. Las ideas liberales, que fueron diseminadas en América Latina tras las revoluciones de independencia, influenciadas por la Europa de la ilustración y los enciclopedistas franceses, se encontraron en Ecuador con particular resistencia debido al fuerte peso de la religión católica que se reflejaba en su cultura, y que en la constitución de 1869 se expresaba con clara declaración de defensa de la iglesia católica. Alfaro no solo quiso modernizar el aparato del Estado Ecuatoriano en infraestructura, sino también modernizó las bases religiosas que mantienen el poder secular de la iglesia. Desde las primeras acciones de Alfaro, él proponía una “república laica”, donde la iglesia se mantiene relegada a la privacidad de la fe y el estado asume papel neutral en lo religioso. La guerra civil entre liberales y conservadores fue el prólogo a la toma de poder de Alfaro.

El caudillo gobernó al Ecuador desde 1895 y su régimen implementó reformas fundamentales que modernizaron el estado en cuanto al alejamiento de la iglesia y su autonomía, “derogatoria de la Constitución de 1869 y llamada a una nueva Asamblea Constituyente en 1896 (Capítulo I, Artículo 4). Aunque “La nueva constitución no eliminó la exclusividad de la religión católica, y no contaba con otros presupuestos constitucionales importantes, como la jurisdicción militar, incorporó el primer texto que defendía el derecho de todos los ecuatorianos a profesar la fe que quisieran (Artículo 13)” (Op. Cit). el ejercicio de los derechos políticos y civiles. La nueva Constitución apoyó la separación entre Iglesia y Estado, permitiendo la libertad de culto. Uno de los ámbitos donde se volvió evidente la separación estatal-eclesial era la educación. Bajo los gobiernos conservadores, la educación estaba condenada al monopolio de la Iglesia, con las

escuelas primarias y las universidades laicas. La dirección de Alfaro significaba la secularización de la educación, formando escuelas civiles y excluyendo la educación obligatoria religiosa. La ley de instrucción pública de 1904, que había sido promulgada bajo el gobierno de Alfaro, establecía que la educación debía ser laica, gratuita y obligatoria. En el capítulo 1, Atribuciones del Ministerio de Instrucción Pública, prevé varias novedades introducidas en la educación del país por Alfaro, por ejemplo, el gobierno que promulga y administra las leyes: “Art. 2º Además de las atribuciones que las Leyes confieren al Ministro de Instrucción Pública, son de su competencia como Jefe del ramo, las siguientes:

(...) 2ª Organizar la Instrucción pública nacional e inspeccionar este ramo por sí o por medio de funcionarios de su dependencia, para estudiar su marcha, proponer reformas, corregir errores, informalidades y abusos que se introduzcan;

3ª Formará las estadísticas de los diferentes ramos de la Instrucción pública en la Nación;

(...) 5ª ¿Reglamentará el servicio de los Institutos anexos a la Instrucción pública, como la Biblioteca y el Museo nacionales y el Observatorio astronómico;

(...) 7ª Refrendará los diplomas que se expidan en los Institutos de instrucción profesional;

8ª Refrendará las actas de registro de la propiedad literaria y artística;

9ª Propender al fomento de las ciencias y las artes en el país, ¿con el concurso de las Academias y demás corporaciones reconocidas y auxiliadas por el Gobierno;...”.

Estas eran reformas directas al poder de la Iglesia, ya que no solo se despojaba a la jerarquía de su poder de educar al pueblo ecuatoriano, sino que también perdía una de sus más importantes fuentes de riqueza y poder. Alfaro decía que la enseñanza es un derecho popular y no debe estar sometida a una normativa religiosa. Otro campo en el que la separación de la Iglesia y el Estado era más clara era el registro civil. A lo largo de la historia ecuatoriana, los actos civiles como el matrimonio, el nacimiento o la muerte estaban enteramente controlados por la Iglesia, a través de los registros parroquiales. La Ley del Registro Civil, promulgada en 1906, establecía que el

Estado tomara total control de ello y no se subordinara a la autoridad eclesiástica. Por ende, el matrimonio civil fue el único reconocido estadísticamente, mientras que el matrimonio religioso quedó en un ámbito privado. La creación de la institución del Registro Civil sirvió no solo como un acto técnico, sino tuvo un significado simbólico, ya que significaba la ‘profanación’ de la vida civil. La institución “fue un hito en el triunfo del estado laico, pues significó una declaración de que la ciudadanía y los derechos civiles no tenían que someterse a creencias religiosas” (Ayala Mora, 1989). A pesar de todo, la reacción a las reformas alfaristas no se hizo esperar. Naturalmente, la Iglesia no estaba de acuerdo con la mayoría de ellas y condenaba a Alfaro como “enemigo de la fe” y “hereje”. Desde púlpitos de todo el país se hablaba en contra del gobierno liberal y en zonas rurales, donde la Iglesia tenía más autoridad, el clero aprovechó para crear movimientos en torno al descontento, por la aplicación de las nuevas medidas.

Pese a las tensiones, Alfaro mantuvo su posición de neutralidad del Estado en materia religiosa. Como lo expresó en una carta dirigida a sus colaboradores en 1900, "el Estado no debe imponerse en cuestiones de conciencia. Cada ciudadano tiene el derecho de profesar su fe, pero el gobierno no puede permitir que una doctrina religiosa se convierta en ley civil" (Alfaro, 1906).

La educación en Ecuador en el siglo XIX y XX era siempre para la élite, especialmente en el período conservador, que veía la educación como una herramienta para mantener el statu quo establecido. En cambio, con la Revolución Liberal en 1895 y el presidente Eloy Alfaro, comenzó un enfoque completamente nuevo hacia el sistema educativo; como concluyeron los liberales, la educación debería ser accesible y común; además, era innovador y progresivo. Dado que Alfaro creía que la educación “será la base del progreso y la civilización de los pueblos”. En este caso, la educación no fue un privilegio sino una fuerza formativa para crear nuevos ciudadanos. La Ley de Instrucción Pública en 1897 fue importante ya que permitió la educación primaria gratuita y obligatoria y cambió el nivel de alfabetización y educación académica en Ecuador, también cambió la transición del estado a la sociedad civil, que no siempre era perfecta y estable y

fructífera. Sin embargo, los católicos eran más que este proceso, ya que tenían toda la educación bajo su control y no querían privarse de estos derechos. Sin embargo, las reformas continuaron, y también abrió la oportunidad de una educación universitaria primaria, que dio lugar a fortalecer universitaria a lo largo de los años y la creación de institutos técnicamente aprovechables y tecnológicos que se ajustaron al mercado laboral. La educación es genial no solo porque es un derecho, sino también porque es esencial para un país en términos de economía.

“Solo con educación se puede construir una verdadera nación”, argumentaron varios estudios sobre el desarrollo social de Ecuador (Pérez R., 2005) pág. 42. La educación de la población era una inversión estatal en un futuro que todos esperaban disfrutar. La educación formaría a la sociedad y la haría más apta para afrontar los retos económicos y políticos de un mundo cambiante. El sistema político de Ecuador ha evolucionado mucho a lo largo de la historia del país desde una oligarquía temprana hasta intentos de crear un sistema verdaderamente democrático y pluralista. La Revolución Liberal y las subsiguientes reformas políticas en el siglo XX y XXI intentaron democratizar la autoridad política, crear un estado más inclusivo y responder a las demandas de grupos de la sociedad. A lo largo del siglo XIX la política ecuatoriana estuvo dominada por una élite oligárquica en las ciudades de Quito y Guayaquil. Eloy Alfaro fue presidente a fines del siglo y cambio radicalmente el sistema político de Ecuador. Alfaro hizo reformas en la constitución, extendiendo el poder del ciudadano común.

También promulgo la libertad de expresión y fortaleció el papel del Estado en la economía y la educación. Como dijo Alfaro, “la verdadera democracia no se puede mantener si no le das al pueblo las herramientas para ejercer su soberanía” (Alfaro, 1906). Este mensaje progresista fue complementado por un creciente descontento popular para un mayor espacio político que eventualmente llevaría a un sistema político poli-partidista.

Por su parte, el siglo XX continuó con el proceso de reformas políticas que, a partir de la segunda

mitad, tras la caída de las dictaduras militares y el retorno a la democracia, promovió diferentes reformas constitucionales con el objetivo de ampliar la participación política de sectores previamente excluidos como las mujeres y las comunidades indígenas: “este proceso ha estado lleno de vaivenes y dificultades que finalmente se convirtieron en el primer campo de batalla para lograr un avance sólido hacia la consolidación democrática” (Ramirez, 2010) pág. 67. Asimismo, en la actualidad, el sistema político ecuatoriano posee un sistema de representación proporcional que fomenta la participación de partidos minoritarios y minorías. Cabe destacar que, los aspectos económicos, fueron fundamentos en los que se basó la construcción del nuevo Estado ecuatoriano. Desde el siglo XIX, Ecuador experimentó diferentes modelos económicos desde el proteccionismo promovido por la oligarquía agropecuaria hasta el libre comercio: “La infraestructura es la base de las políticas de desarrollo de un régimen”, sostuvo Alfaro durante un discurso sobre estos proyectos.

Durante las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, Ecuador, como muchos países de América Latina, adoptó una serie de reformas neoliberales bajo la influencia de organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial. Estas reformas incluyeron la liberalización del comercio, la reducción del papel del Estado en la economía y la privatización de empresas públicas.

No obstante, las reformas descritas causaron también una serie de tensiones de carácter social, ya que muchos sectores de la población se vieron excluidos del modelo económico en cuestión: “El modelo neoliberal en Ecuador agravó las desigualdades sociales y económicas existentes y provocó tensiones entre el centro y la periferia del país” (Ortíz, 2015) pág., 93. En reacción a las tensiones descritas, los gobiernos más recientes han procurado encontrar un equilibrio entre la apertura económica y el fortalecimiento del Estado como regulador.

Alfaro se apoderó del poder militar no solo como un instrumento de defensa, sino también como

el medio necesario para garantizar la estabilidad y el orden internos imprescindibles para la construcción del Estado. Para Alfaro, el ejército fuerte y disciplinado era imprescindible para mantener el marco político y social que el liberalismo estaba intentando implementar. De este modo, Alfaro no pensaba en el ejército como en un agente independiente, sino como en el instrumento real del poder político que tenía que garantizar el proyecto de la nación que él y sus seguidores estaban intentando materializar. En una de sus cartas, Alfaro expresa su preocupación con la falta de institucionalidad del Estado ecuatoriano frente a las fuerzas conservadoras y la necesidad de crear una fuerza militar que garantice la estabilidad: “Un gobierno sin fuerza militar propia está condenado al fracaso. Un Estado no puede mantenerse con leyes y decretos; es la espada la que tiene que proteger las instituciones republicanas de sus enemigos, de dentro y de fuera” (Alfaro E., 1967).

Dicho pensamiento revela cómo consideraba Alfaro al poder militar: subordinado al Estado, pero al mismo tiempo, tenía que ser lo suficientemente robusto para solidificar el Estado nacional en una sociedad fracturada. El levantamiento liberal vinculado con Alfaro en 1895 no fue simplemente un cambio en el poder, sino el proceso de militarización del liberalismo. La única forma de implementar las reformas liberales como la secularización, la educación secular de las escuelas, y los derechos civiles, para los alfaristas era por el poder militar. El ejército era una parte central de la autoridad de Alfaro.

Para él, la parte militar debía ser el garante de la liberalización del Estado, apoyando reformas que requerirían luchar contra intereses conservadores profundamente arraigados. La victoria militar sirvió no solo para derrotar al enemigo en el campo de batalla, sino también como un triunfo sobre “las viejas formas de la vida social.” Como dijo Alfaro: “La espada del ejército debe ser protectora de los derechos del pueblo y la justicia social. Solo a través del poder militar

podemos asegurar que los principios del liberalismo, que son los principios del progreso y la igualdad, permanezcan intactos contra la reacción “ (Alfaro E. , 1967).

Alfaro dejó uno de los legados más importantes relacionados con el poder militar, su esfuerzo por profesionalizar el ejército. Durante su presidencia, Alfaro trabajó arduamente para que el ejército ecuatoriano se convirtiera en una fuerza profesional. Exigir la lealtad del ejército profesional y no permitir que las milicias regionales afecten el poder en Quito fue crítico para Alfaro. Después de todo, los caudillos locales y regionales habían estado desestabilizando el poder en Ecuador durante décadas. Las palabras de Alfaro ilustran su actitud hacia los militares: “La fuerza militar, lejos de dirigirse a los individuos y las partes, debe ser una herramienta al servicio del Estado, Su patria y sus compatriotas” (Ibid). Alfaro, 1906). Alfaro desempeñó un papel activo en la formación de academias de entrenamiento de soldados, promovió la del país. Alfaro luchó por elevar el ejército ecuatoriano al nivel de los ejércitos de otras naciones latinoamericanas. Debe señalarse que el presidente necesitaba la superioridad del ejército de estas naciones para concentrar todo el poder en Quito y promulgar reformas liberales. “Forjemos un solo ejército para, con sus manos en victoria, forjar un solo Estado”.(E. Alfaro .

En este sentido, el poder militar era el poder de cohesión, que podría unir al país en torno a la misma bandera y el mismo proyecto de nación. Las campañas militares de Alfaro no solo derrotaron a los contrarrevolucionarios, sino que también construyeron una imagen de Ecuador unido y progresista, donde el Estado como liberal ejercería su poder y protegería los derechos y la libertad de sus ciudadanos: “El ejército no solo es el brazo armado del Estado, sino también el símbolo de su unidad nacional. En sus cuarteles, se mezclan el carácter y las filas del combustible de todas las provincias, los caracteres de todas las clases sociales, y sus banderías convergen aquí para unirse en la defensa de la patria y su reivindicación en un Ecuador más justo y maduro” (Alfaro E., 1967).

SOCIEDAD CIVIL EN LA VISIÓN DE ELOY ALFARO A LO LARGO DEL SIGLO XIX.

Dos concepciones radicalmente antitéticas del Estado de lucha en Ecuador, el liberalismo y el conservadurismo. Los conservadores, que gobernaron la nación durante la mayor parte de su historia independiente, abogan por el fortalecimiento del catolicismo para seguir su influencia en la educación, la moral y la política. Por otra parte, los liberales, influenciados por la Ilustración y la Revolución Francesa y en base del modelo republicano, intentaron limitar la influencia de la Iglesia, secularizar el Estado y modernizar la economía. Eloy Alfaro siempre resurge como el líder del liberalismo radical ecuatoriano. Nacido en una familia de comerciantes manabitas al norte de Ecuador, Alfaro pasó la mayor parte de su juventud en el interior y el exilio por sus actividades políticas contra el sistema conservador. Durante sus campañas militares, Alfaro lideró las fuerzas de la sociedad ecuatoriana que exigían un cambio radical en Ecuador.

Alfaro era no solo un proyecto político alternativo, sino un defensor de la activación política de los nuevos sujetos que tradicionalmente no participaban en la política. Durante sus campañas militares y su gobierno, Alfaro promovió una política de activación de campesinos, indios y sectores urbanos emergentes para integrarlos en la vida nacional. Para el historiador Jorge Núñez, “Alfaro representó un liberalismo radical que buscaba incorporar a la nación en su conjunto, desde sus élites hasta sus sectores más pobres, en un proyecto de modernización política y social” (Núñez Sánchez, 2006). Una de las características mayúsculas de su liderazgo radicó en su utilización del ferrocarril como un símbolo de integración nacional. El ferrocarril alfarista unió las regiones costeñas y serranas del país, y su construcción facilitó no solo el comercio, sino también el tránsito de ideas y personas. Esta magna obra permitió que sectores tradicionalmente aislados pudieran acceder de mejor manera a los centros y nominaciones, así como aumentar su participación política nacional.

Alfaro logró en cuanto a Política un Estado laico, proclamando una merma radical de la Iglesia en la vida pública. Para Rafael Quintero, “La separación entre la iglesia el Estado significó no sólo una victoria liberal, sino que un paso crucial para una democracia más inclusiva, bajo la cual los ciudadanos pudieran actuar a voluntad” (Quintero, 2012) pág. 97.

Además, Alfaro promovió una reforma educativa que fue fundamental para el fomento de la participación ciudadana. Implementó la educación laica, gratuita y obligatoria para que la población tuviera las herramientas necesarias para participar en los asuntos públicos. La creación de nuevas escuelas y la mejora de las condiciones educativas promovieron la conciencia ciudadana. “La educación bajo el alfarismo era vista como un instrumento de liberación, tanto social como política” (Ayala Mora, 1983) pág. 234.

Alfaro no permitió la participación popular en la política. No fue un proyecto exclusivo de las élites sino un proceso de transformación que involucró a amplios sectores populares. Durante sus campañas militares, Alfaro formó milicias con campesinos, por ejemplo: uno de los generales indígenas más conocidos nombrados por Alfaro fue José Gabriel Vélez, un líder indígena que participó activamente en las guerras alfaristas. Vélez fue un símbolo de la participación indígena en la política y el ejército, que marcó el primer paso hacia la inclusión de sectores marginados en el gobierno ecuatoriano.

Así mismo, Fernández reconoce la importancia de figuras como Fernando Daquilema líder indígena fusilado por el ejército de García Moreno. Aunque Daquilema fue ejecutado años antes que Alfaro, en la década de 1870, fue reivindicado por Alfaro como un héroe indígena y El 5 de noviembre de 2010, el pleno de la Asamblea Nacional del Ecuador, por resolución tomada por unanimidad, declaró héroe y heroína del Ecuador a Fernando Daquilema y Manuela León. Alfaro no lo nombro general, pero su lucha y resistencia contra el sistema opresor transmite tal vez lo que Alfaro y su movimiento intentaban, que era la justicia y la igualdad como se mencionó anteriormente, e incluso los ciudadanos comunes, hombres y mujeres buscaron como

oportunidad para mejorar sus vidas y tener una voz sobre su futuro.

Según Ospina “Las guerrillas liberales de Alfaro fueron un claro ejemplo de cómo los sectores populares se involucraron activamente en la política, luchando por una sociedad más justa y equitativa” (Ospina, 2015) p. 56. En este sentido, Alfaro fue un precursor de las políticas de masificación en Ecuador. Aunque su legado no trajo consigo una democratización total a la política ecuatoriana, el legado de Alfaro se convirtió en el inicio de un Estado más inclusivo; El legado de Eloy Alfaro en términos de la participación activa de la sociedad en asuntos políticos en Ecuador es innato. Aunque su lucha no fue suficiente, su legado fue tan crucial. su lucha por el estado laico, su necesidad de educación para todos, su capacidad para movilizar a los de abajo, los marginados. A pesar de ser asesinado y ajusticiado en 1912, su ideología ha influido en muchas generaciones de políticos y solo personas que sueñan con una mayor participación en la toma de decisiones en la política de Ecuador. Para Enrique Ayala Mora “El alfarismo fue, por lo tanto, no solo un proyecto militar o político, sino un movimiento social amplio que introdujo por primera vez en la historia nacional la idea de que era necesario que el pueblo tuviera un rol activo en el proceso de construcción del nuevo estado” (Ayala Mora, 2011) página 251. En última instancia, Alfaro pretendió “democratizar” la sociedad a nivel nacional y trabajar para crear una sociedad más justa.

Antes del ascenso al poder de Alfaro, Ecuador era considerado una nación dominada por una oligarquía conservadora que ejercía el poder político y económico a través de unos pocos líderes. Las clases populares, incluyendo campesinos, artesanos y trabajadores industriales, se destacaron no solo por estar privadas de cualquier oportunidad política, sino también por ser explotadas económicamente. El sistema de haciendas ocupaba gran parte de la vida rural, con sus trabajadores agrícolas que trabajaban en condiciones de semi esclavitud, y los artesanos y trabajadores que vivían en áreas urbanas con pocas perspectivas de mejorar su vida. Durante la

Revolución Liberal, Alfaro recorría varias regiones rurales del país buscando reclutas para la resistencia. En uno de sus viajes a Manabí, la historia cuenta que fue recibido por un grupo de campesinos armados con machetes, azadones y otros instrumentos de trabajo.

A pesar de que estas personas no estaban familiarizadas con la retórica y las estadísticas políticas, estaban dispuestos a luchar al lado de Alfaro porque era visto como un hombre del común que defendía sus intereses. En particular, una vez dijo a los campesinos allí presentes “ustedes, que con el sudor de su frente abonan las entrañas de esta patria son la verdadera potencia de esta nación. Sin ustedes, este país no anda. Tienen derecho de pelear por su porvenir” (Arosemena, 1960) pág. 121.

Esta anécdota ilustra cómo Alfaro logró capitalizar el descontento del campesinado y orientarlo hacia la lucha por una agenda política que prometía reformas rurales y justicia social.

Una de las obras más importantes ejecutadas por el liberalismo alfarista fue el proyecto del ferrocarril transandino. Aunque los trabajadores de la obra fueron en su mayoría extranjeros, numerosos artesanos ecuatorianos contribuyeron a la construcción de la vía férrea. Luego de un mes y medio de trabajo, un grupo de artesanos quiteños involucrados en la producción de herramientas y materiales para la construcción de la obra se acercaron a Alfaro en Quito para darle las gracias. “Nosotros, artesanos humildes, hemos formado parte de una experiencia impensada: unir la costa y sierra. Usted nos ha dado, más que trabajo, la dignidad de estar entre aquellos que, con obra, forjan la historia de este país” (Guerrero, 1997) pág. 198. Ante la inquisición de un Quiteño, Alfaro respondió con voz entrecortada por el llanto: “Este ferrocarril es un símbolo de lo que puede hacer el Ecuador unido. Su trabajo, el de los hombres de manos laboriosas, quedará impreso en la historia de este país” (Idem). Era Guayaquil, uno de los bastiones liberales, porque contaba con una poderosa clase trabajadora que veía en Alfaro a su protector, se destacaba por sus convenios colectivos y avances en materia socio laboral. Algún

tiempo después, Alfaro se reunió con un grupo de obreros portuarios, muchos de ellos del Movimiento Liberal, con emocionales lágrimas, entregaron una carta a Alfaro, en la que apoyaban el liberalismo y pedían reformas laborales. “Compatriotas esta es una revolución que busca liberar al Ecuador de las sanguijuelas y hacer de esta una nación justa; declaramos la igualdad para el trabajador y la igualdad en general” (Salazar, 2003) pág. 243.

En 1897, durante una gira por Chimborazo, Alfaro fue presentado por el Jefe Político de la Provincia a una comunidad indígena. En ese momento, los campesinos indígenas vivían “bajo los establos” a raíz del sistema de haciendas. Ya habían escuchado de las promesas liberales y pidieron audiencia con Alfaro. Según narran los voceros de su vida, exclamó al ver las condiciones de vida que eran terribles: No puede haber justicia mientras unos pocos se enriquezcan con el sudor de muchos. Lucharemos para que ustedes también sean dueños de la tierra que trabajan.

La promesa de las reformas agrarias nunca se cumplió por completo durante su mandato, pero la interacción de Alfaro con los campesinos rurales dejó una impresión duradera en la percepción popular de su gobierno. Así, el liberalismo ecuatoriano, personificado por Alfaro, propuso una transformación radical. Como Alfaro mismo afirmó, el liberalismo no era “sinónimo de liberalismo político tomado de las traducciones o escritos franceses, sino esencial y principalmente el medio y la esperanza para liberar al pueblo de la opresión y el oscurantismo”. Pero la participación activa del pueblo en el proyecto liberal no era solo un fin en sí mismo, sino que también estaba destinada a garantizar el éxito de la revolución. La Revolución Liberal trajo beneficios tanto a los liberales como a los campesinos.

Por supuesto, la parte más beneficiada con el proyecto liberal fue los campesinos. Los campesinos ecuatorianos sufrían condiciones de pobreza extrema, vivían sujetos a terratenientes, sin acceso a los derechos más básicos. La Revolución Liberal trajo consigo reformas agrarias, aunque no tan extensas como en los otros países de la América Latina, fueron el cambio

importante. Al abolir las tierras comunales y expropiar la propiedad de la Iglesia Católica, se produjo la distribución de la tierra. Aunque no era muy equitativa, la eliminación de algunas formas de trabajos forzados, como el concertaje, fue un paso adelante. Alfaro comprendió que los campesinos eran clave para lograr su visión. Y se refirió a ellos como el alma de la revolución en su carta al pueblo de 1895 “El pueblo campesino es el alma de la revolución; es en sus manos donde reposa el futuro de la patria” (Alfaro E., 1967).

Las políticas promovidas, aunque limitadas, intentaban mejorar las vidas campesinas y asegurar su presencia activa en la vida política.

Los artesanos también jugaron un papel importante en la Revolución Liberal. Por un lado, los artesanos constituían una parte significativa de la población trabajadora en las ciudades, lo que los convirtió en un agente clave de la movilización social que acompañó el ascenso de Alfaro al poder. A su vez, bajo el régimen conservador, los artesanos estaban sometidos a regulaciones muy estrictas que restringían su libertad económica y al mismo tiempo les impiden organizarse por sí mismos de manera efectiva. Alfaro, al proponer un Estado más laico y un gobierno menos dominado por la élite, les otorgó a los artesanos una mayor libertad para organizarse y trabajar. Una de las medidas más importantes al respecto fue la creación de leyes que facilitaban la formación de sindicatos y de organizaciones gremiales. Como destaca Núñez, “los artesanos hallaron en el liberalismo alarista un espacio político y social que no solo les permitió mejorar sus condiciones de vida, sino también articularse como actor político que impulsaba activamente el proyecto de Alfaro”. El papel de los artesanos en la Revolución Liberal fue crucial, ya que era uno de los sectores que no solo apoyaban al régimen políticamente, sino que también contribuían al modelo económico liberal con su trabajo.

Aunque estas reformas fueron limitadas, son un paso importante hacia el reconocimiento de los derechos del trabajo a la luz del estado en que se encontraban los asalariados en el Ecuador de la época. Más aún, la apertura de espacios por parte de los liberales al sindicalismo y la huelga

obrera fue clave para sostener el crecimiento de la clase trabajadora como sujeto político. Según (Acosta, 2004): “La Revolución Liberal sentó las bases para el desarrollo de un movimiento obrero en Ecuador, al permitir la conformación sindicatos y la creación de leyes laborales incipientes pero que de igual mejoraron perceptiblemente las condiciones en que laboraban los asalariados”. Del mismo modo Acosta establece que esas reformas, aunque estaban lejos de resolver todos los problemas de los obreros en el Ecuador de finales del siglo XIX, estas habían sido importantes dado que era una época en que la esclavitud y explotación de los obreros era la norma.

El alfarismo, en muchos sentidos, abarcaba un proyecto inclusivo que intentaba integrar a las masas populares en la vida política y económica del país. Si bien las reformas liberales no pudieron resolver todos los problemas de los campesinos, artesanos y obreros del Ecuador de esa época, ciertamente representaron un cambio significativo en comparación con el régimen anterior. A través de su reforma agraria, laboral y económica, la Revolución Liberal sentó las bases para un movimiento popular que seguiría luchando en favor de los derechos de los trabajadores en los próximos años, incluso después de la muerte de Alfaro. (Ayala Mora, 1983), por ejemplo, sostiene que “el alfarismo fue el primer trascendental intento en la historia del Ecuador de incluir a las clases populares en la política incorporándolas a la” tarea de creadora de un nuevo Estado”. La educación, como veremos, fue una piedra angular de la visión alfarista de la transformación social en Ecuador. Por lo tanto, no solo proponía el acceso a educación para todos, sino también una transformación cultural que posibilitara una ciudadanía menos conservadora y más sujeto crítico.

Ecuador, similar a la mayoría de los estados de América del Sur, de aquella época, fue una sociedad de profundas desigualdades sociales y económicas. La educación era el privilegio de las élites, y el sistema educativo estaba enteramente controlado y patrocinado por la Iglesia. Puesto que el conocimiento secular y científico estaba estrictamente limitado, en su mayoría, las escuelas

y universidades impartían educación espiritual. Como declaró el liberalismo de Alfaro, tales estados deben poner fin al monopolio del conocimiento y modernizar la nación. Por lo tanto, el sector de la educación estaba conectado con un grupo de políticas sometidas a esta moda. Primero, se tematizaba una ideología integral de la secularización y modernización del Estado ecuatoriano. Segundo, esto fue la creación de nuevas infraestructuras y cuerpos armados. El tercero fue temas libres, comerciales e industriales. Una de las doctrinas clave de Alfaro era la secularización de la educación. Antes, todas las instituciones educativas fueron controladas por la Iglesia católica. Eso significaba que todas las formaciones basadas en los dogmas religiosos, en lugar de los principios científicos.

Alfaro creía que la educación secular podría desatar las mentes y formar a los jóvenes como ciudadanos críticos. Promovió la creación de escuelas laicas, en las que el conocimiento científico y humanístico estaba siendo suministrado. Como lo dijo en uno de sus informes: La instrucción es la base de la libertad y el progreso de los pueblos. El entusiasmo y la ignorancia han sido los más perjudiciales enemigos de la libertad. Con esta doctrina, Alfaro apoyó la ley de instrucción pública de 1901, en la que se reclamaba la educación primaria obligatoria, laica y gratuita.

Además de la construcción de nuevas escuelas y colegios, tanto en las ciudades como en los pueblos, se implementó un fuerte impulso a la formación de maestros. Para los años 1890, se crearon escuelas normales para formar a los educadores en principios de laicidad y pedagogía moderna, persuadidos por los modelos europeos y americanos. La meta era crear maestros con una visión del proyecto de nación de Alfaro: un Ecuador republicano, liberal y democrático. Pero no solo el modelo de universidad de Alfaro implicaba una educación universal y secular. Para Alfaro, la educación era más que una escuela sin cura, era una herramienta de igualdad social. Alfaro creía que una sociedad educada sería menos manipulable y más capaz de gobernarse a sí

misma. Su idea sobre la educación era un medio para reducir la brecha social entre los ecuatorianos para fortalecer la unidad de la nación. Alfaro no fue solo un revolucionario por la declaración de laica, gratuita y obligatoria de la educación, su afirmación respaldaba que: “La educación es el arma más poderosa para liberar al pueblo de las cadenas de la ignorancia, la superstición y la tiranía religiosa” (García P., 2012) pág. 57.

Por supuesto, la jerarquía eclesiástica y las élites conservadores no lo tomaron bien. En varias provincias, intentaron sabotear e incluso incendiar escuelas nuevas y laicas. Pero para Alfaro, el Estado es responsable de mantener la enseñanza libre de dogmas y producir pensadores y activistas independientes.

Este enfoque inclusivo se aplica a la educación de las mujeres. Si bien el acceso de las mujeres a la educación era limitado, Alfaro abogó por la apertura de escuelas para mujeres con la creencia de que educar a las mujeres era esencial para el progreso del país. Para Alfaro no puede haber progreso sin educar a la mujer, ya que es la base de la familia y, por lo tanto, de la sociedad. Aunque la propuesta de Alfaro no erradicó completamente la desigualdad estructural a la que se enfrentaban las mujeres, puso los cimientos de la expansión del acceso de las mujeres a la educación y allanó el camino para futuros desarrollos en este ámbito. Eloy Alfaro entiende que la educación debería estar al alcance de todos, incluyendo a las mujeres que lo tenían limitado en ese momento. En su discurso ante la Asamblea Nacional, Alfaro afirmó que las mujeres ecuatorianas no deberían ser educadas solamente como madres, sino también como ciudadanas activas que puedan contribuir al desarrollo de la nación. Por lo tanto, Espinosa informa que varias instituciones educativas femeninas adicionales abrieron sus puertas, como la Escuela Normal de Señoritas en Quito.

Sin embargo, el esfuerzo de Alfaro no se desarrolló únicamente en el espacio de la educación en los niveles primario y secundario. En vista de su ambición reformadora para modernizar el país,

el general propuso la inauguración de nuevas instalaciones educativas de nivel superior y técnico. Así, uno de los logros más significativos de su administración fue la fundación de escuela Politécnica Nacional en 1869. Hasta la actualidad, la institución sigue siendo el centro líder en la formación de ingenieros y científicos en Ecuador. Es crucial mencionar que dentro de la filosofía educativa presentada por Alfaro se concebía la necesidad de enseñar y formar a los especialistas que serían capaces de guiar el desarrollo industrial y tecnológico en el país. A parte de las novedades fundacionales, Alfaro también se ocupó de introducir cambios a las instituciones existentes. Bajo su presidencia, en 1897, al Colegio Vicente Rocafuerte de Guayaquil se le asignaron recursos para actualizar su infraestructura y faltantes de recursos.

El lugar era uno de los colegios más antiguos del país que después de la reforma de Alfaro se consolidó como el símbolo de la educación pública en Ecuador. “La juventud de Guayaquil debe estar a la altura de los mejores del mundo, solamente un pueblo ilustrado es un pueblo que no se retrasa y un pueblo que busca el progreso” (Sánchez, 2005) pág. 75, declaraba Alfaro. En este sentido, él también promovió la expansión de las bibliotecas públicas y casas de la cultura, concebidas como espacios de libre acceso de las personas al conocimiento. Estos lugares se convirtieron instrumentos vitales de reformismo liberal, encauzando la educación como el eje del progreso social. “Solamente con un pueblo educado, vamos a poder tener la patria fuerte, con el pueblo capaz de defender su terruño y sus derechos,” decía también Alfaro.

Reemplazar los textos religiosos por libros científicos y seculares en las escuelas públicas fue un episodio controversial de la implementación de las reformas educativas de Alfaro. Según (Cruz, 1989) pág. 89: “Aquella tarde, entre los cánticos del “¡Viva la Revolución!”, las llamas devoraron los textos que tanto tiempo nos habían tenido en libertad”. Ya con los hechos consumados, la prensa conservadora criticó al gobierno de Alfaro por su supuesto anticlericalismo y fobia a los valores tradicionales del Ecuador. Dicha institución fue una fuente de germinación de

intelectuales y políticos que continuarían la acción del gobierno liberal reformista en la oposición. Alfaro no solo luchó y logró la promoción y consolidación de la educación en valores laicos, pero también quitó la administración de la orden de los jesuitas, quienes conservaron una cuantiosa parte del monopolio sobre el sistema educativo de Ecuador. Por palabras del presidente, tomadas de una reunión privada con sus ministros: “Los jesuitas han mantenido un férreo control de la educación sobre la cual establecieron monopólicos fundamentos con un fin sumamente claro: crear un pueblo sometido al yugo implacable de la sumisión a sus doctrinas y entretenimientos. Ha sido un yugo perpetuo, y está en nuestras manos liberarnos” (Flores, 1999) pág. 112.

Por supuesto, la medida despertó la indignación de los sectores conservadores, pero Alfaro se mantuvo firme en la secularización del sistema educativo. Si bien la empresa educativa de Alfaro no fue más un lecho de rosas, debido a la feroz oposición conservadora y la insuficiencia de fondos públicos, su legado es innegable. Alfaro colocó los cimientos de la educación pública, laica y gratuita, que ha evolucionado durante los últimos cien años. La secularización del sistema educativo, la ampliación del acceso a la educación y la creación de instituciones educativas también se convirtieron en hitos en la configuración de la realidad social ecuatoriana del siglo XX. La fórmula de progreso y justicia de Alfaro sigue siendo veraz. Sus reformas educativas no solo cambiaron las vidas de miles de ecuatorianos de su tiempo, sino que también sirvieron como inspiración para muchas generaciones posteriores. Como dijo el “Viejo Luchador” en uno de sus últimos discursos: “La obra más hermosa que puede hacer un gobierno es la de educar a su pueblo, porque solo un pueblo educado es libre y próspero”.

Alfaro, influenciado por las ideas liberales de Benito Juárez en México y los movimientos liberales de toda América Latina, lanzó una serie de reformas liberales destinadas a limitar el poder de la Iglesia. En el mismo 1895, poco después de llegar al poder, Alfaro anunció el estado

laico, quitando a la Iglesia el control de la educación y los registros civiles. Los eclesiásticos se enfrentaron a la jerarquía eclesiástica. Atacada desde todas partes y sin apoyo, tenía la oportunidad no solo de condenar la política estatal en sus sermones y declaraciones teológicas, sino también de movilizar a sus fieles. Alfaro escribe al respecto:

“En nuestro país, la Iglesia es el enemigo más formidable de la libertad. Su influencia ha destruido la libertad de las mentes y ha empujado a los hijos de la patria hacia la discordia”. Aquí, Alfaro no consideró el conflicto con la Iglesia el objetivo final del laicismo, Para Alfaro, la iglesia y el orden sindical y paternal del estado fundado por él eran el obstáculo que impide la realización del nuevo proyecto estatal.

La élite terrateniente era otro actor político que se oponía al trabajo de Alfaro. Desde la independencia, las estructuras rurales poseían casi todos los medios de producción agrícola, especialmente en la sierra ecuatoriana. La relación de Alfaro a la reforma agraria obligatoria con la redistribución de la tierra y la extinción de la servidumbre por decreto con miedo.

Dicho conflicto fue parte de una lucha más grande entre las áreas rurales conservadoras y las ciudades costeras, en particular Guayaquil, donde el liberalismo era más popular. La tensión entre las élites Sierra y la clase comercial emergente de Guayaquil es el inicio de una profunda división regional que se radicalizó durante la Revolución. En su discurso en 1901, Alfaro afirmó: “La justicia social deberá prevalecer contra el privilegio de unos cuantos; las tierras del Ecuador tendrán que ser realizables para los hijos del Ecuador, y no solo para aquellos que nacen con títulos éticos y riquezas. Esta declaración enfatiza la creencia de Alfaro en un Estado intervencionista para lograr la igualdad social, incluso si tenía que confrontar a la sociedad entera”.

Las reformas impulsadas por Alfaro no solo encontraron resistencia en el ámbito político y social, sino también en el militar. Los conservadores, aliados con sectores descontentos de la sociedad,

organizaron una serie de levantamientos armados para derrocar al gobierno liberal. Entre los más significativos se encuentra la Revolución de 1906, liderada por Carlos Concha.

Estos levantamientos reflejaban el profundo descontento de sectores de la sociedad civil que no estaban dispuestos a aceptar las transformaciones liberales. Alfaro, con mano dura, logró sofocar estos intentos contrarrevolucionarios, pero a un alto costo político. El país vivió en un estado constante de tensión, con enfrentamientos entre las fuerzas del gobierno y los insurgentes. Sobre la situación, Alfaro expresó en 1909: "La paz no se consigue con palabras, sino con actos. La República no puede rendirse ante la violencia de aquellos que buscan el regreso a las tinieblas del pasado". Aquí se puede observar la firmeza de Alfaro ante los desafíos armados que buscaban frenar el proyecto liberal.

El asesinato de Eloy Alfaro es uno de los episodios más trágicos y brutales de la historia política ecuatoriana. Este hecho, ocurrido el 28 de enero de 1912, marcó el fin de la Revolución Liberal en Ecuador y simbolizó la ferocidad de las tensiones políticas de la época. Las causas de su muerte no solo se encuentran en las luchas internas del país, sino también en el contexto de un creciente descontento de la iglesia católica. Su liderazgo también provocó grandes oposiciones, especialmente entre los sectores conservadores, y despertó una creciente resistencia, no solo en la élite conservadora, sino también en antiguos aliados que se sentían traicionados o excluidos del poder. En los años anteriores a su muerte, Alfaro se había retirado temporalmente de la presidencia, siendo sucedido por su aliado Flavio Alfaro. No obstante, las divisiones internas en el Partido Liberal y las tensiones con facciones conservadoras, junto con el desgaste natural de su liderazgo, De acuerdo con Enrique Ayala Mora, en Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana, el asesinato de Eloy Alfaro, junto con otros liberales de renombre, ocurrió en Quito. Un grupo de soldados y civiles, después de una serie de escaramuzas en la cárcel donde estaba guardado, arrastraron a los prisioneros por la plaza, linchándolos y quemándolos en el parque

Ejido de Quito. El episodio se conoció desde entonces como. Este episodio es conocido como "La Hoguera Bárbara", En el libro de Alfredo Pareja Diezcanseco que lleva este mismo nombre, describe con un tono dramático y de profunda indignación el asesinato de Alfaro: "No fue un asesinato común. Fue una orgía de odio y venganza en la que el fanatismo religioso y las pasiones más bajas de la política encontraron un punto común para borrar a aquellos a los que vieron como su más grande riesgo" (Diezcanseco, 1978) pág. 117. Pareja describe cómo la multitud enfurecida arrastró el cuerpo de Alfaro, lo quemaron en el medio del parque el ejido de Quito, una escena que la gente veneraba y aplaudía. Las causas de su horrenda muerte eran múltiples. Hernán Rodríguez Castelo, en Eloy Alfaro: Luz de América, argumenta que el asesinato de Alfaro era resultado no sólo de una trama política, sino de un odio profundo que había generado con éxito en diversos círculos del país y sostiene que "En ese momento, Eloy Alfaro representaba una amenaza para el poder constituido no solo debido a sus reformas sino también a su habilidad para reformar alianzas que le permitan retomar el poder" (Rodríguez Castelo, 1979) págs. 358 y 359). Los conservadores, los propios liberales, pero descontento con el líder y otros sectores vieron en su figura un factor de inestabilidad para el nuevo régimen.

Rodríguez Castello afirma que el odio a Alfaro fue provocado por una poderosa máquina de propaganda que lo demonizó ante el pueblo. Se puede recordar el despotismo con los que los conservadores han atacado a los liberales desde hace años. La demonización de Alfaro es una campaña sostenida que busca erradicar cualquier posibilidad de que Alfaro vuelva al poder. Su asesinato no solo terminó su vida, sino todo un capítulo de la historia ecuatoriana. La revolución liberal perdió a su líder más emblemático y comenzó un proceso de restauración conservadora en la mayoría de los aspectos de la vida política ecuatoriana. En este sentido, Enrique Ayala Mora argumenta que la muerte de Alfaro marcará el colapso definitivo del sueño liberal radical. El liberalismo ecuatoriano a partir de ese entonces se volverá mucho más moderado y se olvidará de sus ideas revolucionario. Por su parte, Alfredo Pareja Diezcanseco señala que la barbarie del

asesinato de Alfaro dejó una cicatriz indeleble en la memoria de todo el país. A partir de la terrible noche en que fue quemado vivo, la figura de Alfaro ha sufrido una suerte de ‘sacralización’ entre los liberales ecuatorianos. La hoguera ondea la brutalidad del acto y nunca olvidaremos la forma en que mataron al viejo general. La hoguera bárbara no consumió solo el cuerpo de Alfaro, también lo convirtió en inmortal.

Históricamente, el legado de Alfaro está intrínsecamente relacionado con sus dos períodos presidenciales de 1895 a 1901 y 1906 a 1911, donde se llevaron a cabo las reformas más importantes en Ecuador. Impresionado por la construcción del ferrocarril transversal de los Andes, la separación final de la iglesia y el estado, la educación laica y ciertas políticas de igualdad para las mujeres. Alfaro abrió el camino para futuras victorias feministas en Ecuador y América Latina. Estas reformas estaban destinadas a promover el proceso de modernización del estado y democratizar la sociedad, lo que también fue relevante para otros movimientos de la región.

Según el politólogo Manuel Bonilla, las influencias de estos procesos serían el modelo a seguir por “la Revolución Mexicana que compartía los ideales de laicismo, reforma agraria y justicia social, tan cercanas al programa alfarista” (Bonilla, 2010) pág. 53. Sin embargo, uno de los ejemplos más claros de la influencia alfarista fuera del Ecuador fue su influencia en el liberalismo radical colombiano, el cual en los primeros años del siglo xx promovió una agenda política similar: separación entre Iglesia y Estado, educación, laica y reformas agrarias. El historiador colombiano Germán Arciniegas concluyó que Alfaro “se asomaba por los Andes como un héroe continental, cuya lucha personificaba la de los demás estados contra las fuerzas conservadoras que los oprimían” (Arciniegas, 1983) pág. 74. Una de las contribuciones más importantes de Alfaro a la política latinoamericana fue su énfasis en la justicia social y su desafío al poder desmedido de la Iglesia católica en la política y la vida pública. Para Alfaro, las instituciones

seculares eran un requisito previo para modernizar el Estado, y su impulso por reformar la Constitución de 1906, la cual establecía la libertad de cultos y la educación secular, fue un momento decisivo en la historia del Ecuador y un estímulo para muchos otros países de la región. Alfaro estaba seguro de que el progreso de los países latinoamericanos era imposible sin la liberación del yugo clerical, y esta opinión le trajo muchos problemas con la élite eclesiástica y conservadora de su país. Alfaro escribió en su carta de 1909: “El clero es el enemigo más formidable de la libertad y el progreso de los pueblos, su poder espiritual en las manos de hombres ambiciosos se hace una fuerza criminal retardataria que frena la marcha de la emancipación social”.

A lo largo del siglo XX, este pensamiento fue revolucionario en los movimientos políticos de América Latina. Hasta mediados del siglo XX, varios líderes progresistas utilizaron en la lucha por la modernización de sus estados banderas parecidas. Así, las ideas de Alfaro se veían en el desarrollo de reformas políticas en México durante la administración de Plutarco Elías Calles en 1924-1928.

Al liberalismo radical que en gran parte era formado por las ideas de Alfaro, se convirtió en un fenómeno importante en varios países de América del Sur. En particular, en Chile, la reforma agraria y la secularización del estado durante las administraciones de Frente Popular y Unidad Popular del presidente Salvador Allende se basaban también en las ideas liberales. En ese entonces, Alfaro era considerado como precursor de luchas populares por equidad y justicia social. En Perú, la corriente alfarista se tradujo en las ideas de Manuel González Prada y su influencia en movimiento radicales contra conservatismo de los oligarcas y la iglesia. Según Nelson Manrique: “Eloy Alfaro fue una figura admirada por los reformistas peruanos, quienes vieron en él un ejemplo de la lucha continental por la modernización y la democracia” (Manrique, 2003). En resumidas cuentas, El pensamiento de Eloy Alfaro bañó casi en toda la región de

América Latina y no solamente en Ecuador. Luchó contra las estructuras y aportó a los movimientos liberales radicales del total del siglo XX, no solo cambió Ecuador, sus ideas cambiaron la forma de gobernar de varios países inspirados en su ejemplo, siguió su lucha contra las estructuras conservadoras en el poder. Por eso, en la historia del liberalismo de América Latina, Alfaro es un pilar y una ideología, cuyo rastro uno puede seguir hasta en la lucha progresista de hoy.

Este estudio analiza la relación entre el Estado y la sociedad civil a través del pensamiento de Platón, Aristóteles, Simón Bolívar, José Martí y Eloy Alfaro pone de manifiesto una serie de tensiones, convergencias y divergencias que han influido en esta interacción a lo largo de la historia. Al examinar las ideas de estos pensadores y líderes, se pueden identificar elementos clave que ayudan a entender la dinámica entre el poder estatal y la participación ciudadana, así como los retos que surgen en la búsqueda del bien común y la justicia social.

CONSIDERACIONES

Varias son las consideraciones que debo resaltar a lo largo de este trabajo, sin embargo, voy a agruparlos en los siguientes puntos:

1. La concepción del Estado y su relación con la sociedad civil:

Platón y Aristóteles establecieron las bases filosóficas para concebir el Estado como una entidad encargada de mantener el orden y la justicia. Platón, en *La República*, sugiere un Estado ideal dirigido por filósofos-reyes, donde la sociedad civil se encuentra subordinada a una jerarquía que persigue el bien común. Aristóteles, en su obra *La Política*, resalta la relevancia de la participación ciudadana y la necesidad de encontrar un equilibrio entre los intereses individuales y los colectivos. Ambos coinciden en que el Estado debe reflejar la virtud y la razón, aunque difieren en cuanto al nivel de participación que debe tener la sociedad civil en la toma de decisiones.

Desde una perspectiva más práctica y revolucionaria, Simón Bolívar, José Martí y Eloy Alfaro defendieron un Estado que respondiera a las necesidades de la sociedad civil, especialmente en los contextos de lucha por la independencia y la justicia social. Bolívar, con su visión de un Estado fuerte pero inclusivo, buscó equilibrar el poder central con la autonomía regional. Martí, por su parte, subrayó la importancia de la educación y la participación ciudadana como fundamentos para edificar una república justa. Alfaro, en su empeño por modernizar el Estado ecuatoriano, promovió la separación entre la Iglesia y el Estado, así como la inclusión.

2. La tensión entre el poder central y la autonomía ciudadana:

Una de las tensiones más comunes en este estudio es la que se presenta entre el poder centralizado del Estado y la autonomía de la sociedad civil. Platón y Aristóteles ya abordaban esta dicotomía, aunque desde enfoques distintos. Mientras Platón defendía un Estado altamente centralizado, Aristóteles abogaba por una mayor participación de los ciudadanos en la gestión pública. En el caso de Bolívar, Martí y Alfaro, esta tensión se refleja en sus esfuerzos por construir Estados que,

aunque centralizados en ciertos aspectos, aseguraran la participación y el bienestar de la sociedad civil. Bolívar, por ejemplo, enfrentó el reto de mantener la unidad de las naciones recién independizadas sin caer en el autoritarismo. Martí, por su parte, alertó sobre los peligros de un Estado que oprime a la sociedad civil en lugar de servirla. Alfaro, en su lucha por la laicidad y la justicia social, buscó restringir el poder de las élites tradicionales para dar voz a los sectores populares. La búsqueda del bien común y la justicia social: Tanto los filósofos clásicos como los líderes revolucionarios coinciden en que el objetivo final del Estado debe ser el bien común. Sin embargo, difieren en la manera de lograrlo. Platón y Aristóteles lo relacionan con la virtud y la educación, mientras que Bolívar, Martí y Alfaro lo vinculan a la lucha contra la opresión y la creación de sociedades más igualitarias. Bolívar, con su visión de una América unida y libre, buscó establecer Estados que garantizaran la justicia social y la igualdad ante la ley. Martí, desde su perspectiva humanista, enfatizó que el Estado debe servir al pueblo y no al contrario, promoviendo la educación y la cultura como herramientas de emancipación. Alfaro, por su parte, luchó por la inclusión de los sectores más desfavorecidos, impulsando reformas que limitaran el poder de las élites y aseguraran derechos básicos.

3. El papel de la educación y la cultura:

La educación se presenta como un tema central en el pensamiento de todos los autores analizados. Para Platón y Aristóteles, es esencial formar ciudadanos virtuosos que puedan contribuir al bien común. En el caso de Bolívar, Martí y Alfaro, la educación se transforma en una herramienta de liberación y empoderamiento de la sociedad civil. Martí, en particular, subrayó la importancia de la cultura y la educación como medios para fortalecer la identidad nacional y fomentar la participación ciudadana. Alfaro, por su parte, promovió reformas educativas que buscaban desafiar el monopolio de la Iglesia y asegurar el acceso a la educación para todos los ciudadanos.

4. Los desafíos actuales:

El estudio también invita a reflexionar sobre los desafíos contemporáneos en la relación entre el Estado y la sociedad civil. Las ideas de Platón y Aristóteles sobre la virtud y el bien común siguen siendo pertinentes, pero necesitan adaptarse a contextos donde la globalización, la desigualdad y la diversidad cultural presentan nuevos retos. Las luchas de Bolívar, Martí y Alfaro por la independencia, la justicia social y la inclusión continúan inspirando movimientos que buscan construir Estados más democráticos y participativos. Sin embargo, también ponen de manifiesto la necesidad de encontrar un equilibrio entre el poder del Estado y la autonomía de la sociedad civil, evitando tanto el autoritarismo como la fragmentación social.

Reflexión final:

El estudio revela que la relación entre el Estado y la sociedad civil es una dinámica compleja que ha evolucionado a lo largo de la historia, pero que sigue centrada en cuestiones fundamentales como la justicia, la participación ciudadana y el bien común. Las ideas de Platón, Aristóteles, Bolívar, Martí y Alfaro, aunque surgidas en contextos diferentes, ofrecen lecciones valiosas para entender y enfrentar los desafíos actuales.

CONCLUSIÓN

Esta es una primera aproximación al tema, en la que he podido constatar elementos dispersos de una realidad extensa, disímil y bastante compleja.

Por ejemplo, las ideas de Platón y Aristóteles sobre la virtud y el bien común han sufrido variaciones enormes, desde el pensamiento griego antiguo, hasta las visiones contemporáneas de la moral, y sin duda en las desde la complejidad de la Inteligencia Artificial.

Los nuevos contextos donde la globalización, la desigualdad, la diversidad cultural y religiosa presentan nuevos retos en la construcción de Estados más democráticos y participativos y ponen de manifiesto la necesidad de encontrar un equilibrio entre el poder del Estado y la autonomía de la sociedad civil, evitando tanto el autoritarismo como la fragmentación social.

Es necesario motivar nuevos trabajos en torno del tema propuesto, demostrando los efectos del desarrollo de la información y comunicación sobre los desarrollos del estado y sus efectos sobre la sociedad civil.

BIBLIOGRAFÍA

1. Acosta, A. (204). La Revolución Liberal en el Ecuador. Corporación Editora Nacional.
2. Agustín, S. (2005). La ciudad de Dios. Ediciones Encuentro.
3. Alfaro, E. (1906). Discursos y escritos políticos.
4. Alfaro, E. (1967). Cartas y documentos del Viejo Luchador. Ediciones Nacionales.
5. Arciniegas, M. (s.f.). Sudamérica y el Caribe y sus héroes. En 1983. Fondo de Cultura Económica.
6. Aristóteles. (2003). Ética Nicomaquea. Losada.
7. Aristóteles. (2008). Metafísica. Paidós.
8. Aristóteles. (2011). Ética Nicomáquea. Tecnos.
9. Arosemena, L. (1960). Eloy Alfaro y la Revolución Liberal en el Ecuador. Casa de las Culturas Ecuatoriana.
10. Ayala Mora, E. (1983). Historia del Ecuador: La revolución Liberal. Corporación Editora Nacional.
11. Ayala Mora, E. (2011). La Época de los Liberales Radicales. Corporación Editora Nacional.
12. Bading, D. (1993). Los orígenes del nacimiento de México. Fondo de Cultura de México.
13. Bading, D. (1993). Los orígenes del nacimiento Mexicano. Fondo de Cultura Económica.
14. Bolívar, S. (1815). Carta de Jamaica. Varias.
15. Bolívar, S. (1815). Carta de Jamaica. s/n.
16. Bolívar, S. (1815). Carta de Jamaica. s/n.

17. Bolívar, S. (1825). Carta a Francisco de Paula Santander.
18. Bolívar, S. (1826). Carta a Francisco de Paula Santander. Varias.
19. Bolívar, S. (1826). Carta a José Antonio Páez.
20. Bolívar, S. (1826). Constitución de Bolivia.
21. Bolívar, S. (1829). Carta a Patricio Campbell.
22. Bolívar, S. (1993). Discurso al Congreso de Panamá. Panamericana.
23. Bonilla, M. (2010). De Alfaro a la Revolución Mexicana. Siglo XXI.
24. Bourdieu, P. (1984). La reproducción; Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Siglo XXI.
25. Brochard, V. (2008). Estudios sobre Sócrates y Platón. Losada.
26. Cañizares-Esguerra. (2006). Como escribir la historia del nuevo mundo Fondo de Cultura Económica.
27. Castells, M. (1998). La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Siglo XXI.
28. Cicerón, M. (2006). De república. Alianza.
29. Cohen, D. (2013). La democracia ateniense en la era de Pericles. Ariel.
30. Comte, A. (1953). Curso de Filosofía Positiva. Fondo de Cultura Económica.
31. Cruz, J. (1989). La Revolución Liberal: Testimonios y Episodios. Casa de la Cultura.
32. Diezcanseco, P. (1978). La Hoguera Bárbara. Casa de las Culturas Ecuatoriana.
33. Durkheim, E. (1997). La educación moral. Ediciones Morata.
34. Ecuatoriana, C. (1830). Constitución Política del Ecuador. Universitaria.
35. Finley, M. (1999). Historia y economía en la antigua Grecia. Siglo XXI.
36. Flores Galindo, A. (1986). Túpac Amaru: El rebelde. DESCO.
37. Flores, M. (199). Alfaro y su lucha contra la iglesia. Andina.

38. García, P. (2012). La educación laica en el Ecuador. Abya Yala.
39. García, R. (2010). La Historia del Ecuador de Alfaro ma la actualidad. Abya Yala.
40. Guerrero, P. (1997). El ferrocarril de Alfaro: . CEN.
41. Locke, j. (1990). Segundo tratado sobre el gobierno civil. Fondo de Cultura Económica.
42. Locke, J. (2007). Segundo tratado sobre el gobierno civil. Losada.
43. Lockhart, j. &. (1983). América Latina en la época colonial. Cambridge University Press.
44. López, A. (2003). El Virreynato y la administración colonial en américa. Siglo XXI.
45. Lynch, J. (1994). Las revoluciones Hispanoamericanas. Ariel.
46. Manrique, N. (2003). Perú y la modernidad. Universidad San Marcos.
47. Maquiavelo. (2015). El Principe. Akal.
48. Martí, J. (1871). El presidio político en Cuba. Pueblo y educación.
49. Martí, J. (1889). El hombre y la patria. Letras Cubanas.
50. Martí, J. (1891). Nuestra América.
51. Martí, J. (1895). Carta a Manuel Mercado.
52. Martí, J. (1963). Obras completas. Ciencias Sociales.
53. Martínez, A. (2020). Eloy Alfaro: El Viejo Luchador y su legado. La Estrella.
54. Marx, K. (1976). El Capital. Ediciones Progreso.
55. Moreno, M. (2014). Democracia y ética en Heródoto. Aurora.
56. Moreno, M. (2014). Democracia y ética en Plutarco. Fondo de cultura Económica.
57. Núñez, P. (2006). Eloy Alfaro: Forjador de la República moderna. Abya Yala.
58. Ortiz, P. (2015). La Revolución Liberal y su impacto en la sociedad ecuatoriana.

59. Ospina, P. (2015). Movimientos populares en el Ecuador. FLACSO.
60. Paredes, M. (1997). Historia Crítica del Ecuador. Andes.
61. Pareja Diezcanseco, A. (1978). Eloy Alfaro u la revolución liberal. CCE.
62. Pérez, P. (1996). Pensamiento de Eloy Alfaro. El Telégrafo.
63. Pérez, R. (2005). Educación y progreso en Ecuador. UCE.
64. Pericles. (2010). Discurso Fúnebre. Ediciones del Foro.
65. Platón. (2012). La República. Alianza.
66. Platón. (2014). La República. Editorial Gredos.
67. Plutarco. (1999). Vidas paralelas. Espasa Calpe.
68. Popper, K. (2006). La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós.
69. Quintero, R. (2012). Eloy Alfaro: forjador de la república moderna. Abya Yala.
70. Ramírez P. (2010). Democracia y participación en Ecuador. El Comercio.
71. Rawls, J. (1995). Teoría de la justicia. Fondo de Cultura Económica.
72. Rodríguez Castelo, H. (1979). Eloy Alfaro: Luz de América. Glaud.
73. Rodríguez, L. (2002). La construcción de un nuevo estado: Ecuador entre la Iglesia y el liberalismo. CCE.
74. Rousseau, J. (2008). El contrato social. Alianza.
75. Saitta, A. (1998). Guía crítica de la historia antigua. Fondo de Cultura Económica de México.
76. Salazar, M. (2003). Los obreros y la revolución liberal. Una historia social de Ecuador. Universidad de Guayaquil.
77. Sánchez, C. (2005). Eloy Alfaro y la modernización de la educación en el Ecuador.

78. Santander, F. (1989). Escritos educativos y documentos pedagógicos. Universidad Pedagógica Nacional.
79. Sen, A. (2010). La idea de la justicia. Taurus.
80. Sierra, J. (1902). Juárez y la Reforma. Imprenta del Gobierno.
81. Tandeter, E. (2010). San Martín y la construcción del poder político en el Rio de la Plata. Sudamericana.
82. Trabucco, F. (1975). Constituciones de la república del Ecuador. UCE.
83. Tucídides. (1975). Historia de la guerra del peloponeso. Juventud.
84. Xenofonte. (1998). Helenicas. Alianza.