

Trabajo preparado para su presentación en el  
**VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política,**  
organizado por la  
**Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia  
Universidad Católica del Perú,**  
**Lima, 22 al 24 de julio de 2015.**

**La república popular de Juan Espinosa:  
democracia e instituciones**

**Diego A. Fernández Psychaux**

# La república popular de Juan Espinosa: democracia e instituciones

Diego A. Fernández Psychaux<sup>38</sup>

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani / CONICET.

dfernandezpsychaux@gmail.com

¡Pueblo! ¿Quieres emanciparte? Ilústrate, aprende a conocer tus derechos y tus deberes, y llenando estos, reclama con energía aquellos: el menos descuido que tengas en reclamar lo que se te debe, será aceptado como una renuncia que haces de tu derecho.

Espinosa, *Diccionario republicano por un soldado*, 373.

Nuestro objeto es dar a la moral y a la política de la libertad que es el derecho, a la política de la igualdad que es la ley de ese derecho, y a la política de la fraternidad, que es el vínculo moral de las individualidades libres e iguales, el eterno fundamento del axioma de la justicia.

Francisco de Bilbao, *La América en peligro* (1862), 100-1.

## §1

La interrogación que propone Claude Lefort para dar cuenta de la “revolución política” moderna ubica en el centro del análisis a la democracia. Pero al hacerlo no la identifica con el

---

<sup>38</sup> Es Máster en “Estudios avanzados en Filosofía” y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Actualmente trabaja en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires; y en calidad de investigador externo en el grupo de investigación “Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica” de la Universidad Complutense de Madrid.

procedimiento de elección de representantes, sino con un modo de inscripción política de los conflictos sociales. Desde esta interpretación, el “estado democrático” desborda al “estado de derecho” (cuyo orígenes remite a las formulaciones medievales de oposición al poder) cuando la propagación transversal de sentidos de la justicia se articula en prácticas de impugnación al orden establecido (1980a, 29). Propagación, articulación e impugnación caracterizadas por su exterioridad en relación con el poder estatal. Para Lefort, la modernidad transfigura el escenario político en un “estado democrático” al consumir la “desintricación” (o “desincorporización”) entre el poder, el derecho y el saber. Esta ruptura no escinde por completo los tres principios sino, antes bien, instituye una articulación particular. El poder, dice Lefort, se fundamenta más que nunca en el derecho, pero este aparece como una exterioridad imposible de borrar. “[...] La noción de derechos del hombre hace señas [...] en dirección de un foco de legitimidad que está fuera del poder, un foco de legitimidad incontrolable” (1980b, 85). Cualquier ofuscación de los mecanismos indispensables para ejercer un derecho, aun proviniendo de las instituciones y su corpus jurídico, queda excedido por una “conciencia del derecho”. Conciencia que, como se ha dicho, remite a una construcción transversal sobre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo.

En la conferencia “Democracia y representación” impartida en un coloquio sobre América Latina en 1989 el análisis de Lefort avanza sobre las implicaciones de esa desintricación, vinculándola con la historia y la actualidad del continente. Al respecto sostiene que, aunque ni la democracia ni la representación son una creación moderna, la “democracia representativa” se constituye en una forma de sociedad muy concreta que se origina durante el siglo XVIII. En los procesos históricos norteamericano y francés se conforma esa sociedad una vez extraídas dos verdades de la desintricación entre el derecho y el poder: i) el pueblo que pretende heredar la legitimidad absoluta de los monarcas lo sucede, al mismo tiempo, en las relaciones de dominación; ii) asumida la igualdad de condiciones resulta imposible encontrar un criterio para limitar el sufragio (1989, 20). En esta apretada síntesis en “dos verdades” que se nos ofrece queda expresado el núcleo problemático que gravitaría sobre América Latina y su perenne incapacidad democrática. Por ello quisiera detenerme brevemente en su presentación antes de proseguir con el diagnóstico lefortiano sobre América.

De las mencionadas “verdades” se desprende que la eficacia de la representación democrática en una comunidad política radica en su capacidad para darse una escena en la que afrontar las divisiones y conflictos sociales. Así, las divisiones internas se legitiman al inscribirse en el escenario político, pero al procurar a la competencia un marco simbólico de unidad se evita su degeneración en una guerra civil. Es decir, que la eficacia de la representación requiere un modo concreto de articular lo político con lo social. De ahí que Lefort advierta que reafirmar la necesidad de “representación” no lleve a desconocer que esta es un medio de expresión pública de lo social. Si esto es así, se sigue de suyo que la representación no se agota en las instituciones políticas. También cumplen dicha función sindicatos, movimientos sociales o asociaciones.<sup>39</sup> Volviendo sobre las verdades mencionada en el párrafo anterior cabe extraer ahora dos corolarios adicionales relevantes para el análisis de América Latina. Por un lado, la representación política pierde eficacia si no se arraiga en las representaciones sociales que hagan converger la sensibilidad de grupos diversos hacia intereses y aspiraciones que originalmente se les presentan como ajenos (Lefort 1989, 25). Por el otro, lo fecundo de lo

---

<sup>39</sup> En el texto que aquí estoy comentando Lefort define a la representación política aludiendo “al conjunto de instituciones cuyos miembros están habilitados a deliberar, hasta a decidir acerca de los asuntos públicos en nombre de aquello que les reconocieron el derecho de acreditarlos” (1989, 19).

social en su multiplicidad y fragmentación, no “adquiere un alcance general y duradero” sin articularse con las instituciones políticas.

Precisamente, en la mentada conferencia “Democracia y representación” Lefort indica que la experiencia democrática de la región se caracteriza por la fractura entre las elites y las masas. El pueblo americano, a diferencia de la experiencia histórica europea en el siglo XVIII, no tuvo acceso al mundo de la política (*i.e.* la “facultad de imaginar el juego político”) y, por ende, a una verdadera representación que le brinde la capacidad real de intervenir en favor de sus aspiraciones (1989, 27). Haciéndose eco de la descripción de Tocqueville en *El antiguo régimen y la revolución*, Lefort subraya la sensibilidad de los campesinos franceses hacia el movimiento de las ideas y los discursos igualitaristas. Al mismo tiempo, destaca como “una pequeña fracción de las elites se preocupaban por el destino de las masas” llamando a su emancipación y facilitándoles instrumentos teóricos para analizar su situación (Ibíd., 28). La ausencia pasada y presente de esa vida política más allá del Estado en América Latina explica sus instituciones antidemocráticas. “La impotencia en la cual permanecen [...] los individuos y los grupos de difundir sus reivindicaciones en un verdadero espacio público y en hacerlas reconocer como legítimas” demuestra, más profundamente, la persistencia de esa forma de sociedad antidemocrática (Ibíd. 30).

La mirada de Lefort esta mediada por el influjo de una historización europea de la vida política en nuestra América.<sup>40</sup> Influjo aún más notorio, incluso disculpable, si atendemos a quienes señalan que “la experiencia histórico-política latinoamericana ha sido concebida y conocida [...] partiendo de concepciones extra-latinoamericanas” (Filippi 1988, 252). Con todo, tampoco deja de ser cierto que Lefort da cuerpo a una reflexión sobre la forma de sociedad democrática y su fracaso que no resulta ajena al pensamiento político americano. A mediados del siglo XIX, cuando la hora de la independencia ya ha pasado y el desencanto por las nuevas repúblicas comienza a recorrer América, escritores, políticos y filósofos como Juan Espinosa<sup>41</sup> emprenden reflexiones sobre un tópico perenne en el pensamiento nuestroamericano: la revolución democrática inconclusa. De modo que, más allá del posible desacuerdo historiográfico, Lefort no descubre una realidad oculta o impensada, sino que incide sobre una reflexión que con categorías propias o ajenas se viene produciendo desde aproximadamente doscientos años.<sup>42</sup> Por ejemplo, cuando Lefort se interroga por la impotencia de las nuevas reivindicaciones, Espinosa lo hace por la indolencia del pueblo ante la afectación de derechos propios y ajenos (D. 131, 331). Por ello, me propongo profundizar en ciertos cruces posibles que contribuyan a pensar las practicas alternativas del derecho y, en consecuencia, de los sentidos de la justicia nuestroamericanos.

---

<sup>40</sup> El calificativo posesivo “nuestra” América hace referencia indudable a la acepción originalmente acuñada por el pensador cubano José Martí en su célebre ensayo *Nuestra América* de 1891.

<sup>41</sup> Agradezco a Hugo Biagini el haberme señalado la importancia de la obra de Juan Espinosa e incentivar-me a profundizar su análisis en relación con los cruces de la democracia y el liberalismo en el siglo XIX americano. Juan Espinosa nace en 1804 en la ciudad de Montevideo. Hijo de un marino español se incorpora en 1817 a la campaña de los Andes, en 1820 a la de liberación del Perú y, finalmente, en 1824 la de Bolivia. Reside en Lima hasta su fallecimiento en 1871.

<sup>42</sup> Además de Espinosa podría citarse la obra de Francisco de Bilbao y Simón Rodríguez. Mientras Bilbao dedica gran parte de su *América en peligro* a explicar que la razón de la ruptura entre la elite y el pueblo es la desconfianza ilustrada al instinto del pueblo, Rodríguez exhorta a abandonar el godo que se lleva dentro que impide la conmiseración del otro.

Al respecto, resulta pertinente analizar el *Diccionario republicano por un soldado*<sup>43</sup> de Juan Espinosa, ya que formula las bases político-jurídicas de una república democrático popular pero, al mismo tiempo, reivindica los fundamentos morales que a la postre operan su desmantelamiento. Expresado de otra manera, el *Diccionario* manifiesta con idéntica vehemencia el carácter irremisible de la revolución democrática y los argumentos “liberales” para abortar cualquier lectura política de la cuestión social. Así, el liberalismo en su solapamiento con la república democrática reconoce las aspiraciones de la inmensa mayoría, pero insiste en “negociarlas” en el mercado al cual se le de/niega su articulación con lo político. En los apartados 2 y 3 presento los elementos que tensan al *Diccionario* de Espinosa entre una beligerancia democrático popular y la enunciación de un “nosotros” limitado por el modelo republicano liberal. Luego, en el apartado 4, intento arribar a una conclusión sobre el diagnóstico de Lefort de la democracia en nuestra América.

## §2

La primera edición del diccionario de Espinosa en 1855 se publica con el título *Diccionario para el Pueblo: republicano, democrático, moral, político y filosófico*.<sup>44</sup> Su autor, antiguo coronel de los ejércitos libertadores americanos asume el cambio de la espada por la pluma del periodista como el paso de una modalidad a otra en una misma lucha. Declarado admirador de los libertadores José de San Martín y Simón Bolívar, cita a Juan de Mariana, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Charles Fourier y Adam Smith. La influencia de Mariana resulta reseñable ya que vincula a Espinosa con la teoría escolástica de la soberanía y la resistencia. Esta última, a su vez, tiene una gran difusión en el pensamiento inglés del siglo XVII, al que tanto debe la tradición republicano liberal inglesa presente en Espinosa.<sup>45</sup>

En el *Diccionario*, pero también en publicaciones anteriores, Espinosa ironiza con insistencia sobre el absurdo en que devienen las repúblicas democráticas tras las independencias.<sup>46</sup> “¿No podré hablar con el presidente que acabo de hacer?” –hace preguntar al pueblo. “¡Atrás!” –le

---

<sup>43</sup> En adelante *Diccionario*. También se emplea la abreviatura D. Todas las citas al *Diccionario* de Espinosa se realizan sobre la edición del año 2001 editada por Carmen Mc Evoy.

<sup>44</sup> En su segunda edición de 1856 adquiere el título “Diccionario republicano por un soldado”. En la edición de 2001 se lo edita bajo el título “Diccionario republicano”.

<sup>45</sup> La influencia de Juan de Mariana en el pensamiento de Espinosa tiene particular interés. En su *Del rey y la institución real*, Mariana elabora su fundamentación de la soberanía popular y la justificación del tiranicidio. El poder del monarca, afirma Mariana, es superior al de cada uno de los individuos, pero inferior en relación con la opinión general del pueblo cuando ha llegado a ponerse de acuerdo en un punto (Mariana 1961, VI, 112). En el *Diccionario* de Espinosa se recupera la aceptación del tiranicidio como un deber de todo buen ciudadano (D. 247). Este implica una gran hazaña individual del perpetrador (163), aunque falto de eficacia si no está acompañado de la acción popular. Otro lector de Mariana y defensor del tiranicidio es John Locke. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* además de legitimar la resistencia, equipara al monarca tiránico con el ladrón. Es decir, que resulta legítimo matar al monarca como a todo aquel que “ha declarado hallarse en un estado de guerra contra mí” (Locke 1960, §§13, 18).

<sup>46</sup> Por ejemplo, en el exordio de *Mi república, justicia y verdad* (Nueva York, 1854) que dedica a José Hilario López por su defensa de las “libertades civil y la democracia”, Espinosa expresa la voluntad de fundar en Asia una república *sui generis* que en nada se parezca ni a la de Platón, los romanos o los franceses. En su nueva Atlántida republicana el único poder radica en el presidente. “Presupuesto, constitución, etc., habrá solo en mi República, para que no se diga en el exterior que están muy atrasados mis republicanos” (1854, 11). Mas dicho presupuesto representa un apunte de los gastos y regalos en los que incurre el presidente. En *La herencia española de los americanos* (Lima, 1852) se recopila una serie de cartas dirigidas a la reina Ana en las que Espinosa le notifica la continuidad del pensamiento monárquico en América. Así, el excedente de generales y coroneles que se “emboban” por distinciones honorarias de la corona española, bien podrían conducir los ejércitos ibéricos reclutados para reconquistar América.

responde el amo airado. El sistema didáctico y persuasivo del *Diccionario* esquivo constantemente cualquier opulencia del lenguaje a fin de evidenciar ante la “mente” empobrecida del pueblo americano la distancia entre las “pamplinas” de las que alardean sus caudillos y la realidad de las libertades conquistadas. La independencia, sentencia Espinosa, es una revolución democrática inconclusa (D. 623). La inscripción de las repúblicas en la lógica democrática debiera habilitar no sólo la participación del pueblo, sino un modo de constitución del espacio público y del uso público de la razón que aborta “el régimen del cuartel”. Espinosa, por tanto, se inscribe en una matriz político-ideológica regional que retoma la tarea iniciada durante la revolución y frustrada, según su parecer, por los caudillismos y las guerras civiles. Pero a diferencia de otros textos de esta misma tradición, señala Carmen Mc Evoy, la innovación de Espinosa estriba en su esfuerzo por “llevar la discusión ideológica a un nivel popular” (2001, 26).

El escenario descrito por Espinosa ilustra una América donde se ha parido la República en los ampulosos discursos que movilizan al pueblo hacia la liberación. Mas, consumada la gesta emancipadora se desmoviliza al pueblo en armas (D. 126, 141, 536), se da continuidad a los hábitos de despotismo monárquico (525) y se instala una “estratocracia” de los militares. Todo ello converge en convertir a las repúblicas independientes en una nueva y más cruel esclavización del pueblo. La multitud de jefes y oficiales de los ejércitos, terminada la guerra libertadora, traspasaron sus hábitos del cuartel al “régimen de la sociedad” (400). La diferencia del ejército regular y las milicias libertadoras, señala Espinosa, consiste en que el soldado sirve a su jefe, mientras que el miliciano “del pueblo” lucha por los principios que lo movilizaron. Por tanto, al disgregar y desarmar al pueblo la república sufre una doble pérdida. Por un lado, se queda sin un pilar central del sistema de garantías. Estos cuerpos armados de ciudadanos garantizan “el orden legal, las garantías sociales, el sistema establecido” en tanto expresan el vigor “constituyente” del pueblo soberano.<sup>47</sup> Por el otro, los gobiernos de las repúblicas logran apropiarse de la conducción de “la fuerza de impulsión que ha comunicado el pueblo a los negocios públicos, para darle la dirección que le convenga” (126-7).

La disgregación de las milicias, o el impedimento a la formación de nuevas, insiste Espinosa, no materializa la prudencia que evita la anarquía, sino que expresa el temor a los alborotos de un gobierno que maquina contra los derechos constitucionales.<sup>48</sup> Pero Espinosa, aunque también acusa al pueblo de su desmovilización,<sup>49</sup> ni teme ni desconfía del pueblo. En la república popular descrita en el *Diccionario* se extreman las consecuencias político-institucionales derivadas de la “soberanía popular”. En las elecciones, por ejemplo, se prefiere el sistema directo ya que, una vez aceptado que una parte del pueblo no ejerce con la diligencia su

---

<sup>47</sup> “En vano es dictar un hermoso y pomposo catálogo de garantías constitucionales, si no hay algo que impida en lo absoluto su infracción [...] Más desengañense los pueblos, la única garantía individual y social: es el celo de todo ciudadano porque se dé el debido cumplimiento a la ley, no dejando pasar, no tolerando la menor infracción; aunque no le toque de cerca” (D. 429-430).

<sup>48</sup> Los derechos individuales para Espinosa son la vida, la propiedad privada y la libertad. Esta triada de derechos de evidente raigambre lockeana, aunque nunca se cita al autor inglés, sustenta una serie de definiciones fundamentales para el sistema de Espinosa. Por un lado, el derecho a la vida conlleva el rechazo rotundo a todas las formas de tortura y la pena de muerte, a la que considera un asesinato jurídico (140, 309). Por el otro, la importancia de la independencia individual para “compensar la dependencia social” lleva a Espinosa a privilegiar no solo el libre comercio sobre cualquier dirigismo económico, sino también a reconocer la preeminencia de la propiedad sobre la vida. “Para renunciar a la propiedad se necesita un esfuerzo de abnegación mayor que para exponer la vida” (224).

<sup>49</sup> En las independencias americanas al desmovilizarse el pueblo en armas este se comporta como un “niño que abdica todos sus derechos en el acto de conquistarlos” (126). “Por la pereza de cargar el fusil un día por semana, se dejan culatear del soldado todo el año” (142).

participación en la voluntad popular, la diferencia entre el ciudadano y el miembro del colegio electoral es el precio por el que vende su voto (370). En otras palabras, la elección directa garantiza la estricta igualdad de todos los miembros del pueblo soberano, mientras que los colegios electorales introducen distinciones innecesarias. A su vez, las masas disciplinadas no son fácilmente engañadas por “mentidas promesas, mil veces desmentidas con la realidad” (368). Incluso cuando el gobierno ha sido constituido, la salud de todo el sistema depende, en última instancia, de las milicias o guardias nacionales, la acción popular y el incansable vigor del pueblo en la defensa de sus libertades sociales e individuales (386).

Inscrito en el entusiasmo por los eventos de 1848 en Francia el diccionario se ufana en llevar la noción de participación ciudadana hacia la “acción popular” (165, 203-4, 309), a la que considera, según hemos dicho, la única garantía efectiva frente a los atropellos a la ley de los gobiernos corruptos. Con todo, vale aclarar que, en evidente conexión con su afirmación de las milicias civiles, Espinosa al reflexionar sobre la ciudadanía en armas no está pensando una realidad ajena al continente americano. En términos colectivos el pueblo es libre cuando ejerce su “derecho incontestable de observar, elogiar, vituperar a los funcionarios” (228). Es decir, cuando practica su “derecho de desaprobación” (314), ya que no hay obediencia sin deliberación (561). En resumen, tiene el derecho a no obedecer más que a su voluntad expresada en la ley,<sup>50</sup> y cuando esta se corrompe a levantarse en “acción popular” y expresar la necesidad del cambio político.

¡Pueblos! En vez de daros caudillos, alzaos en masa en cada población, y en el perentorio término de tres horas exigid el reparo del agravio que se haya hecho a la majestad de la ley, quien quiera que sea el autor; después volveos a vuestras casas, y volveos a levantar a una señal si no se os ha hecho justicia (204).

Este derecho de “acción popular” es colectivo en tanto no se ejerce en defensa propia, sino por el pueblo que se ve amenazado cuando el que manda desconoce los derechos de uno de los ciudadanos. La indolencia frente a la usurpación propia y ajena imposibilita a la misma democracia. De modo que “todos deben correr a atajar ese desorden que daña a la sociedad”, (309) si no quieren correr la misma suerte. Al punto que define a la “santa, benéfica, y necesaria” revolución como “la organización del descontento del pueblo” (619). Cada asonada, agrega Espinosa, habilita una buena ocasión para conseguir una ampliación de derechos (278). A fin de ver reconocidos en la ley sus derechos y no dejar impunes los delitos públicos, argumenta Espinosa, el pueblo debe gozar, además, de libertad de expresión, reunión, ejercicio público de la opinión, peticionar a las autoridades, y realizar juicio a los magistrados (524, 567).

Ahora bien, al tiempo que el soldado cambia el sable por la pluma, también el pueblo debiera recurrir a las asociaciones democráticas y filantrópicas para mantenerse unido y contener el vigor necesario para defender sus derechos (164-5). Este asociacionismo también enfrenta la lógica elitista al incluir organizaciones con un cierto corte plebeyo (Mc Evoy 2001, 52). La democracia perfecta es aquella en la que los asociados del régimen, ni ángeles ni perfectos, no se creen superiores o inferiores al resto (D. 308).

### §3

---

<sup>50</sup> “La libertad no puede ser otra cosa que la esclavitud de la ley” (248). Por tanto, Espinosa arenga al pueblo a que elija su amo: la ley o el hombre. “La ley es la última expresión y voluntad de la sociedad desde que la acepta de manos de aquellos a quienes dio poder para dictarla” (D. 521).

La confianza en el poder revolucionario de la democracia no oblitera el solapamiento que atraviesa el diccionario entre liberalismo político y *laissez faire* económico. Espinosa no teme al pueblo, pero los americanos no son todavía ese pueblo republicano que, por más quimérico que aparezca en la versión perfecta que de él hacen los poetas (247), efectivamente se ha desarrollado en las partes civilizadas del mundo. El americano es un pueblo “indolente” que se deja despojar sin defenderse (130); “apático” para celar la conducta de sus magistrados (150); “abyecto” porque acepta su condición de esclavitud sin expresar su voluntad (131); “decadente” por la falta de vigor para afrontar la enfermedad que lo aqueja (298). Ciertamente es que Espinosa rechaza las explicaciones positivistas que buscan en la naturaleza atrasada el origen de la desventura americana, sino que señala una y otra vez que el pueblo se encuentra en la condición actual porque ha sido defraudado mil veces (141).<sup>51</sup> Tanto se han acostumbrado a verse humillados que asumen para sí la condición de esclavos del hombre y no de la ley (185, 329-30, 390).<sup>52</sup> La diferencia entre yankees, ingleses y peruanos, por nombrar algunas de las nacionalidades a las que recurre Espinosa en búsqueda de ejemplos, estriba en que las dos primeras tienen el hábito y la costumbre (los instintos sociales), de respetar y hacer respetar la ley (328). Esta segunda naturaleza que les hace libres no se ha podido desarrollar en América y, por consiguiente, los hábitos americanos generan esclavos del despotismo colonial revestido de república.

Con todo, si bien Espinosa insiste en las causas históricas de las dificultades para el ejercicio de la institucionalidad republicana, e incluso reconoce que las clases dominantes impiden brindarle efectividad al ordenamiento republicano en tanto perpetúan hábitos y prácticas del régimen anterior,<sup>53</sup> sin embargo, termina por naturalizar los efectos al señalar la voluntariedad de la servidumbre del pueblo. El sepulcro y el nacimiento igualan a los hombres (461, 473), de ahí que nazcan con los mismos derechos naturales. Pero esta igualdad “en abstracto” de la democracia “desaparece de mil maneras entre hombre y hombre”, por su saber, su conducta o su virtud (472, 307). De ahí que Espinosa renuncie a hablar de castas, pero reivindique las categorías sociales que se interponen entre el hombre y la sociedad (203). Quisiera hacer notar cómo el argumento resulta válido en dos sentidos. Del mismo modo que por esfuerzo personal se asciende de categoría social y uno se ubica por encima de sus conciudadanos (aunque la distinción no implique un título sino sólo un empleo o posición al que se accede por propia virtud), esta igualdad “en abstracto” también cabe ser deshecha por responsabilidad individual cuando se renuncia a la dignidad como ser racional.<sup>54</sup> Por ejemplo, si los salvajes son los hombres que carecen del refinamiento de la civilización (626), aquellos que la adquieren por su propio esfuerzo, dice Espinosa, parece que tienen derecho a su orgullo de ponerse al frente de los demás (497). En sentido inverso, quien yace en la incapacidad de su ignorancia y se

---

<sup>51</sup> No solo el esclavo, sino también el indio en su condición actual son el resultado de la crueldad de amos y conquistadores. “El peruano conquistado por los españoles, era más civilizado, más moral, menos fanático y mejor gobernado que sus conquistadores” (488 y ss.).

<sup>52</sup> “Poco a poco se los va educando, al uno para mandar, al otro para obedecer, al uno para que se humille, al otro para que sea altanero, a éste para que sirva, a aquél para que sea servido” (460).

<sup>53</sup> Además de rechazar la continuidad de ceremonias y fastuosidades más propias de la monarquía (271, 227, 266), en reiteradas ocasiones denuncia, por ejemplo, que el Colegio de San Marcos continúe rechazando la noción de “soberanía popular” y, al contrario de lo que pudiese esperarse, su rector sea recompensado con cargos públicos. En *La herencia española* el autor se expone en numerosos detalles de la vida cotidiana de Lima que evidencian la continuidad del sistema jurídico y educativo pre-republicanos.

<sup>54</sup> “El que se deja avasallar por otro, renuncia su dignidad de hombre, y es, o un espíritu apocado y vil, o un criminal a quien es fácil dominar porque se le guarda secreto” D. 169, ver también 460-1.



mantiene en estado salvaje sin poder formar parte de la sociedad, también es responsable de los efectos de su holgazanería.

En términos políticos, la pérdida voluntaria de la igualdad confiere responsabilidad al pueblo por su abatimiento moral. Es decir, que el pueblo cuando no resiste, aunque sea presentando una queja ante la opinión, cede voluntariamente sus derechos a quienes lo ultrajan (141, 248, 621). En su decadencia, “no es nunca esclavo de la corrupción de su gobierno, sino de su propia corrupción” (125). El fracaso de la historia americana en la ilustrada tarea de amoldarse a las leyes universales e ineluctables de la civilización que la historia europea “verifica”, dejan a Espinosa en la necesidad de exonerar al “modelo”.<sup>55</sup> En consecuencia, lo que antes aparecía como efecto perverso de la civilización, ahora es causa voluntaria del fracaso republicano en América. La civilización más humana del indio que resulta arrasada por la barbarie Europea (488 y ss), devine impedimento al desarrollo del capital necesario para gozar los beneficios de esta nueva civilización ilustrada. Dicho de otro modo, Espinosa denuncia el criminal exterminio y esclavización del indio, añora las simples instituciones políticas de los “salvajes”, pero se abandona en la fe a los nuevos descubrimientos de la ciencia de la civilización conquistadora.

La responsabilidad del pueblo por su abatimiento legitima, dentro del esquema de la incipiente mundialización de mediados del siglo XIX, el avasallamiento de los americanos por esa raza de “titanes” (*i.e.* los ingleses, norteamericanos y extranjeros en general) que supieron acumular un capital económico y humano suficiente para darse “derecho” frente a los pueblos que yacen en la ignorancia (498).<sup>56</sup> Tras la independencia ya no es la conquista la que explica la decadencia de un pueblo “educado” para humillarse, sino que estos que se humillan legitiman la conquista, esta vez, por la expansión comercial de capitales europeos.<sup>57</sup> En efecto, si el abatimiento moral causa del fracaso de la revolución emancipadora, Espinosa recoge de la economía política y la

---

<sup>55</sup> Sigo en este análisis la propuesta metodológica de Alberto Filippi en su estudio sobre los usos europeos de la figura de Simón Bolívar. En *Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana*, Filippi analiza el debate europeo a este respecto. En especial tras la segunda Restauración en Francia los conservadores buscaron acentuar el carácter utópico y quimérico de la empresa bolivariana para exorcizar ante la opinión pública la peligrosidad de un ejemplo americano (1988, 100). Incluso los defensores de la dictadura de Bolívar, como el abate De Pradt en su polémica con Benjamin Constant, caricaturizan las luchas por la independencia desde una interpretación positivista de la evolución social. La realidad americana llena de “negros, mulatos, llaneros, criollos, hombres que han sido llevados de golpe al seno de la esclavitud y de la barbarie a las funciones de legisladores y dirigentes” legítima la dictadura de Bolívar. Su final “inglorioso”, destaca Filippi, subraya para los europeos la ineluctabilidad de la solución monárquica a la crisis de la revolución (Ibíd., 251-276).

<sup>56</sup> “Al hombre más culto –dice Espinosa– le queda mucho de salvaje”. Esto es, tiene instintos civilizados y de respeto a la propiedad, pero si se siente fuerte los atropella (D. 626). En el diccionario además de Inglaterra, se encomia la cultura democrático republicana de los “yankees”. En la voz “fraternidad” se advierte la “mancha negra” que afea el estrellado estandarte de la Unión: “¡más de tres millones de hombres esclavos del hombre!”. Sin embargo, el contraste entre la fraternidad y la esclavitud “no impide que entre los Norte-americanos se crea que hay mucha fraternidad” (426). En adelante, Espinosa analiza el modelo implementado en Estados Unidos, su éxito fabril, sus colonias, su inmigración, su democracia, como si dicha “amarga ironía” –según lo reconoce– de hecho no afee nada. Así, los hombres que no tienen “amor a sus semejantes” y los esclavizan convirtiéndose a sí mismos en “insectos”, son los actores del modelo a imitar (142).

<sup>57</sup> En *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX* (1968), el historiador H. S. Ferns presenta la trama del debate en el seno del *Foreign Office* en torno a los que llama “el descubrimiento de la ecuación política”. Esta consistió en advertir que en lugar de insistir sin éxito en operaciones de conquista militar, la expansión comercial brindaba mayor eficacia política y económica para imponer el dominio sobre América, una vez asumida la dependencia americana de los capitales ingleses (Ferns 1966, 29-62). Los liberales americanos, imbuidos de los cánones de la economía política de Adam Smith adoptan el proyecto de abolir los resabios del mercantilismo colonial y contribuir al desarrollo de un capitalismo en ciernes.

moralidad victoriana los preceptos generales para delinear el camino hacia la prosperidad y la república democrática. La articulación entre economía y moral se origina en el canon en boga según el cual el progreso nacional es la sumatoria de los emprendimientos individuales.<sup>58</sup> La ruta que traza Espinosa es el siguiente: empequeñecer las instituciones políticas,<sup>59</sup> dejar la administración de los asuntos colectivos a la libre coordinación de voluntades,<sup>60</sup> fomentar la inmigración y ciudadanía de extranjeros que contribuyan a la acumulación de capital humano<sup>61</sup> y, por último, acentuar el modelo agro exportador que incluya al Perú en la división internacional del trabajo.

Para analizar las implicaciones de la hoja de ruta propuesta por Espinosa quisiera detenerme en la necesidad de proveer a la América española de esa “raza” superior (no por naturaleza sino por hábito). Razones económicas, políticas y humanitarias justifican la empresa. Primero, en materia económica, la inmigración transfiere voluntariamente capital e industria (499). Segundo, en el ámbito político, la racionalidad y laboriosidad de esos “titanes” denota la moralidad necesaria para una vida republicana en la que hombres independientes se esclavizan tan solo de la voluntad colectiva materializada en la ley (329). Por el contrario, la falta de educación suprime la posibilidad de vivir en una sociedad donde cada uno se gane su propio sustento. Aunque los falsos nacionalismos o “etocracias”<sup>62</sup> lleven a los americanos a odiar la prosperidad de los extranjeros, para Espinosa es una verdad evidente que la moralidad y el orden se siguen de un pueblo de hombres con oficio o carrera (360).<sup>63</sup> Tercero, las comarcas

---

<sup>58</sup> Además de la explícita referencia a Adam Smith (D. 357), a manera de comentario cabe hacer notar la similitud de la obra de Espinosa con la de Samuel Smiles (divulgador de la moralidad de la autoayuda). Este último publica en 1853 un libro titulado *¡Ayúdate!* en el que articula los valores calvinistas de austeridad y vocación. La autoayuda “nacional” o “individual” afirma Smiles, depende más de las conductas que de las instituciones políticas, siempre sobre estimadas (1861, 15-16). Los textos de Smiles circularon ampliamente en América Latina. En Argentina, por ejemplo, todas sus obras fueron traducidas por Edelmiro Mayer. El presidente Julio A. Roca se reconoció lector de *El carácter* y lo recomienda para reforzar el vigor de la personalidad (Smiles 1903, 398 y ss). Ver Biagini-Fernández P. 2014, 137-147.

<sup>59</sup> En el diccionario abunda el tratamiento de la política fiscal de las repúblicas. La tesis de fondo que Espinosa sostiene en el debate por la corrupción pública, consiste en afirmar que si la benevolencia debe ser recíproca, la contribución impositiva desigual es un robo (297). Por lo tanto, “todo pueblo debe resistir una nueva contribución como una nueva servidumbre” (257, ver también 176, 185, 255). El ahorro para acumulación individual de capital resulta, según Espinosa, muy conveniente. Mas ahorrar en las cajas para socorros mutuos es un desperdicio del ahorro porque no “hace capital para cada uno” (188).

<sup>60</sup> Un ejemplo evidente del liberalismo anti intervencionista de Espinosa se encuentra en el ataque a las aduanas como barreras políticas a la circulación del comercio. Según el autor el pago de las tasas arancelarias se traslada irremisiblemente a los precios de los productos. El pueblo, y no el comerciante, es quien las paga (135, 149, 187, 220, 226, 250, 601). Por el contrario, un auténtico fomento republicano y patriótico de la industria se cristaliza en las contribuciones voluntarias “consumiendo de preferencia el nuevo artefacto, aunque cueste un poco más” (374). De modo que se reconoce la necesidad del fomento o las contribuciones, pero las mediadas por el Estado son ilegítimas porque son forzosas.

<sup>61</sup> Aunque en 1856 faltaba poco más de medio siglo para que se produzca la mutación epistemológica que Michael Foucault reseña al dar cuenta de los estudios neoliberales sobre la inversión en “capital humano” (2009, 224), en sus análisis de economía política Espinosa incluye en el “capital” a las fuerzas del cuerpo, las habilidades, la inteligencia, los conocimientos científicos o el arte de los oficios. Así, por ejemplo, quien “ha destinado diez años y diez mil pesos al estudio de una ciencia o de un arte, acumula un capital de conocimientos que esperan con el tiempo hacerle producir interés, y desde que producen este interés, esos conocimientos son un capital activo” (194). Presagia, la necesidad de analizar la economía no ya desde los procesos de producción e intercambio, sino desde la perspectiva de la asignación de recursos escasos a fines alternativos y excluyentes.

<sup>62</sup> “Sistema de gobierno que se funda en la imaginaria moralidad de los nacionales” y, en consecuencia, no da cabida a los extranjeros en el gobierno (401).

<sup>63</sup> El pueblo “abatido” que se deja gobernar por los bandidos (125) resulta incapaz para la democracia (309). Por un lado, por su falta de ilustración para darse buenas instituciones y luego hacerlas cumplir. Es

salvajes, desiertas y despobladas de América al aumentar su civilización mediante la colonización contribuyen al bienestar “no solo de una nación y de un continente sino del mundo entero” (218).

Esta conquista de América hispana –gran espacio vacío de civilización– mediante la dependencia del capital extranjero y la consecuente regeneración poblacional denota que la hoja de ruta de Espinosa, a diferencia de la interpretación de Carmen Mc Evoy (2001, 42), no parece emplear las armas occidentales del progreso para apuntarlas en contra de los propios conquistadores. Por un lado, porque la América española no está –dice Espinosa–, “ni lo estará en muchos siglos”, en la capacidad de colonizar su propio territorio (218). Por el otro, porque la fe en la bondad de la naturaleza invita a los americanos a que se dejen “engrandecer” naturalmente. El crecimiento artificial mediante la inmigración supone “crecer por la fuerza”. Empresa efímera si se advierte que el extranjero que vino a hacer fortuna “si no la hizo, con más razón irá donde crea poder hacerla” (382). En consecuencia, Espinosa concluye que es mejor “contentarse pues con avanzar paulatinamente y no precipitemos la obra lenta pero segura de la naturaleza” (382). En otras palabras, el modelo agroexportador provee una economía de subsistencia y prosperidad adecuada para la América hispana. Mientras, se debe facilitar a las potencias que se “engrandecieron” naturalmente a lo largo de los siglos por mérito propio, que ocupen el territorio y disfruten de su bien labrado tesoro de industria fabril propia de la economía del capital (496). “No todos los pueblos que quieren, pueden ser fabriles”, sino que aun disponiendo de las materias primas, como el Perú, carece de las fábricas y la capacidad de distribuir su producto al mercado mundial (411).

La cruel ironía de este encuadramiento americano a favor del libre comercio consiste en verificar cómo la “moderna” economía política propugna, en la práctica, una política económica estrictamente “mercantilistas” con un actor privilegiado: el capital extranjero (Shumway 1993, 116). Este beneficio concedido a los capitales extranjeros en el comercio supuso que la libertad política no conduzca al liberalismo económico –se lamenta el historiador de las relaciones británicas en América H. S. Ferns (1966, 143). Aunque, de su texto se desprenda la tesis inversa: el liberalismo económico en América no condujo a la libertad política. O, en palabras de Alberto Filippi, la difusión del imperialismo del libre comercio reforzó la consolidación de los procesos mundiales de asimetría entre economías centrales y periféricas y el asentamiento de los procesos de asincronía entre las instituciones políticas y económicas (1988, 74).

#### §4

El *Diccionario para el pueblo* de Espinosa representa un texto fundamental para reconstruir en América Latina las tensiones que atraviesan el cruce de la tradición republicana, la democracia y la defensa de los derechos individuales y colectivos. Tanto en el siglo XIX, como en nuestro actual XXI, la afirmación de la soberanía popular y los derechos que de ella se siguen en un Estado democrático, si no ha de tomársela como una quimera demagógica, supone vérselas con los límites de las instituciones en su capacidad para “contener” la voluntad popular. Es decir, las dificultades que encuentra, empleando las palabras de Lefort, cualquier objetivación jurídica del

---

decir, por la carencia de conciencia política, sin la cual resulta imposible hacer efectivo el sistema normativo de la ley positiva. Por el otro, porque la ausencia de educación le impide ejercer correctamente su derecho a la desaprobación. La barbarie que domina la esfera pública en América ocluye la discusión pacífica de los asuntos del Estado por individuos privados. La ilustración y el uso público de la razón que sirvió para desestabilizar al Estado colonial, durante las repúblicas implica una anarquía de ideas que dificulta la gobernabilidad.

debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo para apropiarse de la pluralidad de lo social. O, expresado de otra manera, para capturar la voluntad popular e impugnar la legitimidad de una acción colectiva que exceda los límites del Estado de derecho, toda vez que, como también afirmaría Espinosa, esa “acción popular” reclama un derecho a levantarse contra el derecho. “Pueblo libre” –afirma– no se dice de aquel que vive bajo un proclamado gobierno republicano, sino del pueblo capaz de sobreponerse al abatimiento moral, indignarse por las ignominias y resistir una ley injusta y “atentatoria de sus derechos naturales y civiles”.

En el *Diccionario* Espinosa se señala, precisamente, la distancia que media entre la declamación de la emancipación americana y las libertades realmente conquistadas. O, en palabras de Arturo E. Roig, no se “olvida” que los conquistados también heredan las relaciones de dominación respecto de los dominadores a los dominados (1981, 22). Completar la revolución democrática, afirma Espinosa, estriba en educar al pueblo para que confiera a la ley un estatuto separado del poder político (estatal, en el sentido lefortiano). Del mismo modo que la conquista se esfuerza en enseñar al pueblo a humillarse, la educación en hábitos republicanos y democráticos inculca un respeto religioso a los derechos individuales y colectivos de cuyo goce depende la realidad de la república democrática. Por ejemplo, debe enseñarse al pueblo que dispone del derecho a la “acción popular” (*i.e.* asonadas) contra tiranos y usurpadores o leyes obsoletas que no refleje la opinión pública.

La centralidad de la “acción popular” en el *Diccionario* de Espinosa estriba en que ella recoge las implicaciones de la revolución democrática en América. La democracia así descrita no queda reducida a un modo de organización institucional, sino que expresa una forma de acceso al espacio público en el que “no cabe superioridad de hombre a hombre” (D. 307). Su fundamento no está dado por un principio anclado en el dominio de la fuerza (*e.g.* la raza, el color, la fisonomía, la nacionalidad, la creencia), sino en la ley que garantiza el respeto a los derechos “sociales”. Dicho de otro modo, niega la tesis alberdiana o del cesarismo democrático de los positivistas según la cual la violencia constituye el único modo de incorporar a la plebe bruta al “nosotros”.<sup>64</sup> Por el contrario, sin derecho a la acción popular no hay república en tanto esta garantiza que la voz del pueblo, sin intermediaciones, resuelva los conflictos sobre lo legítimo. La anarquía no acontece, se previene Espinosa, mientras la sagacidad del gobierno ceda lo innegable una vez conocido el descontento público (149, 279, 620).

Ahora bien, Espinosa no deja por ello de asumir las asincronías entre los factores sociales, económicos y políticos que intervienen en el proceso histórico de formación de las repúblicas americanas. Por ello, asigna un rol pedagógico a las asociaciones filantrópicas, periodistas y demás representantes sociales en su búsqueda de evitar los desbordes del pueblo “alturando” la opinión pública. A su vez, advierte los peligros que implica la república para el “progreso” augurado por la economía política de Adam Smith (357-8). Más precisamente, la pérdida neta de libertad para el comercio si la república intenta traducir la igualdad abstracta de condiciones en una igualdad real que ahogue la “independencia” que provee la industria individual (D. 224, 360, 257). En definitiva, concluye Espinosa, la mayoría de los hombres se comportan del mismo modo que el pájaro que por un descuido se libera, pero “vuelven después, voluntariamente, a su encierro” (309). Sin dejar de explicitar las causas históricas de la existencia de esa parte incivilizada e inmoral del género humano, sostiene la necesidad de adecuar la definición de la

---

<sup>64</sup> En la “revolución fundamental”, afirma Alberdi, lo único que varía es la condición del pueblo conquistador, mas la condición del pueblo conquistado se mantiene invariable. “Identificarse con los americanos primitivos, es decir, con las masas conquistadas, es perder toda noción de origen histórico” de una revolución llevada a cabo por europeos de origen y de raza (Alberdi 1896, 511-2).

libertad para que la servidumbre voluntaria de quienes “eligen” confinarse a los lazos de la dependencia no obstruya el progreso. Así, por ejemplo, se proclama miembro orgulloso del pueblo que se inclina tan solo sobre su mesa de trabajo, denostando a la raquílica aristocracia carente de utilidad pública o a los besamanos de los caudillos, pero censura al instinto de las masas brutas que no asume la obediencia religiosa a las instituciones de su república democrática. Instituciones que, según he reseñado, se empequeñecen para dar lugar a la nueva conquista económica.

La diferencia que encuentro con el etnocentrismo jurídico-político del citado Juan Bautista Alberdi es que Espinosa no fundamenta en la fuerza (o busca ocultar su presencia) el límite al “nosotros” democrático. Al señalar la servidumbre voluntaria de quien no se ha civilizado, no ha roto sus cadenas o es un holgazán, justifica en el derecho su expulsión del espacio público. Es decir, interviene en lo que Lefort llama “conciencia del derecho” para que se “accepte” la exclusión de quienes primeramente se degradan a sí mismos. Por decirlo una vez más, Espinosa no demanda del poder estatal el ordenamiento de arriba abajo del pueblo, sino que apela a la “servidumbre voluntaria” para justificar la no atención de las aspiraciones del Otro. En rigor, no se niega su presencia, sino que se las recluye en un espacio “declarado” no político: el mercado. Si el poder político queda confinado a las instituciones republicanas –Espinosa contrapone el poder político a la sociedad–, la ilusión del *Diccionario* consiste en mostrar un mercado global sin política y, en consecuencia, sin dominación. Al menos, sin dominación que no sea voluntaria. Así, aunque Espinosa al igual que Lefort, critique los institucionalismos que desatiende lo político de lo social –*e.g.* al conferirle representación a las movilizaciones populares–, su lectura idílica de la economía política lo lleva, cuanto menos, a desconocer la permanencia del conflicto en la articulación de lo político con lo económico (Lefort 1978, 69).

Esta tensión en la obra de Espinosa al intentar significar la igualdad en su solapamiento con la república democrática se explica, por un lado, al colocarlo en la estela del liberalismo de los siglos XVII-XVIII. El liberalismo de Jeremy Bentham y William Paley se distancia del republicanismo neo-romano (*e.g.* James Harrington y Algernon Sidney), precisamente, por el desafío que la invención democrática presenta al ideal republicano de libertad como “no dominación”. Mientras la república se restringe a garantizar la libertad de un pequeño número de hombres blancos y propietarios, la densidad de su definición de libertad no supone amenaza alguna. Pero cuando la aceptación de la igualdad de condiciones extiende la demanda de emancipación sobre mujeres, trabajadores, esclavos y cualquier grupo subordinado se hace necesario elaborar una definición de libertad más realista. Así, al circunscribir la libertad a la ausencia de interferencia y la emancipación a la búsqueda de la felicidad para el mayor número imprimen ese principio de realidad que transforma el republicanismo (Pettit 1997, 47-9; Skinner 1998, 84-96).<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> El liberalismo al circunscribir la libertad a la ausencia de interferencia si bien ataca al fundamento del poder absoluto de los monarcas, mantiene inalterado el fundamento de un poder absoluto. Si la libertad se ejerce *de facto* ante la ausencia de interferencia ya no importa quién hace la ley, sino el “consumo” de libertad que esta implica. De lo que resulta la posibilidad de imbricar el liberalismo sobre sistemas autocráticos en los que dichas “libertades” dependan del “buen hacer” de magistrados ilustrados. La referencia a Thomas Hobbes resulta ineludible. Tanto Pettit como Skinner subrayan su contribución a la definición de la libertad de la tradición liberal. Sin intentar reponer aquí el debate sobre el liberalismo de Hobbes, solo quiero apuntar, al igual que Skinner, que el argumento que Hobbes presenta en *Leviatán* insiste en demostrar la centralidad del consentimiento para fundamentar la obligación (Hobbes 1999, 30.4; Skinner 2008, 157-162). A diferencia de Skinner, no considero que la imposibilidad de dominar por medio del terror señale la afirmación de la autonomía individual, sino, por el contrario, la

Dicha tensión se explica, también, por la presencia dentro de la misma tradición liberal de lo que considero dos formas diversas y en tensión de concebir la libertad: la independencia y la resistencia. Esta última, como señalo en *Resistencia, formas de libertad en John Locke* (2015), supone un ejercicio colectivo de derechos que ya en el siglo XVII aparece imposible de limitar censitariamente. Si la “acción popular”, utilizando ahora los conceptos de Espinosa, no se restringe atribuyendo franquicias electorales, el problema de la igualdad en la república democrática precisa un interrogante fundamental: ¿quién es el pueblo que se resiste? Sea el hombre o el pueblo el punto de arraigo del derecho, lo cierto es que, como bien señala Lefort, ese derecho ya está desincorporado del poder.

En resumen, la revolución democrática en la América que se inicia en el siglo XVIII no es objeto de invención, sino de análisis. Este matiz que tomo de Lefort implica que la lectura ideológica que de ella se hizo, en este caso por Espinosa al acotar los sujetos de derechos, no ofusca las derivaciones prácticas que ya eran operativas aunque de forma difusa y no consciente de su alcance real, aun para la lectura de la historia de América que emprende el propio Lefort. La crisis del imperio español no se origina, como profusamente ha afirmado la historiografía liberal, por las contradicciones económicas derivadas de una relación metrópoli-colonia propia del mercantilismo. Los conflictos entre “derechos comunes” y los “derechos del monarca” expuestos en numerosas las rebeliones de los sujetos políticos que sufrían el absolutismo borbónico (negros, indios, criollos y sus aliados mestizos-blancos) demandan, señala Alberto Filippi, pensar otras formas de gobierno mucho antes del 1789 francés (2015, en prensa). Por tanto, pareciera correcto descartar el primer corolario extraído (ver *supra* §1) del análisis de Lefort sobre la democracia en nuestra América que explicar la forma de sociedad antidemocrática por la ruptura entre la masa y la elite (*i.e.* la ausencia de un suelo social sobre las que la república democrática pudiese arraigarse). Empleando sus propias palabras, tras la invención democrática el derecho no puede ya subordinarse a una lógica de conservación de un sistema de dominación, en tanto supone un valor simbólico de impugnación a toda práctica jurídica. Las diatribas de Espinosa contra el abatimiento moral de los americanos no le ocultan que su república política, democrática y popular radica, amén de su fracaso, en que lo socialmente legítimo se impone a la objetivación del derecho cada vez que este sea usurpado o la ley deja de responder al “carácter del pueblo” (D. 521).

Una cuestión final que dejo abierta para futuras indagaciones. En 1989 la realidad americana efectivamente presenta a Lefort la continuidad de prácticas antidemocráticas. Entre 1964 y 1984 casi todos los países latinoamericanos fueron gobernados por dictaduras cívico militares. En 1989 Pinochet todavía gobierna Chile. En la Argentina la reciente democracia se tambalea ante las presiones militares y de los mercados provocando la salida anticipada de su presidente Raúl Alfonsín. Fujimori inicia su gobierno en el Perú en junio de 1990. Sin contar con la vuelta al poder político en la década de los 90 de los ideólogos del neoliberalismo aliados de las dictaduras anteriores. Así, aunque descartemos o completemos el análisis histórico de Lefort, aún resta dar cuenta de cómo la libertad se invierte en servidumbre. Espinosa, y quienes como él piensan, propone una explicación: la voluntad interviene para legitimar los lazos de la dependencia. La indolencia ante dicha situación prueba, a su vez, la imbecilidad ostentosa que sostiene en su condición vil al pueblo americano (331). Lefort no la descarta, sino que se interesa por la servidumbre voluntaria como un desafío al poder democrático (2011, 205-218;

---

inconmensurabilidad de las causas que contribuyen a explicar el movimiento y la realidad. Según Samantha Frost (2008) y James Martel (2013), la heteronomía que se sigue del materialismo hobbesiano habilita una lectura más bien democrática de su concepción del poder.

227-238). Ahora bien, también señala la ilusión de Espinosa según la cual la voluntariedad de la servidumbre se produce sin conflicto, sin inscripción política. De un modo u otro, pareciera imposible pensar la conflictividad democrática sin este envés que amenaza con cerrar lo social. En el caso de Juan Espinosa esa cara opuesta la presenta el imperialismo económico. Habrá de indagarse las nuevas máscaras que hoy ocultan ese mismo desafío.

## **Bibliografía**

Alberdi, Juan Bautista. 1896. “Del gobierno de Sud-América según las miras de su revolución fundamental”, en *Escritos póstumos*. Vol. IV. Buenos Aires: Imprenta Europea.

Biagini, Hugo y Fernández Peychaux, Diego A. 2014. *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Octubre.

Bilbao, Francisco de. 1862. *La América en peligro*. Buenos Aires: Bernheim y Boneo.

Espinosa, Juan. 2001. *Diccionario Republicano*. Estudio preliminar y edición de Carmen Mc Evoy. Lima: Universidad Católica del Perú, University of The South-Sewanee.

---. 1854. *Mi república. Justicia y verdad*. Nueva York.

---. 1852. *La herencia española de los americanos. Seis cartas críticas a Isabel Segunda*. Lima: Imprenta del Correo.

Fernández Peychaux, Diego A. 2015. *Resistencia, formas de la libertad en John Locke*. Buenos Aires: Prometeo.

Ferns, H. S. 1966. *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*. Buenos Aires: Ediciones Solar, Hachette.

Filippi, Alberto. 1988. *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*. Prólogo José Aricó. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Foucault, Michel. 2009. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France, (1978-1979)*. Editado por Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. Traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal.

Frost, Samantha. 2008. *Lessons from a materialist thinker: hobbesian reflections on ethics and politics*. Stanford: Stanford University Press.

Hobbes, Thomas. 1999. *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Ed., introducción y notas E. Curley. Indianapolis: Hackett, 1994.

Lefort, Claude. (980a. *La invención democrática*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

- . 1980b. "El pensamiento político ante los derechos del hombre", en *Democracia y representación*, 73-89. Trad. Victor Goldstein. Buenos Aires: Prometeo.
- . 1989. "Democracia y representación", en *Democracia y representación*, 19-32. Trad. Victor Goldstein. Buenos Aires: Prometeo.
- Locke, John. 1960. *Two Treatises of Government*. Editado por Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mariana, Juan de. 1961. *Del rey y de la institución real*. Madrid: Publicaciones.
- Martel, James R. 2013. *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. Columbia: Columbia University Press.
- Mc Evoy, Carmen. 2001. "Estudio preliminar", en Juan Espinosa, *Diccionario republicano*, 21-100. Lima: Universidad Católica del Perú, University of the South-Sewanee.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Quentin. 2008. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press.
- Smiles, Samuel. 1861. *Self-help, with illustration of character and conduct*. Boston: Ticknor and Fields.
- . 1903. *The Autobiography of Samuel Smiles*. Ed. Thomas Mackey. Cambridge: Cambridge University Press.