

En busca del liberalismo perdido

*Conferencia del Dr. Andrés Rosler al incorporarse como
Académico de Número a la Academia Nacional de Ciencias
Morales y Políticas en sesión pública extraordinaria el 30 de
septiembre del 2026.*

Apertura a cargo del académico

Presidente Rosendo Fraga

Tengo el agrado de abrir esta sesión pública extraordinaria para proceder a la incorporación, como académico de número, del Dr. Andrés Rosler, que ocupa el sitio Juio Argentino Roca.

Luego de su presentación por parte del Dr. Carlos Rosenkrantz, miembro de esta Academia y vicepresidente de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, el Dr. Andrés Rosler disertará sobre el tema “En busca del liberalismo perdido”.

Procedemos con la entrega del diploma y la medalla.

Presentación por el académico de número

Carlos Rosenkrantz

Hoy se incorpora formalmente a nuestra Academia Andrés Roser y se me ha concedido la gracia de presentarlo.

Rosler estudio su bachillerato en el Colegio, el Colegio Nacional de Buenos Aires. Es abogado, por la UBA, magister en Ciencia Política y Sociología por Flacso, y doctor (Ph.D.) en Derecho por la Universidad de Oxford.

Es profesor de la Facultad de Filosofía de la UBA, investigador independiente del Conicet, tiene responsabilidades académicas en la Universidad de San Andrés, donde entre otras cosas dirige un seminario de filosofía jurídica.

Ha enseñado y dictado conferencias en prestigiosas instituciones del país y del extranjero.

Se ha dedicado con mucho empeño a la formación de estudiantes doctorales.

En Oxford, como otros argentinos, entre ellos, Rodrigo Sánchez Brígido y Santiago Legarre estudio con John Finnis, y quien además fue su tutor doctoral.

Trabajó como muchos de nosotros con Carlos Nino en el Centro de Estudios Institucionales.

Si tuviera que nominar a su mentor creo que Rolser diría que fue Jorge Dotti. A Dotti, ha dicho alguna vez Rosler igual que Goneril la hija del King Lear, pero sin el tono de adulación de esta última, “le debo más de lo que las palabras pueden expresar”.

Lo unió a Jorge Dotti, además, una amistad personal e intelectual. Ambos compartían, entre otras cosas, la fascinación por la cultura alemana, y por cierto por Hobbes y por Carl Schmitt. Rosler, junto con Dotti y Leiser Madanes a quien veo por aquí han sido miembros de la Asociación de Estudios Hobessianos. Por esas jugadas del destino Rosler pudo llegar a ser colega de Jorge Dotti como profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Filosofía y Letras en la UBA.

Conocí a Rosler en Yale, mientras cursaba mi doctorado y Rosler, a pesar de esta enrolado en Oxford, por razones personales visitaba Yale.

Rosler era diferente a muchos de nosotros. Le interesaba el análisis de los problemas filosóficos y políticos como a todos los que estábamos cerca de Carlos Nino, pero además también

le interesaba el pensamiento filosófico clásico, algo que a Nino y a casi todos de los que estábamos cerca de Nino no nos interesaba. Por eso nadie se sorprendió cuando Rosler eligió trabajar como tema de su disertación doctoral a Aristóteles y la Obligación Política.

En su tesis doctoral Rosler sostuvo que la mejor manera de entender la posición de Aristóteles era concebirla como eminentemente política. Si bien para Aristóteles la obligación de obedecer el derecho podía justificarse éticamente —era una manera a manera de realizar la *eudaimonia* y por lo tanto estaba relacionada con la mejor manera de llevar adelante una vida buena— su verdadera naturaleza era política, pues estaba determinada por el contenido de la constitución, el rol de los ciudadanos y su instrumentalidad para la preservación de la polis.

La tesis de Rosler proponía una manera muy original de entender a Aristóteles y obviamente la originalidad es un gran mérito cuando se trata de un análisis de Aristoteles. Whitehead alguna vez dijo que toda la tradición filosófica europea consistía en una serie de notas al pie a Platón y sin duda casi lo mismo podría decirse de Aristoteles, por lo que decir algo original acerca de Aristóteles como lo hizo Rosler es un gran logro. De hecho, es la originalidad de su visión la que permitió a Rosler publicar su disertación en Oxford U. Press, la editorial académica más prestigiosa del mundo.

Varios años después de concentrarse en Aristóteles Rosler publicó un delicioso libro que tituló Razones Públicas. Allí, explorando problemas cercanos al de la obligación política como lo es el mejor modo de organizar una comunidad que pretende gobernarse a sí misma, Rosler defendió el Republicanismo al que caracterizó por su compromiso con la libertad personal, la virtud, el debate, la ley y, también, la patria. Si usted, dice Rosler en Razones Públicas “está en contra de la dominación de unos por otros, no tolera la corrupción, desconfía de la unanimidad y de la apatía cívica, piensa que la ley está por encima incluso de los líderes más encumbrados, se preocupa por su patria pero no soporta el chauvinismo” usted, aunque no lo sepa, es un republicano.

Estas dos obras, Aristóteles y la Obligación Política y Razones Públicas, han sido puntos de apoyo para buena parte de su trabajo posterior. En efecto, Rosler a lo largo de su vida intelectual ha explorado muchos problemas relevantes para la filosofía práctica, pero su interés central y comprensivo ha sido defender, por un lado, el rol de la ley, a la que considera no como una fuente de restricciones sino como la condición de posibilidad de la misma existencia de la libertad, y por el otro, a la autonomía idiosincrásica de la autoridad del derecho.

Estas dos ideas a su vez son consecuencia de una convicción que comparte con todos los autores que ha trabajado en detalle entre ellos Aristóteles, pero también Hobbes, a quien tradujo, y a

Schmitt a cuyo estudio dedicó su libro Estado o Revolución lo que, incidentalmente, explica por qué los trabajó. La convicción es el mal de la anarquía y el desgobierno o, para poner la idea de otro modo, la necesidad prioritaria de darle estabilidad al orden político y social.

Es esta convicción de la necesidad de evitar la anarquía y el desgobierno y dar estabilidad al orden político y social lo que en buena medida causa el asombro y la preocupación con la que Rosler ve que muchos autores liberales contemporáneos interesados solo por los ideales de la libertad y la igualdad parecieran haber perdido de vista que la importancia de estos valores y los derechos fundamentales que se derivan de ellos, no son *per se* suficientes para sostener un orden político y social pues, para ello, hace falta, además, una cultura que sostenga un estado que porte la autoridad necesaria para terminar con la clase de conflictos y enfrentamientos que hacen imposible el respeto a los derechos fundamentales que derivan de la libertad y la igualdad.

Rosler cree que el predicamento contemporáneo en donde sucede que estamos en desacuerdo acerca de casi todo es complicado porque en estas condiciones la posibilidad de la autoridad política está condicionada a una actitud difícil de generalizar y que consiste en renunciar al maximalismo ético que únicamente le adjudica valor a la comunidad política y a su gobierno cuando, y solo si, ella es un instrumento apto para la

realización de nuestras convicciones morales sustantivas acerca de la libertad y la igualdad y otros valores igualmente divisivos. Rosler, como el Aristóteles de su disertación doctoral y el Schmitt y Hobbes de sus trabajos, argumenta que la única manera de dotarnos de una autoridad que nos permita vivir con otros exige estar dispuestos a aceptar un tipo de razonamiento esencialmente político, distinto e irreducible, al razonamiento teológico y a la moral.

Por esta razón, por la crucial importancia de darle estabilidad al estado y al orden político, es que Rosler, para sorpresa de muchos, ha defendido *ad nauseam* algunas de las ideas de Schmitt a quien entiende, a diferencia de muchos otros, como un defensor de las libertades en tanto su visión puede ser entendida una adecuada articulación del componente liberal clásico con el componente político necesario para la subsistencia de un orden liberal.

Más aun, su convicción acerca de la autonomía de lo político y de las razones que la explican y justifican fue la que modeló su teoría de la interpretación legal.

Cuando yo conocí a Rosler la teoría jurídica no le interesaba en demasía. Se le impuso luego por decantación en virtud de sus convicciones filosóficas. Así, Rosler se convirtió en un militante anti-interpretativista no en el sentido de que en toda oportunidad debemos abstenernos de interpretar los textos legales para conocer su contenido, ello sería risible, pero sí en

el sentido de que la interpretación no puede convertirse en una coartada que nos sirva para reconstruir a voluntad el sentido de la ley.

Rosler cree, correctamente, que si el derecho pretende tener autoridad el hecho de que sus disposiciones coincidan con nuestras creencias morales debe ser totalmente accidental. No niega que el derecho, en ciertas ocasiones, necesite ser interpretado, pero rechaza que haya que interpretarlo siempre en el que los casos involucren cuestiones acerca de las cuales tenemos convicciones morales.

Una de las consecuencias de esta visión acerca de la interpretación es su teoría de la adjudicación judicial. El razonamiento judicial para Rosler tiene que ser químicamente puro desprovisto de otras dimensiones de la normatividad, entre ellas la moralidad, distintas al derecho y a la ley. La independencia del juez es la dependencia de la ley, dice Rosler.

La conjunción de su visión acerca de la interpretación jurídica y la de la adjudicación judicial, a su vez, ha convertido a Rosler en un *homo scholasticus positivus*, esto es, en un positivista. Rosler es un positivista porque cree que la autoridad del derecho proviene de una fuente convencional, los procesos *iusgenerativos* que de hecho existen en una sociedad, idea que defiende con muchos y buenos argumentos, entre ellos, dos que a mí me parecen dirimientes. El primero es que si, contrariamente a lo que sugiere el positivismo, hubiésemos de

recurrir a la moral al momento de interpretar el derecho o de adjudicar los conflictos por él regulados estaríamos reintroduciendo el desacuerdo moral cuando fue precisamente ese desacuerdo lo que hizo imprescindible organizar la comunidad alrededor de autoridades institucionales como las jurídicas que no dependen de nuestras convicciones morales. Como Hobbes, y como todo positivista, Rosler cree en la corrección de la afirmación *Authoritas non veritas facit legem*. El segundo argumento es que la desvinculación de la moral del derecho que defiende el positivismo nos evita la problemática confusión entre el derecho y su valoración moral lo que obviamente es una confusión de pésimas consecuencias pues, sin duda, muchas veces al derecho, y como mínimo, hay razones para reformarlo idea que sería un non-starter si el derecho fuera moralizado.

Además de su seriedad, dedicación al trabajo, compromiso con la enseñanza, originalidad, erudición, su secular sentido del humor, su conocimiento de la ópera, su apreciación de las letras de los tangos más orilleros y de la campaña y formación del River del año 1975 Rosler se ha destacado por su compromiso con la discusión pública. Es un incansable e irredimible tweetero y blogero y escritor de notas de opinión sobre temas de gran interés cívico y cultural.

Pero quizá la virtud más destacable, y esencial en un intelectual, es su integridad y valentía. Rosler ha sido extraordinariamente

valiente, siempre expresó sus opiniones sin importarle nunca partir aguas con quienes hasta algún momento compartió su camino. Por ello, a contramano de muchos de sus colegas movidos por lo políticamente correcto que dudan de decir lo que piensan por miedo a las consecuencias en su reputación para sus grupos de pertenencia, Rosler ha defendido las causas en las que creía aun cuando fuesen perdidas. Rosler, parece seguir a Borges para quien todo caballero debe interesarse por las causas perdidas. Este interés se patentiza en el nombre de su blog cuyo lema es una línea de la Farsalia donde en referencia al héroe Catón, Lucano dice “La causa victoriosa (la de Cesar) complació a los dioses más la vencida (la de Pompeyo) a Catón”.

Si tuviéramos que señalar una instancia de su valentía intelectual y cívica la más palpable ha sido la posición que ha tomado durante los últimos años respecto del neo-punitivismo en el país.

A partir también de sus convicciones acerca de la obligación política, la teoría del derecho y de la interpretación y de la adjudicación, en los últimos años Rosler se ha dedicado con ahínco a defender lo que él ha entendido como el derecho penal liberal, esto es, la idea que más allá de los legítimos objetivos buscados con la pena deben existir límites al ejercicio de la punición estatal que están dados por el principio de inocencia y por el principio de legalidad y por varios subprincipios, como el de la interpretación restrictiva, la prohibición de la analogía, la irretroactividad de la ley penal, etc.

El derecho penal liberal, sostiene Rosler, es la corporeización de la idea que el resultado de un juicio penal es jurídicamente correcto no porque se castiga a quien ha sido imputado por la comisión de un delito sino únicamente porque dicho resultado es el producto del respeto de todos estos principios y subprincipios que constituyen las garantías del debido proceso.

Rosler entiende que la preocupación por, y la atrocidad moral de, muchos de los delitos cometidos es lo que ha provocado que en el país el derecho penal sea utilizado sin el cuidado de otrora.

Estamos castigando conductas cuya atrocidad es tal, dice Rosler, que los principios y supprincipios mencionados y con ellos varios derechos que solían ser considerados como humanos pasan a segundo plano y el punitivismo (resumido en el dictum *nullum crimen sine poena*) impera sin ningún remordimiento de conciencia.

Rosler combate el abandono del derecho penal liberal porque cree que ha producido la consecuencia contraria a la buscada pues terminó debilitando los derechos humanos en nombre de los derechos humanos. Por ello, en defensa de las garantías constitucionales ha escrito profusamente para que el pensamiento penal argentino recupere la senda perdida.

Por sus ideas, por sus logros académicos, por sus virtudes personales, por su identificación con el país, por la delicadeza de sus formas, por su humor y por su compromiso con esta

comunidad es que en nombre de los Señores Académicos le damos la bienvenida.

En busca del liberalismo perdido

Por el académico **Andrés Rosler**

Tal como lo indica el título de la exposición quisiera ir en busca del liberalismo perdido. Pero, para evitar malentendidos, voy a mencionar antes muy brevemente los liberalismos a los que no me voy a referir.

Podemos empezar por el liberalismo libertario que en el último tiempo se ha hecho bastante popular en nuestro país. Este liberalismo es anti-político por definición ya que cree que el liberalismo y el Estado son enemigos mortales: para que uno sobreviva el otro debe desaparecer.

Existe otro liberalismo, progresista o *liberal* en el sentido anglosajón, que en el fondo es la imagen simétrica del libertario. Este liberalismo también es anti-político por definición ya QUE no sólo supone cierta filosofía de la historia a cargo de la cual

está el progreso—algo que suele ser compartido por los anarquistas—, sino que además cree que el Estado a lo sumo puede ser tolerado (como decía Álvaro Alsogaray cuando explicaba su voto por los radicales en el 83 en el sentido de que era como tomar aceite de ricino con la nariz tapada), y el Estado sólo será tolerado si se pone del lado de los progresistas. Y en todo caso, el progresista comparte con el libertario la idea de que para un progresista no hay nada mejor que otro progresista, u otro libertario, respectivamente.

Permítaseme adelantar que el liberalismo al que quisiera referirme hoy es decididamente realista y por eso no puede darse el lujo de creer en filosofías de la historia o progresismos, sino que tampoco cree que hay gente que viene del futuro y/o que la historia tiene un lado correcto. Reconoce que quienes no piensan como nosotros no son seres necesariamente irracionales o inmorales. Por el contrario, según el liberalismo sobre el cual quisiera exponer hoy el caso central del desacuerdo político consiste en que puede haber dos partes con argumentos igualmente atendibles y es precisamente por eso que el Estado no es opcional sino indispensable.

Voy a descartar asimismo el liberalismo de Robert Frost, para quien ser liberal implica ser incapaz de defender su propia posición en una discusión, y el de John Rawls, a pesar de que su marca coincide con el tema de la exposición, a saber el

liberalismo político. Su tan conocido liberalismo político en realidad moraliza lo político. Permítaseme explicar por qué.

El liberalismo político rawlsiano estaba dirigido a un público mucho más amplio que el de su *Teoría de la justicia*, ya que esta última predicaba para el coro: sólo tenía en cuenta a quienes compartían las premisas de Rawls.

Rawls hace entonces una especie de *mea culpa*. En *Liberalismo político* explica que entre los defectos de su libro *Una teoría de la justicia* se cuentan los siguientes hechos: “la tradición del contrato social es vista como como parte de la filosofía moral y no se traza distinción alguna entre la filosofía moral y la filosofía política”, “una doctrina moral de la justicia general no es distinguida en su alcance de una concepción estrictamente política de la justicia” y “no se presta atención al contraste entre las doctrinas filosóficas y morales comprehensivas y las concepciones limitadas al dominio de lo político”; en cambio, “en las lecciones en este volumen”, es decir en *Liberalismo político*, “estas distinciones e ideas relacionadas son fundamentales” (Rawls, 1996: xvii).

Sin embargo, el liberalismo político de Rawls es mucho menos político de lo que parece, ya que el “consenso superpuesto” o “desacuerdo razonable” de la obra madura de Rawls toma como ejemplos al liberalismo de Kant, el de Mill y el del propio Rawls (Rawls, 1996: 145). Es decir, que sigue predicando para el coro

liberal. De político no tiene nada. Es como si alguien dijera que el único desacuerdo razonable posible acerca de cuál es el mejor equipo de fútbol argentino de la historia y el consenso superpuesto que podría resolverlo girara alrededor del River de Ángel Labruna, el River de Ramón Díaz y el River de Marcelo Gallardo. Por profundo que fuera el desacuerdo desde adentro, desde afuera daría toda la impresión de que se trata de una discusión exclusivamente entre hinchas de River. A mí no me molestaría pero entendería que otros no estuvieran de acuerdo.

Afortunadamente, el “liberalismo político” está bastante lejos de ser un invento de Rawls. Por ejemplo, en 1892 el historiador suizo Francis de Crue —descendiente de refugiados de la Revocación del Edicto de Nantes y miembro de la Academia de ciencias morales y políticas de Francia—, publicó una monografía *El partido de los políticos al día siguiente de la San Bartolomé*. A fines del siglo XIX, entonces, De Crue explica que “los principios del liberalismo político y religioso” habían sido “patrocinados por la aristocracia cultivada del Renacimiento”, verdaderos “liberales a los que se les ha dado el nombre de *Políticos* [Politiques]”, “monárquicos y católicos, que reivindicaron las libertades políticas y religiosas en provecho de una minoría de la que no formaban parte” (De Crue, 1892: 10-11).

Uno de estos liberales políticos, miembros de la aristocracia cultivada del Renacimiento, era Michel de L'Hospital, canceller de Francia entre 1560 y 1568. Ciertamente, no hizo falta esperar hasta fines del siglo XIX para destacar la figura de L'Hospital como un liberal político, y en 1764, el filósofo Louis-Jean Lévesque de Pouilly, en su biografía del canceller, explica que apenas llega a la cancellería en 1560, L'Hospital "hábilmente impide que se establezca la Inquisición en Francia" (Pouilly, 1764: 99), en una situación en la cual, tal como lo denuncia L'Hospital, "cada uno ve aprobada su religión y perseguida la de los otros" (Pouilly, 1764: 110). En ese momento se forma entonces un "tercer" partido en Francia, a favor del cual se declara L'Hospital, el así llamado "político" en sentido peyorativo por sus adversarios tanto católicos como protestantes, ya que estos últimos alegaban que la existencia del partido se debía a la lectura de *El príncipe* de Maquiavelo (a pesar de que el término "político" y cognados no figura en el famoso opúsculo).

Este tercer partido, el de los políticos, dice Lévesque de Pouilly, sin renunciar a los dogmas de los católicos, parecía aprobar la mayor parte de los cambios que los protestantes habían aportado a la disciplina eclesiástica. Este partido, que se hubiera podido nombrar como el de los tolerantes, establecía como principios que: juzgar lo que está en el fondo de los corazones no pertenecía sino a Dios; que es él quien debe castigar a los

herejes y recompensar a los fieles; que cuando obedecen las leyes y cumplen con sus deberes respecto a la patria y sus semejantes, todos los ciudadanos de un Estado tienen un igual derecho a las ventajas que la sociedad civil les pueda procurar; que ella no debe reconocer como enemigos sino a quienes quieren perturbar el orden; que ella debe honrar igualmente a los virtuosos católicos y protestantes y castigar a uno o al otro si es malvado; que este espíritu de intolerancia que nos hace ver con horror a los hombres apegados a otras opiniones que las nuestras es un principio destructor de todas las virtudes; y que, sin embargo, como sería de desear que los ciudadanos no tuvieran entre ellos motivo alguno de división para volver a traer a los herejes al seno de la Iglesia, haría falta emplear la caridad, la paciencia y el rezo, las únicas armas que el divino institutor de la religión había querido poner en uso para atraer a las naciones infieles hacia él (Pouilly, 1764: 116-117).

En la era de las guerras civiles de religión, entonces, los liberales políticos sostenían que la única manera de acabar con dichas guerras consistía en reconocer la soberanía del Estado, en reconocer que “París bien vale una misa” como dijera Enrique IV de Navarra. En lugar de insistir en la justicia de la causa de cada bando en una guerra civil, el Estado tiene el monopolio de la creación del derecho. A partir del siglo siguiente, la teoría de la democracia adoptaría el mismo traje soberano pero para vestir al pueblo. Al pueblo le quedó tan bien el traje que durante el

siglo XIX todavía se creía que el positivismo jurídico era la filosofía del derecho de la democracia, del Estado legislativo. *O tempora! O mores!*

Las buenas noticias son que no hay que ir tan atrás, hasta el siglo XVI, para encontrar ejemplos de un liberalismo político que comprenda que la protección de los derechos requiere de un Estado que evite la guerra civil, o en todo caso la polarización ideológica. Basta con recordar la edad de oro del liberalismo político en el siglo XX. Es decir, basta con recordar, por ejemplo, a Hannah Arendt, a Raymond Aron y a Isaías Berlin.

La pregunta que Hans Morgenthau le hiciera a Hannah Arendt en una conferencia en Toronto en 1972 sobre su obra, parece hecha a medida no sólo para ella sino para todo liberal político: “¿Qué sos? ¿Sos conservadora? ¿Sos progresista [*liberal*]?”, a lo cual Arendt respondió: “No lo sé. Realmente no lo sé y nunca lo he sabido. (...) Vos sabes que la izquierda piensa que soy conservadora, y los conservadores a veces piensan que soy de izquierda, o una inconformista [*maverick*] o Dios sabe qué. Debo decir que no me podría importar menos. No pienso que las cuestiones reales de este siglo obtendrán alguna clase de iluminación mediante esta clase de cosas”. Una explicación de por qué a Arendt no le interesaba esta distinción entre revolucionarios y conservadores aparece en su libro sobre las crisis de la república. Allí dice Arendt: “El revolucionario más

radical se convertirá en un conservador el día siguiente a la revolución” (Arendt, 1972: 78).

El pensamiento de Arendt no es fácil de encasillar ya que si bien por momentos da la impresión de ser una pensadora de izquierda, en su libro sobre la revolución no deja de advertir sobre los peligros del “fracaso de distinguir entre liberación y libertad: no hay nada más fútil que la rebelión y la liberación a menos que sean seguidas por la constitución de la libertad recientemente adquirida” (Arendt, 2006: 133). Una y otra vez Arendt nos advierte sobre el peligro de permitir que la discusión sobre lo social reemplace la discusión política, tal como ocurriera en la Revolución francesa a diferencia de la estadounidense.

Yendo ahora al clásico estudio de Arendt sobre el totalitarismo, me parece que la primera escena de la película de Andrzej Wajda, *La matanza de Katyn*, ofrece una muy buena introducción al tema. La película se inicia mostrando un número significativo de gente cruzando un puente en Polonia en la frontera con Rusia el 17 de septiembre de 1939, durante las secuelas del pacto Molotov-Ribbentrop. Una persona le pregunta a los gritos a los que vienen del otro lado del puente: “¿Hacia dónde van, amigos? ¡Hay alemanes detrás nuestro!”. Y uno de los que venían del otro lado del puente responde: “¡Los soviéticos! ¡Los soviéticos nos han invadido!”. Cuando del lado occidental gritan nuevamente: “¿Adónde van? ¡Vuelvan!”, del lado oriental responden: “Han entrado los rusos!”.

La equipación entre el nacionalsocialismo y el comunismo ha provocado algo de confusión en tirios y troyanos, alimentando las dudas sobre la posición política de Arendt (y sobre la de Wajda supongo). Sin embargo, desde el punto de vista del liberalismo político, que gira alrededor del Estado como el antídoto contra la guerra civil y a la revolución, no queda otra alternativa que poner a la par el nacionalsocialismo y el comunismo, debido a que son formas de totalitarismo. Si bien hay varias diferencias entre ellos, como muy bien explica el historiador José Faraldo en su libro *Contra Hitler y Stalin*, “esto no significa nada en la práctica. A quienes eran perseguidos, encarcelados, torturados o asesinados les daba igual que fuera para mayor gloria del Tercer Reich que para traer el paraíso comunista a la tierra” (Faraldo, 2022: 20).

Como si estuviera respondiendo a la misma pregunta que Hans Morgenthau le formulara a Hannah Arendt, Raymond Aron, en 1955, en el prólogo a su clásica obra *El opio de los intelectuales* advertía que “se me clasificará unas veces en la izquierda y otras en la derecha, según se trate de política económica, de África del Norte o de las relaciones Este-Oeste”. Por eso es que Aron se definía como “keynesiano con ciertas inclinaciones al liberalismo, favorable a un acuerdo con los nacionalismos tunecino y marroquí, convencido de que la solidez de la Alianza Atlántica es la mejor garantía de la paz” (Aron, 2018: 15). Pierre Hassner definía el espíritu de Aron del modo siguiente:

“Reconocer la complejidad sin caer en la ambigüedad, combinar pluralismo y compromiso, sentido del matiz en el análisis y firmeza en las conclusiones” (cit. en Dosse, 2023b: 434).

Yendo a mayo del 68, Aron rechazaba claramente la idea de revolución: “Es la irrupción de los bárbaros inconscientes de su barbarie”. Como explica Francois Dosse, Aron: “Asimiló ese deseo revolucionario, del que deploró el carácter repetitivo de la historia francesa, con un auténtico virus que gangrena la sociedad desde adentro. Analizó la situación de 1968 a la luz de esa incapacidad que habían demostrado los franceses desde 1789 de estabilizar un régimen democrático que los abocaba a incesantes sobresaltos, carentes de un consenso viable” (Dosse, 2023b: 60-61). Los agentes de la revuelta, dice Aron, actuaban y hablaban “como dirigentes de la Comuna de París de 1789 y 1790, como los dirigentes improvisados de febrero de 1848, en una coyuntura totalmente distinta” (cit. en Dosse, 2023b: 61).

En ocasión de una entrevista sobre mayo del 68, Aron explica que: “En cierta manera, devine apasionado contra el estalinismo por la mala conciencia de no haberme expresado contra el hitlerismo”, a pesar de que me parece que muy poca gente creería que Aron podría haber sido un “hitleriano”. Cabe recordar que bajo el seudónimo de “René Avord”, Aron escribía en *La Francia Libre*, una revista creada en Londres en 1941 bajo la aprobación del general De Gaulle. Allí, por ejemplo, Aron sostenía que “aquel que ha devenido el teórico jurídico del

nacionalsocialismo, el jurista Karl [sic] Schmitt, ha escrito que la República de Weimar estaba hecha de una pluralidad de totalidades y que el III Reich había extraído la conclusión lógica y realizado la unidad indispensable”. Asimismo, cuando escribía sobre la “Tiranía y el desprecio por los hombres”, Aron mantenía que “Karl [sic] Schmitt, uno de los teóricos oficiales del nacionalsocialismo, afirma que todas las doctrinas políticas (él piensa sobre todo en Maquiavelo y en Hobbes) parten de la hipótesis de que el hombre es malo” (cit. en Tommissen, 2001: 114). Sin embargo, el Aron maduro también se convertiría en un realista político. Y si bien de joven Aron había contraído el virus del pacifismo, se curó de dicha afección rápidamente en 1933 por obvios motivos. En sus *Memorias* nos recuerda que en un artículo de aquel entonces escribe que “el problema político no es un problema moral” (cit. en Dosse, 2023a: 57).

Al término de la Segunda Guerra Mundial, Aron “observó amargamente que no se veían el entusiasmo, el alborozo popular, la unidad nacional de los que había sido testigo a la edad de trece años, el día después del 11 de noviembre de 1918. La unidad de la Resistencia le parecía un señuelo, y la palabra ‘revolución’, que todos invocaban, hasta Georges Bidault [líder de la resistencia durante la Segunda Guerra Mundial y presidente del gobierno provisional de Francia en 1946], que proclamaba la ‘revolución por la ley’, le resultaba más que sospechosa”. Contra la corriente de aquellos tiempos,

apartándose de todo espíritu de venganza, Aron pensaba que Europa no se podía construir sin una estrecha alianza con lo que en aquel entonces era la parte occidental de Alemania. Asimismo, mientras que un número significativo de los intelectuales franceses estaba enamorado de la Unión Soviética, Aron prefería una amistad necesaria con los Estados Unidos, lo cual permitiría la recuperación de los países europeos (v. Dosse, 2023a: 58).

Aron no se ganó muchos amigos al explicar que: “ni el fascismo ni el nacionalsocialismo son entera o esencialmente contrarrevolucionarios. Retoman algunas fórmulas de los conservadores, sobre todo los argumentos que estos utilizaron contra las ideas de 1789. Sin embargo, los nacionalsocialistas atacan la tradición religiosa del cristianismo, así como la tradición social de la aristocracia y del liberalismo burgués: la ‘fe alemana’, la dirección de las masas y el principio de líder tienen una significación propiamente revolucionaria. El nacionalsocialismo no marca un retorno al pasado, sino que rompe con este de forma tan radical como el comunismo” (Aron, 2018: 66). De Aron, entonces, se podría decir lo mismo que se ha dicho sobre Malraux: “Antes combatía a la peste parda, ahora combate a la peste roja” (cit. en Dosse, 2023: 196). Ya en 1948 Aron comete una analogía sacrílega entre los dos totalitarismos: “La ideología nacionalsocialista debía morir con su fundador; la idea comunista precedió a quien es provisionalmente su

intérprete más poderoso, si no el más autorizado, y le sobrevivirá. El imperialismo de Stalin no es menos desmesurado que el de Hitler, es menos impaciente” (cit. en Dosse, 2023a: 199).

Como profesor universitario Aron también dio sobradas muestras de ser un liberal político. Poco después de haber tomado posesión de su cátedra en la Sorbona, Aron aceptó dirigir la tesis doctoral de Julien Freund, cuyo título es bastante revelador: *La esencia de lo político*. Jean Hyppolite, el especialista en Hegel, había accedido inicialmente a supervisar la tesis doctoral de Freund en la Sorbona sobre la esencia de lo político, pero declinó hacerlo cuando recibió las primeras cien páginas en las que encontró la famosa frase: “Solo hay política donde hay un enemigo”. La razón que dio Hyppolite fue: “Soy socialista y pacifista. No puedo dirigir una tesis en la Sorbona en la que se diga que ‘Solo hay política donde hay un enemigo’”. Y a las 2 de la tarde del 26 de junio de 1965, ante una sala colmada en la Sorbona, Aron abrió formalmente la defensa doctoral de Freund con las siguientes palabras: “Yo quisiera saludar [al candidato]... que va a defender esta tesis que yo considero genial, pero quisiera igualmente subrayar el hecho de que es un miembro de la Resistencia. Que un miembro de la Resistencia haya podido hacer una tesis semejante, es extraordinario. Es por eso que les pido que se pongan de pie” (Freund, 2019: 44-45).

Si bien Hyppolite rechazó supervisar a Freund luego aceptó ser parte del jurado doctoral. Durante el examen *a viva voce*, Hyppolite le dijo a Freund: “Si realmente usted tiene razón [sobre la distinción amigo-enemigo como esencia de la política] solo me queda cultivar mi jardín”. La respuesta de Freund muy fue reveladora: “Su razonamiento es que si no queremos enemigos, no los tendremos. Pero es el enemigo quien le designa. Y si este quiere que usted sea su enemigo de nada servirá la más hermosa profesión de amistad. Si él decide que usted sea su enemigo, lo será cuando él quiera. Y desde luego no le permitirá cultivar su jardín”. La respuesta de Hyppolite fue: “En suma, solo me queda el suicidio” (Freund, 2019: 44-45).

Volviendo a Aron, como director de la colección “Libertad del espíritu” en la editorial Calmann-Lévy también dio sobradas muestras de ser un liberal político. Allí no solo aparece *El opio de los intelectuales* sino que también Aron hace traducir al francés *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt y *El concepto de lo político* y la *Teoría del partisano* de Carl Schmitt, libros que en 1972 Aron trataría en su seminario en la École des hautes études en sciences sociales (véase Tommissen, 2001: 121). Dicho sea de paso, a raíz de la inminente traducción al francés, Schmitt le escribía a Julien Freund en 1970: “He leído a algunos ‘estructuralistas’ y me pregunto: ¿en qué confusión

babilónica caerá la edición francesa de ‘El Concepto de lo Político’?” (cit. en Tommissen, 2001: 129).

Esta colección, cuyo título deriva de la revista mensual homónima creada por André Malraux, es lanzada como un “contrafuego para oponerse al marxismo-leninismo imperante” (Dosse, 2023a: 198). Para ese entonces Aron había comprendido que la posición de Schmitt al inicio del nacionalsocialismo era exactamente lo contrario de lo que predicaba en *El concepto de lo político*, y por eso es que lo hizo traducir. En sus *memorias*, Aron llega al extremo de decir: “Carl Schmitt no perteneció jamás al partido nacionalsocialista. Hombre de alta cultura, no podía ser un hitleriano y no lo fue jamás” (Aron, 1983: 837).

En su sitio actual en internet, la editorial Calmann-Lévy se jacta de anunciar: “Desde su creación por Raymond Aron en 1947, la colección Libertad del espíritu ha recibido a los pensadores, filósofos, ensayistas franceses y extranjeros más considerables del siglo XX: Hannah Arendt, Arthur Koestler, Norbert Elias, Marcel Gauchet, Claude Lefort, François Furet, Pierre Rosanvallon, Stanley Milgram o incluso Bertrand de Jouvenel”. Me parece que varios de sus libros figuran en la biblioteca de todo liberal político que se precie de tal.

Finalmente, muy pocos podrán negar que Isaías Berlin es un liberal. Basta recordar su famosa descripción de la libertad en su recordada lección inaugural como catedrático de teoría política

en Oxford en 1956: “un sacrificio no es un incremento de aquello que está siendo sacrificado, es decir libertad, sin que importe cuán grande sea la necesidad moral o la compensación por ello. Todo es lo que es: la libertad es la libertad, no es igualdad o equidad o justicia o cultura, o felicidad humana, o una consciencia tranquila” (Berlin, 1979: 125). Como se puede apreciar, esto no le impedía a Berlin pronunciarse asimismo a favor de la igualdad, de la justicia o de lo que fuera, pero pedía que por favor llamáramos a las cosas por su nombre.

Ahora bien, no se suele tener en cuenta que Berlin no era solamente un liberal, sino que además era un liberal bastante político. En una entrevista que le hiciera Steven Lukes, este último le comenta que Max Weber, Friedrich Nietzsche o Carl Schmitt también habían observado el choque entre valores que tanto le interesaba a Berlin, sólo que Weber, Nietzsche y Schmitt extrajeron conclusiones muy “severas”, como por ejemplo en el caso de Schmitt: “Es simplemente una cuestión al final de quién es mi amigo y quién es mi enemigo”. Sin embargo, Berlin mismo le responde que: “al final, tomas un partido. Bien, yo no estoy en desacuerdo con eso. También creo eso” (Berlin y Lukes, 1998: 102-103).

Esto es bastante revelador, ya que al principio de la entrevista, cuando Lukes le pregunta a Berlin por su interés en Joseph de Maistre, al cual Berlin le dedicó bastante tiempo, y le dice a Berlin que “obviamente lo sacaba de quicio”, Berlin le contesta:

“Bien, déjeme que me explique. Me aburre leer a los que son aliados, gente de aproximadamente las mismas visiones, porque a esta altura estas cosas parecen ser básicamente una colección de lugares comunes porque todos las aceptamos, todos creemos en ella. Lo que es interesante es leer al enemigo, porque el enemigo penetra las defensas, los puntos débiles, porque lo que me interesa es qué problemas hay con las ideas en las que yo creo, por qué sería correcto modificarlas o incluso abandonarlas” (Berlin y Lukes, 1998: 90). A decir verdad, a veces decimos que estamos leyendo a un enemigo para ocultar que en realidad estamos de acuerdo con el autor. Quizás inicialmente era un enemigo, pero de tanto leerlo nos hemos puesto de acuerdo con él.

Si De Maistre, o los demás reaccionarios, “lo sacaban de quicio” a Berlin, era porque Berlin se deba cuenta de que tenían un punto y por eso se dedicó a lo que se suele denominar como la “*contra-ilustración*”, una expresión que no acuñó Berlin pero que está asociada a él indisolublemente. Berlin se interesó por la revuelta romántica contra la Ilustración, una revuelta que se expresaba nítidamente en el descubrimiento o la recuperación de la idea de la nación. El cosmopolitismo ilustrado había descuidado lo que el romanticismo entendió perfectamente, lo que Berlin denominó “la necesidad de pertenecer” a un pueblo, grupo o nación (v. Berlin, 2013). Y no hay que olvidar que a Günter Maschke, quien supo ser el vicario de Carl Schmitt sobre

la tierra, le gustaba señalar que el nacionalismo es un invento liberal (v. Maschke, 2012: 81, 84). Basta con recordar a Giuseppe Mazzini.

Como buen liberal, Berlin también estuvo muchas veces expuesto al fuego cruzado. Por ejemplo, en su libro reciente sobre el liberalismo de la guerra fría, Samuel Moyn cree que Berlin se contradijo al manifestar su apoyo a la existencia del Estado de Israel, como si un liberal no pudiera entender lo que Berlin precisamente llamaba “la necesidad de pertenecer” (v. Moyn, 2023: 135-138). Por el otro lado, Menachem Begin usaba la frase “judíos a los que tiemblan las rodillas” para referirse a Isaías Berlin precisamente.

Berlin quedó entre dos fuegos en numerosas oportunidades. Por ejemplo, si bien a los ojos de Roger Scruton Berlin era un “liberal de izquierda” como Bernard Williams o Ronald Dworkin (Scruton, 1998: p. 287), no pocos intelectuales progresistas jamás le han podido perdonar a Berlin no tanto o sólo su sionismo, sino su interés por la Contra-Ilustración, y mucho menos el uso que Berlin le dio a la Contra-Ilustración, ya que en lugar de entenderla —como habían hecho muchos otros liberales del mediados del siglo XX— como una fuente de resistencia al liberalismo, se dedicó a ella como un medio de resistencia tanto al comunismo como al fascismo (v. Smith, 2018: 146).

Voy a dar un ejemplo. En su libro sobre el final de la modernidad judía, Enzo Traverso explica que Berlin trazó un retrato “admirativo” de Johann Georg Hamann, es decir del “primero en lanzar una ofensiva radical contra la Ilustración” (Traverso, 2014: 94). Por si esto fuera poco, Berlin creía que “los horrores de la Modernidad se debían tanto al irracionalismo fascista como a la utopía emancipadora de las Luces, de Rousseau que era el padre fundador. (...). Toda la empresa intelectual de Isaiah Berlin consiste en refundar el liberalismo desde una perspectiva conservadora, disociándolo radicalmente de la tradición emancipadora de la Ilustración, rechazada como una matriz del totalitarismo” (Traverso, 2014: 95). Berlin se atribuyó el papel de Herder y de Burke frente a las Luces francesas (v. Traverso, 2014: 96). Todo esto que para Traverso es imperdonable, en realidad es uno de los mejores elogios que se le pueden hacer a un intelectual. No es casualidad entonces que Berlin, Aron y Arendt hayan sido todos “liberales de la guerra fría”, una expresión que para algunos es un marca de oprobio cuando en realidad debería ser una gran distinción.

En otras palabras, los liberales políticos se dan cuenta de que la Modernidad —el hábitat natural de las guerras civiles de religión y de la Revolución— no sólo es la solución sino que además puede ser parte del problema. Como explica Reinhart Koselleck en el prefacio a la edición inglesa de su “estudio sobre la patogénesis del mundo burgués”, es decir a *Crítica y Crisis*:

Este estudio es el producto del período temprano de posguerra. Representó un intento de examinar las premoniciones históricas del nacionalsocialismo alemán, cuya pérdida de realidad y utópica auto-exaltación habían resultado en crímenes sin precedentes hasta entonces. También existía el contexto de la guerra fría. Aquí, también, yo trataba de investigar sus raíces utópicas que, parecía, impedían que las dos superpotencias simplemente se reconocieran mutuamente como oponentes. En cambio, se bloqueaban el uno al otro y de ese modo destruían la oportunidad para la paz, la cual cada superpotencia muy segura de sí misma proclamaba ser capaz de establecerla por sus propias manos, sin ayuda de nadie. Fue en el Iluminismo, al cual se remontaban tanto los Estados Unidos democrático-liberales como la Rusia socialista, que comencé a buscar las raíces comunes de su pretensión a la exclusividad con sus legitimaciones morales y filosóficas (Koselleck, 1988: 1).

Esto puede sonar alarmante, pero las buenas noticias son que no hay una sola modernidad o Ilustración para el caso, o en realidad hay al menos una Ilustración revolucionaria y hay otra filo-estatal. Después de todo, como explica Ferdinand Tönnies en su clásica monografía sobre el autor del *Leviatán*, Hobbes también es un ilustrado.¹ La teoría política de Hobbes, dice

¹ Arendt no sentía mucha simpatía por el *Leviatán* de Hobbes, debido a lo que ocurriera en el siglo XX con muchos Estados, lo cual le impidió entenderlo correctamente. Pero otro sobreviviente del siglo XX, Franz Neumann, entendió mucho mejor al *Leviatán*, y fue por eso que—siguiendo a su maestro Carl Schmitt—le puso como título *Behemoth* a su estudio sobre la

Tönnies, es la “exposición del Estado de derecho”. Cabe recordar la adhesión de Hobbes al principio de legalidad bastante antes de que Feuerbach acuñara su famoso eslogan: *nullum crimen, nulla poena, sine lege*. Pero como también explica Tönnies, Hobbes es un “representante del Estado de bienestar” (Tönnies, 1971: 222). La crítica que Hobbes formula a las corporaciones y la correspondiente exigencia de obediencia por parte de los súbditos al soberano van acompañadas por una defensa de la intervención estatal en aras de la protección de los habitantes: “si muchos hombres, por un accidente inevitable, se vuelven incapaces de mantenerse por su propio trabajo, no deberían ser dejados a la caridad de las personas privadas, sino que deberían ser mantenidos por las leyes del Estado tanto como lo requieran las necesidades de la naturaleza” (Hobbes, 2012: 538). El punto de Hobbes queda todavía más claro en la versión latina del *Leviatán*: “también pertenece al deber del imperante supremo que no les falte nada de lo que sea necesario para vivir a quienes caen en calamidades sin vicio alguno de su parte, sino por accidentes que no pudieron prever, de tal modo que no puedan procurarse alimentos por esfuerzo propio alguno” (Hobbes, 2012: 539). Para mantener a raya al Behemoth el

estructura y la práctica del nacionalsocialismo. Según Neumann (a quien Arendt sigue en su libro sobre el totalitarismo), el régimen de Hitler era el Behemoth, es decir un monstruo caótico, sin ley y amorfo, al igual que en la mitología judía y en los escritos de Thomas Hobbes. Era una conspiración de cuatro grandes grupos de interés: el partido nazi, la burocracia estatal alemana, las fuerzas armadas y los grandes negocios. El Leviatán designa exactamente lo contrario del totalitarismo (v. Neumann, 2009).

Leviatán tiene que asegurarse de que los ciudadanos no caigan en la miseria.

En conclusión, el liberalismo político hobbesiano, en el que confluyen Arendt, Aron y Berlin, es difícil de retratar porque, según el tema en cuestión o la perspectiva, un liberal político puede ser considerado de izquierda o de derecha, y es por eso que los liberales políticos habitualmente tienen enemigos de un lado o del otro del espectro político, o de ambos. Por si hiciera falta aclararlo, esto no se debe a que los liberales políticos hayan cambiado de opinión, sino a que se mantienen en el mismo lugar mientras que los demás pasan de un extremo al otro. Un liberal político siempre preferirá tener razón con Aron antes que equivocarse con Sartre (o con cualquier otro intelectual para el caso).

Bibliografía

Arendt, Hannah (1972), *Crises of the Republic*, Nueva York, A Harvest Book.

Arendt, Hannah (2006), *On Revolution*, Londres, Penguin.

Aron, Raymond (1983), *Mémoires*, París, Laffont.

Aron, Raymond (2018), *El opio de los intelectuales*, Barcelona, Página Indómita.

Berlin, Isaiah (1979), "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 118-172.

Berlin, Isaiah (2013), *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton NJ, Princeton University Press.

Berlin, Isaiah y Lukes, Steven (1998), "In conversation with Steven Lukes", *Salmagundi*, 120, pp. 52-134.

De Crue, Francis (1892), *Le parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy*, París, Plon.

Dosse, François (2023a), *La saga de los intelectuales franceses 1944-1989: I. El desafío de la historia (1944-1968)*, Madrid, Akal.

Dosse, François (2023b), *La saga de los intelectuales franceses 1944-1989: II. El porvenir en migajas (1968-1989)*, Madrid, Akal.

Faraldo, José M. (2022), *Contra Hitler y Stalin. La resistencia en Europa 1936-1956*, Madrid, Alianza.

Freund, Julien (2019), *La aventura de lo político. Conversaciones con Charles Blanchet*, Madrid, Encuentro.

Gewen, Barry (2015), "Hans and Hannah", *The National Interest*, 139, pp. 65-71.

Hobbes, Thomas (2012), *Leviathan. 2. The English and the Latin Texts (i)*, Oxford, Oxford University Press.

Koselleck, Reinhart (1988), *Critique and crisis. Enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Cambridge MA, The MIT Press.

Maschke, Günter (2012), *Der Tod des Carl Schmitt*, 2da. ed., Viena, Karolinger Verlag.

Moyn, Samuel (2023), *Liberalism against itself. Cold War Intellectuals and the Making of Our Times*, New Haven, Yale University Press.

Neumann, Franz (2009), *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, 2nd ed, Chicago, Ivan R. Dee.

Pouilly, Louis-Jean Lévesque de (1764), *Vie de Michel de L'Hôpital chancelier de France*, Londres, David Wilson.

Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

Scruton, Roger (1998), *Philosopher on Dover Beach. Essays*, South Bend, St. Augustine's Press.

Smith, Steven (2018), "Isaiah Berlin on the Enlightenment and Counter-Enlightenment", en Joshua L. Cherniss y Steven B. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Isaiah Berlin*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 132-148.

Tommissen, Piet (2001), "Raymond Aron face à Carl Schmitt", en Piet Tommissen (ed.), *Schmittiana*, vol. VII, Berlín, Duncker & Humblot, pp. 111-129.

Tönnies, Ferdinand (1971), *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, 3ra. ed., Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag.

Traverso, Enzo (2014), *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.