

bajo tres aspectos: como ciencia del ente en cuanto ente, como forma de vida y como experiencia religiosa. Por lo que toca al primero de ellos, Gómez Robledo, al igual que el grueso de los más prestigiosos investigadores actuales del aristotelismo, rechaza los supuestos de la interpretación que ha hecho Jaeger del  $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$ . A las observaciones del autor sólo quisiéramos añadir que lo más probable es que Jaeger, tal como lo ha señalado Arpe, se mueva sobre un trasfondo de inspiración neokantiana que le ha constraído a tomar esta noción aristotélica casi bajo el aspecto de "objeto en general" (*Gegenstand überhaupt*), de modo muy similar a como Natorp la había explicado.<sup>29</sup> Por lo demás, el autor reconoce muy acertadamente que la *analogia entis* —entendida, claro está, a la manera aristotélica— es la clave que permite resolver las aporías que presenta la conceptualización unitaria del objeto de la *philosophia prima*. Pero, creemos que va demasiado lejos al considerar como términos equivalentes a "ente en cuanto ente" y al Dios aristotélico. De hecho, así lo hicieron comentaristas antiguos como Alejandro, Siriano y Asclepio, y, más recientemente, la postura de Gómez Robledo recuerda mucho las palabras de Schwegler: "*Gott ist die ousia κατ' ἔξοχὴν, das reale δὐν ἢ δὐν das die Metaphysik sucht.*"<sup>30</sup> Con todo, si bien "ente en cuanto ente" puede designar al Dios de Aristóteles, su significado es más amplio. Mejor, pues, que decir que "Ente en cuanto ente resulta ser... , pura y simplemente, uno de los nombres de Dios" (pág. 128), habría que decir que Dios es uno de los sentidos de esta expresión.

Pasa después (cap. VI) a ocuparse de la creación artística. En primer tér-

mino, el autor nos ofrece una comparación entre las artes útiles y las bellas artes. Trata en seguida de la teoría de la imitación, así como de los caracteres que ésta reviste en las bellas artes. Y por último, cierra este capítulo uno de los más bellos parágrafos del libro, el dedicado al arte y la moralidad.

Quedaría aún por tratar esa virtud rectora de la vida humana, la prudencia. El siguiente capítulo, intitulado "La vida humana", se inicia con unas breves y acertadas observaciones filológicas que preparan la descripción de la prudencia que a continuación se desarrolla. Un párrafo intermedio se ocupa de la conexión y solidaridad de las virtudes morales bajo la guía de la prudencia y llegamos al tema principal del libro, al problema de la relación entre la prudencia y la sabiduría.

El autor piensa que ésta, de acuerdo con el espíritu aristotélico, es una relación de medio a fin. "La prudencia ha de disponer el camino a la sabiduría, *sicut ostiarius ad regem*, y en la sabiduría estará de consiguiente, su última norma" (pág. 215). En el párrafo que viene a continuación, intitulado *Ethos y Logos*, es quizá donde más acabadamente se manifiesta el pensamiento personal del autor. Son páginas cuya riqueza de ideas sólo una lectura directa puede mostrar. Aquí, tanto como en el importante capítulo donde se examinan las conexiones entre la acción y la contemplación, con que termina el libro, Gómez Robledo se nos presenta como un auténtico pensador que ha sabido desarrollar todo lo que de vivo encuentra todavía en Aristóteles. Podremos no compartir sus ideas; pero no puede dejarse de reconocer que éste es un gran libro y su autor un gran humanista.

ADOLFO GARCÍA DÍAZ

<sup>29</sup> P. Natorp, "Thema und Disposition des aristotelischen Metaphysik", *Philos. Monatshefte*, 1888; pág. 39.

<sup>30</sup> Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*, L. F. Fues, Tübingen, 1848; IV, pág. 35.

*América en la historia*, por Leopoldo Zea. Publicaciones de Diá-

noia, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

En este su último libro, el distinguido autor sigue la misma línea de preocupación que ha animado sus anteriores trabajos sobre América; pero en esta ocasión bajo un enfoque más ambicioso. Este trabajo se propone mostrar cuál sea la relación de la historia particular de Iberoamérica con la historia universal. Los primeros dos capítulos tratan del concepto de la historia; el primero de la historia en la conciencia americana, el segundo de la historia como invención occidental. Los capítulos tres y cuatro ofrecen un agudo análisis de la historia del mundo occidental; el capítulo tres trata del liberalismo y la expansión occidental, el capítulo cuatro de la universalización de la cultura occidental. Los siguientes capítulos, del quinto al séptimo, tratan de la relación de los países europeos con la historia del occidente y los tres últimos de la relación de Iberoamérica y Norteamérica con esta historia.

La preocupación por la originalidad de la cultura en América es una preocupación que tiene su origen en un afán de reconocimiento: el que puede otorgarle la cultura occidental al quehacer americano. La pregunta por la posibilidad de una cultura americana se hace en torno a las posibilidades del hombre americano para participar activamente en la creación o recreación de la cultura occidental. Esta preocupación se hizo patente desde el nacimiento mismo de la lucha por la emancipación política de América respecto a sus metrópolis de Europa. Hispanoamérica, dijo el maestro de Bolívar, Simón Rodríguez, "debe ser original", en el sentido de que la misión de América es imitar la originalidad, la creatividad de Europa, no los frutos de esta creatividad. Imitar los últimos significa estar fuera de la cultura, fuera de la historia, al margen de

ella. Pero sucedió que mientras la América sajona no sólo asimiló el espíritu de la cultura occidental, sino que le dio un natural desarrollo, la América Latina asimiló los frutos del espíritu occidental, pero no su creatividad. La preocupación por introducir en América no sólo el espíritu europeo, sino también sus frutos tenía sus raíces en la misma etapa colonizadora. Para asimilar el el nuevo espíritu moderno del occidente y sus frutos, era menester renunciar a la vez al propio espíritu y a sus frutos, heredados de España y Portugal; porque el triunfo de la modernidad en Europa había significado a la vez la derrota de España y Portugal que se habían opuesto a ella.

Los sajones buscaban en América la realización de un mundo nuevo que no podía ser realizado en Europa. Los conquistadores y colonizadores de la América ibera se lanzaron a la aventura para crear en el nuevo continente un mundo semejante al que dejaban en la vieja Europa, con la diferencia de que en este mundo encontraron el acomodo que no tenían en el mundo viejo. Sin embargo, la Nueva España nunca pudo ser España. En estos hombres empezaba ya a formarse la idea de que estaban desterrados de la historia. Esta conciencia de destierro es el polo opuesto de la conciencia del hombre moderno en Europa y en Norteamérica. El hombre moderno, incluyendo al norteamericano, no quiere saber nada de una historia que no ha hecho. La historia, de existir, tendrá que comenzar con él. Es un inocente, es decir, está en un estado a-histórico; el iberoamericano, por el contrario, se resiste a amputar su lejano pasado histórico; pero, enseñado a hacer de la América otra nueva Europa cristiana, se encuentra con que Europa ha dejado de ser cristiana para seguir nuevos rumbos. El iberoamericano quiere como el hombre moderno entrar en la historia como inocente, pero a diferencia de éste, siente ese pasa-

do como una culpa. El hombre moderno no siente esta culpa; para él, el pasado es algo útil, para el iberoamericano, es un obstáculo. El mundo occidental al expandirse sobre el resto del mundo ha creado sus propias interpretaciones de la historia que no son sino interpretaciones de su propia historia en relación con la de otros pueblos. La verdadera historia, entonces, es la que hace el mundo occidental, de la cual las historias de los iberoamericanos son solamente una parte. Han hecho la historia, pero no la hacen ya, o la pueden llegar a hacer, pero aún no la hacen. A fuerza de querer incorporarse a la historia europea, occidental, el iberoamericano ha olvidado que la mejor forma de incorporarse, no a la historia europea u occidental, sino a la historia simplemente, es imitar esa misma historia en el aspecto de la originalidad; esto es, en la capacidad para hacer de lo propio algo universal, válido para otros. El mundo del que fueron desplazados los pueblos no occidentales fue el mundo de la libertad, del dominio de la naturaleza, el mundo del sistema industrial y de la economía, del sistema político que llamamos democracia o gobierno representativo parlamentario responsable. El liberalismo, dice Zea con Laski, no puede definirse. Más que una doctrina racional definible es un modo de sentir y vivir la vida, una concepción del mundo, pero yo creo que es lícito decir que el liberalismo ha originado lo que Zea llama el nuevo cristianismo del mundo occidental, cuyo centro es el individuo, en contraste con la historia de los pueblos iberos y con su ortodoxia cristiana. El liberalismo es la doctrina política y económica cuyo centro es el individuo. De aquí se origina una contradicción dentro del liberalismo mismo; porque la individualidad económica supera en ocasiones, dentro del mundo occidental, a la individualidad política y moral. Zea aclara la situación central del individuo en el mundo social occidental, pero

más en el sentido económico que en el sentido político, moral o religioso. La diferencia entre ricos y pobres, la valoración en que la pobreza es falta de personalidad, se transfiere a los pueblos y naciones, de tal modo que a las naciones pobres no les queda otro papel que el de la obediencia piadosa y útil. Así el liberalismo conduce al imperialismo. También aclara Zea esta contradicción dentro del liberalismo; ya que la injusticia y la desigualdad han derivado, precisamente, de una filosofía que parecía postular todo lo contrario. Puede decirse que la moral y la economía del liberalismo lucharon en contra de sí mismas. La filosofía liberal que hablaba de la libre competencia entre iguales se transforma poco a poco en otra filosofía, una de cuyas máximas expresiones fue el biologismo, especialmente en la forma darwinista. La libre competencia se transforma en lucha por la vida. Así, los hombres son iguales, pero distintos, y de esta manera todo queda justificado moralmente si bien dentro de una moral que no es la del cristianismo individual de que el liberalismo ha partido.

¿Qué harán los hombres, los pueblos, no occidentales ante tal situación? Las dos grandes aportaciones del occidente a la cultura universal han sido la industrialización y las instituciones democráticas, que fueron y siguen siendo las metas a alcanzar por los pueblos que han entrado en contacto con ellas. Pero ahora se trata de adoptar el sentido originario de las mismas, es decir, su sentido universal. Dominio de la naturaleza, sí; pero al servicio de todos los hombres. Gobiernos representativos responsables de un estado nacional independiente y soberano, pero reconociendo el derecho a realizar este tipo de gobierno por cualquier pueblo de la tierra. Así, la técnica occidental, en todos sus aspectos, va uniendo al mundo y estableciendo una cierta unidad que antes no existía; el nacionalismo se trans-

forma, de subordinación que era, en respeto por sí mismo: dignidad nacional que acarrea consigo dignidad individual. El nacionalismo, por ende, una creación occidental, viene a ser el instrumento más eficaz de incorporación del mundo no occidental a la cultura occidental. Los pueblos no occidentales han cobrado conciencia de la libertad por obra y gracia del impacto occidental. Este movimiento no es antioccidental, sino sólo un movimiento tendiente a cambiar la situación que el mundo occidental había asignado a los pueblos no occidentales. Es un movimiento que vuelve a las raíces morales del occidente. El nacionalismo, invención occidental, es ahora criticado por los occidentales, una vez que ha sido adoptado por los pueblos no occidentales; pero únicamente en el grado en que los occidentales han olvidado las raíces de su propia cultura. La cultura europea no está amenazada por otra cultura, sea la de los Estados Unidos de Norteamérica o la de la URSS. Las dos repúblicas, la liberal y la comunista, sólo se disputan el liderazgo de la cultura occidental. La cultura occidental al desarrollarse ha entrado en un conflicto interno, conflicto dialéctico al que falta la ineludible síntesis de que hablaba Hegel. Los Estados Unidos hablan en nombre de la libertad individual y la URSS en nombre de los llamados intereses de la comunidad. En un lugar se amputa la justicia social en nombre de la libertad y en el otro la libertad en nombre de la justicia social.

Lo que demuestra, pues, el autor es que el mundo de hoy carece de una síntesis. Por un lado el mundo occidental se ha ampliado y trascendido los limitados moldes en que fue originado. Se encuentra hoy en un mundo que se empeña en adaptarse a esta cultura. Tiende, entonces, el hombre del mundo occidental a universalizar su propia cultura, a extender su propio espíritu y regresar a las raíces mismas de su propia cultura. Esta transformación de la

cultura occidental para adaptarse a ámbitos cada vez más amplios no es un signo de decadencia, sino, por el contrario, expresión de su renovación, de un crecimiento natural y vivo. La historia cobra ahora un carácter auténticamente universal y ha dejado de ser sólo la historia del mundo occidental. Está convirtiéndose en la historia del mundo. El pesimismo de Spengler se supera. Lo que ha muerto de la civilización occidental es su cuerpo material, su cáscara de intereses concretos y egoístas, pero no su meollo universal y moral. La conciencia de esta universalidad está ya despertando en el occidente.

Rusia en el oriente y España en el extremo sur del mundo occidental son los pueblos que en el pasado sirvieron de frontera y de defensa al occidente. Rusia por su ortodoxia bizantina, como España por su catolicismo, quedaron fuera de la ruta de la historia del occidente. El Marxismo es el medio de Rusia para occidentalizarse; pero no sólo pretende occidentalizarse, sino ser el agente por excelencia de la civilización o cultura occidental en el mundo. Se presenta al mundo como el pueblo que ha resuelto los problemas del mundo occidental, de la industrialización y de la democracia. La gran preocupación rusa es tomar el liderazgo a que no tienen ya derecho las naciones que han hecho del hombre un simple instrumento al servicio de otros hombres. Rusia, al igual que España en otro tiempo, se considera guardián del espíritu que ha olvidado la Europa occidental por haber olvidado al hombre, es decir, al pueblo. Pero ni Rusia ni España han descubierto lo que ahora se descubre en el seno de la cultura occidental: la diferencia entre el hombre como individuo y el hombre colectivo y el hecho de que la colectividad puede ser un tirano tanto como el individuo industrial o político.

Pero no sólo España y Rusia, sino Europa misma está ahora al margen de occidente. "Seremos anexados por Ru-

sia o colonizados por América”, como dice Simone de Beauvoir por boca de uno de sus personajes de *Les Mandarins*. Europa se encuentra actualmente dividida en dos grandes zonas de influencia política y económica: la occidental y la oriental. Europa ha perdido el control político y económico del mundo occidental, que se ha desplazado hacia el occidente; pero no ha perdido el control cultural. De esta manera Europa que, en cuanto centro del mundo occidental, consideraba como marginales a pueblos como Rusia, España, y la América Latina, empieza a sentirse ajena a este mundo occidental, cuyo centro se ha desplazado a los Estados Unidos de Norteamérica, y se siente más próxima de esos pueblos que antes le eran marginales.

Frente a la ortodoxia cultural europea, el norteamericano, a pesar de encarnarla en algunos aspectos, se siente también marginal. De aquí su desencanto. Ha transformado la cultura europea en “*the american way of life*” que no se acepta en Europa como expresión de la cultura europea, aunque consiste en el espíritu auténticamente europeo trasplantado a la América. Iberoamérica encierra en su historia la doble experiencia de la historia de los pueblos dominantes y la de los pueblos dominados. Esta experiencia, si ha de dar frutos tendrá que llevar a la América ibera a una justa asimilación de los valores de esos mundos entre los que sirve de puente, entre el mundo anglosajón norteamericano y el mundo europeo. La conciencia de la marginalidad de los pueblos iberoamericanos que se presentaba en el pasado con signo negativo ha cambiado de signo en nuestros días. El resultado del libro es que Iberoamérica, que ha asimilado en parte la cultura norteamericana y en parte la europea, puede actuar en el mundo de hoy no solamente como intermediaria material entre el Nuevo Mundo y el viejo, sino como catalizadora entre

las diversas divisiones del mundo de hoy.

El libro de Leopoldo Zca ofrece una visión completa del mundo presente y de sus problemas morales y políticos y un ingenioso análisis de la cultura occidental, de su historia y de su futuro de universalización e incorporación de los pueblos marginales. Como toda visión no puede dar detalles, pero los que da iluminan suficientemente la tesis principal. Faltan, por otro lado, algunas observaciones obvias que pudieran destacar más la tesis del libro. La primera es la universalidad de la moral en todos los pueblos, que no está limitada a alguna civilización o cultura, sino que es universal para todos los hombres, independientemente de tal o cual cultura, tal como, v. gr., la dignidad y el respeto del hombre, o la integridad humana. Éstos no tienen nada que ver con una civilización específica y pueden mantenerse en cualquier sistema político o económico por tiránico que sea. Es ésta una de las principales causas de la universalización de la cultura de occidente. La segunda es la posibilidad de una solución obvia para Europa. La marginalidad de Europa en el campo político y económico tiene su origen en la separación de sus países individuales que son demasiado pequeños para este mundo moderno. El modo para superar esta marginalidad es obviamente la unificación política y económica de Europa que no hará sino restituir la centralidad de Europa entre América y Rusia, como una nueva síntesis no sólo económica y política, sino además cultural.

La tercera observación que valdría la pena mencionar es que hay un elemento nuevo que conduce a la universalización y se ha originado en Norteamérica: la transformación del capitalismo individual en un capitalismo para todos; el llamado tipo “*people's capitalism*”, en el cual los beneficios del sistema económico son distribuidos a todos por “*profit sharing*” y otros métodos. Así, la

América del Norte podría contribuir, en el mundo del futuro, al bienestar económico del individuo; la América Ibera al bienestar moral, la dignidad e igualdad racial; Europa podría continuar su vieja tradición cultural; y Rusia, una vez incorporada a la cultura occidental política y económicamente, contribuiría con la tremenda vitalidad y espontaneidad de sus pueblos nuevos y jóvenes.

La aproximación de los sistemas económicos "capitalistas" y "socialistas" a un nuevo sistema que sintetiza estos sistemas anticuados ya está realizándose, como lo ha mostrado el autor de esta reseña recientemente. Este nuevo sistema económico, del que ya hay principios en los Estados Unidos y en muchos países de Europa, incluyendo también a países comunistas como Yugoslavia, Polonia y Rusia, en muchos casos no es ya más el sistema del capital que desprecia al trabajo humano, ni el sistema del trabajo que aniquila al capital; es la síntesis del capital y del trabajo. Los dos sistemas absolutos, el capitalista y el socialista, están fundados en antítesis; el nuevo sistema es una síntesis que une los dos sistemas viejos, en el sentido de que acepta las ventajas de los dos y rechaza sus desventajas. Incluye la libertad, la igualdad y la propiedad, al igual que el viejo capitalismo; pero no incluye lo que Marx llamó su "*Bentham*", el hombre exclusivamente económico, sino más bien añade el sentido de responsabilidad social del socialismo, la seguridad del trabajo y la ganancia común a todos por su participación en la utilidad de las industrias. Por otro lado, rechaza la fuerza totalitaria y la visión meramente funcional del hombre. Acepta, pues, lo que es vital y rechaza lo anticuado.

Finalmente, según creo, debiera especificarse el concepto de liberalismo. Hay diferencias fundamentales entre el liberalismo norteamericano, el iberoamericano y el europeo. Por una parte, hay una diferencia entre el liberalismo con-

tinental europeo y el liberalismo americano, que, en último resultado, se patentiza en las influencias que cada uno de estos tipos de liberalismo ejercieron en el liberalismo iberoamericano. En tanto que el liberalismo continental europeo tuvo que abrirse paso en lucha contra el feudalismo que prevalecía en esos países, el liberalismo norteamericano, por su parte empezó, por así decirlo, con *tabula rasa*; esa tabla en la que no había nada escrito, era el gran Continente Norteamericano mismo.

La gran ventaja de los americanos es, como dijo Alexis de Tocqueville en su *Democracia en América*, que han llegado a un estado de democracia sin haber tenido que soportar una revolución por la democracia; y que han nacido iguales en lugar de haber llegado a serlo. Los Estados Unidos de América fueron colonizados por hombres que huían de la opresión feudal y clerical del Viejo Mundo. Así, la más notable característica de la comunidad norteamericana en la historia occidental es la no existencia de esas opresiones; y como la reacción contra ellas fue liberal en el más amplio sentido, la comunidad norteamericana es desde su origen mismo una comunidad liberal. Desde este punto de vista los Estados Unidos del Norte son distintos a cualquier otro país en el mundo, incluyendo los países iberoamericanos.

En este aspecto, la América Ibera ocupó la misma situación que España o Francia. Antes de que los ideales políticos de la democracia moderna aparecieran en América Latina, su filosofía política y religiosa era tan medieval como lo fue la de las metrópolis europeas. El liberalismo latinoamericano, como el europeo, tuvo que luchar contra el feudalismo. Para hacer una paráfrasis de Tocqueville, podría decirse que el liberalismo latinoamericano tuvo que hacerse liberal porque no había nacido liberal. Así, mientras tiene esto en común con el liberalismo de España

y Francia, tuvo, por otra parte, en común con el norteamericano el importante hecho de que estuvo siempre en el extremo que *recibía* y no en el extremo que *producía* la injusticia feudal. El iberoamericano como su vecino del norte, fue habitante de una *colonia*; y por eso mismo estaba en una condición natural más propicia a una revolución liberal que sus parientes franceses o españoles.

Los liberales franceses y españoles tuvieron que sublevarse contra su propio gobierno; y el liberal iberoamericano o el norteamericano, lo hicieron contra un gobierno extranjero. Así, muchos iberoamericanos tuvieron una predisposición natural al liberalismo, y aunque no nacieron liberales sino tuvieron que volverse eso, fueron, sin embargo, liberales de un modo más natural que sus parientes europeos. Me parece que el iberoamericano, en su disposición hacia el liberalismo, puede ser colocado en una posición intermedia entre las que ocupaban los latinos europeos y los norteamericanos.

Es un hecho peculiar que esta posición media de liberalismo, tiene ciertas similitudes con el liberalismo inglés. Pero mientras la fuerza dinámica que empujaba del feudalismo al liberalismo fue en Latinoamérica el colonialismo, en Inglaterra esta posición fue ocupada por la reforma protestante.

En Inglaterra, antes de que aparecieran las ideas políticas, modernas y democráticas de Descartes, Rousseau, Locke y Voltaire, el pueblo había pasado por la reforma protestante. Aunque esta reforma fue todavía medieval en muchos de sus aspectos ideológicos, ella sin duda liberó a sus seguidores de las instituciones y de las limitaciones de la Iglesia católica y los preparó no sólo para las nuevas ideas de Galileo y de Newton, sino también para las de Descartes y Locke. Por eso la revolución inglesa fue relativamente incruenta y, en su última y decisiva fase, en el año de

1688, fue llamada "La Revolución sin sangre".

Tenemos de este modo cuatro tipos de liberalismo en una escala: *a)* el norteamericano, nutrido por la reforma protestante y el colonialismo; *b)* el inglés y *c)* el iberoamericano, el primero impulsado por la reforma protestante, el segundo por la dominación colonial; y, finalmente, *d)* los liberalismos francés y español que aparecen como meras reacciones contra el feudalismo. Esta escala tiene diversas implicaciones, que son características y aparecen evidentes en las influencias mutuas que los diversos liberalismos tuvieron uno sobre otro.

El liberalismo francés, como el español, como consecuencia del hecho de que no podían expresarse en la vida de la nación sino después de una revolución, fueron preferentemente movimientos ideológicos. Pero este pensamiento preciso y profundo, orientado hacia los fundamentos ideológicos y hacia las implicaciones del liberalismo, estuvo siempre tarado de una cierta impotencia, de una desconexión con la vida. Así cuando llegó la hora de actuar, la acción fue, por así decirlo, neurótica, un frenesí tan irracional que arrojó por la borda muchos de los principios en nombre de los cuales se había peleado; y el estado de normalidad, obtenido después de ese esfuerzo frenético, olvidó también los principios en una medida muy importante. Hasta hoy, ni Francia ni España han aprendido a *vivir* el liberalismo, es decir, a hacer de él un modo de vida actuante en cada una de las fibras del cuerpo nacional.

En Norteamérica, tenemos el fenómeno enteramente opuesto. Los inmigrantes llegaron como liberales y nunca tuvieron que pelear por sus ideales. Empezaron a vivirlos inmediatamente, y crecieron dentro de ellos como un modo de vida; *no hechos por*, pero sí *nacidos en* el liberalismo. Pero esto tuvo la desventaja de que su liberalismo no era pensado y definido. Al volverse un

modo de vida, se volvió, como sucede con los modos de vida, casi inconsciente. No habiendo corrido nunca el peligro de ahogarse, ellos de hecho no pudieron entender tampoco cabalmente cuán precioso es poder respirar. Como un resultado, desarrollaron una cierta insensibilidad hacia la libertad. Si el liberalismo francés fue demasiado intelectual para hacerse natural, el liberalismo norteamericano fue demasiado natural para hacerse intelectual. De aquí las ventajas y las desventajas de las dos clases de liberalismo, que son tan claramente visibles hoy.

Como lo señala Louis Hartz en su interesante libro *The Liberal Tradition in America*, la insensibilidad del liberalismo americano está relacionada con la esfera social, la política y el campo moral. En la esfera social, careciendo de una tradición revolucionaria hacia el feudalismo, es también indiferente al desafío del socialismo. Aquí puede uno ver uno de los lugares, dice Hartz, donde Marx parece haberse equivocado atribuyendo, como lo hizo, la emergencia de la ideología socialista al movimiento objetivo de las fuerzas económicas. En realidad, el socialismo es de manera preponderante un fenómeno ideológico derivado de los principios de clase y de la tradición revolucionaria liberal que, contra ellos, inspiró el viejo orden europeo.

La segunda implicación del liberalismo natural de Norteamérica es política, y aparece con un acento muy diferente en la Revolución Americana si se la compara con las europeas y las latinoamericanas. Si estudiamos el lenguaje liberal americano en términos de intensidad y de énfasis, encontramos una cierta cualidad moderada, que no parece comprender el sentido más profundo del poder soberano. Esta inocencia impresiona todavía a los europeos como tontería y estoy seguro de que también a los iberoamericanos; pero tiene otro aspecto que está muy expre-

sado en un chascarrillo francés de la segunda guerra mundial, en donde se dice que los franceses se sentían muy molestos al ver a los soldados ingleses marchar a lo largo de los Campos Elíseos porque lo hacían como si fueran los dueños de la Avenida; pero que les molestaba más ver marchar a los norteamericanos porque lo hacían como si les importase un comino ser dueños de ella.

La tercera implicación del liberalismo natural de la América anglosajona es moral. La falta de una aristocracia de origen y por ello la necesidad que mucha gente tuvo de producir su propia aristocracia democrática, ha producido el fenómeno peculiar no de una *clase media* frustrada, pero sí el de una frustrada aristocracia. Tenemos así, dice Hartz, un cierto iluminismo reaccionario, cierto estático dogmatismo liberal que podemos todavía encontrar en muchos campos de la vida americana. Muchos de los más enigmáticos fenómenos de la vida cultural americana proceden de este liberalismo fosilizado que faltó del oxígeno que da vitalidad intelectual, ha perdido su vitalidad moral y vive únicamente en la forma.

Podríamos decir que, en general, el liberalismo norteamericano ha tenido una influencia positiva en Iberoamérica y el mundo entero, y que la reacción negativa de la América Latina y del mundo hacia los Estados Unidos ha sido provocada por los aspectos negativos del liberalismo profesional de los Estados Unidos.

De manera que, desde un punto de vista ético, deberíamos distinguir entre un liberalismo verdadero y un liberalismo fosilizado. La fosilización del liberalismo en los Estados Unidos es uno de los resultados de la falta de una revolución liberal. Se toma a la libertad como una cosa ya lograda, hecha, permanente y estable. Cuando alguien toma sus valores éticos como cosas ya hechas, dice Hartz, todos los problemas emergen como problemas de técnica. Por

otra parte, hay que decirlo también, el haber tenido una revolución no es tampoco una garantía de liberalismo. O resulta la historia de Francia, a veces casi neurótica, o si el país está más cerca de América, se llega a hacer de la revolución una técnica en sí misma y pueden aparecer ya sea un gran número de personas que actúan como revolucionarios profesionales o algunos partidos pacíficos que gustan de llamarse revolucionarios. La revolución se vuelve, entonces, un hábito, lo que es también otra contradicción en los términos —y de esto tenemos como implicación positiva, las reformas, y como implicación negativa, el oportunismo.

A este problema Hartz lo ha llamado el problema ético básico de una sociedad liberal, y yo me atrevería a considerarlo también básico en una sociedad revolucionaria. La pérdida del espíritu y la institucionalización de la inspiración original es probablemente el problema fundamental de la historia. En esto están en mayor peligro los extremos del liberalismo, el cerebral de los franceses y el natural de los norteamericanos.

Puede, entonces, explicarse la inversión del liberalismo de la cultura occidental, y la norteamericana en particular, en antiliberalismo, por la naturaleza misma del liberalismo político y moral, y esta explicación complementa a la del Dr. Zea que está basada en la oposición entre el liberalismo político-moral y el liberalismo económico.

En suma, puede decirse que este libro dibuja en grandes rasgos un cuadro fascinante y sugestivo de nuestro mundo actual, y aclara los temas de nuestro tiempo desde una perspectiva profunda y omnicompreensiva.

ROBERT S. HARTMAN

*El Pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad, desde Homeros hasta Platón*, por Juan

Llambías de Azevedo. Librería Jurídica, Valerio Abeledo Editor, Buenos Aires, 1956.

Hace veintidós años el Profesor Juan Llambías de Azevedo demostró en un estudio sobre *La Filosofía del Derecho de Hugo Grocio* (Peña Hermanos, Montevideo 1935) una excepcional aptitud para la investigación histórica del pensamiento político y jurídico. Cinco años después incrementó la filosofía jurídica del presente con una aportación original, superlativamente aguda y de vigorosas líneas constructivas: su libro *Eidética y Aporética del Derecho, Prolegómenos a la Filosofía del Derecho* (Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, México, 1940), que constituye una de las creaciones más importantes en la renovación contemporánea del pensamiento jurídico. Es justo recordar, además, otros excelentes estudios de Llambías de Azevedo: *Sobre la Distinción de las Normas de los Usos Sociales y el Derecho* (1938); *La Filosofía Política de Dante* (1941); *El Sentido del Derecho para la Vida Humana* (1943); *Una Lección Sobre el Concepto del Derecho según Stammler*; y *Una Lección Sobre la Teoría Filosófico-Jurídica Savigny*; etc. Ahora nos ofrece el libro aquí reseñado, que constituye una obra maestra, fruto de muchos años de rigurosas pesquisas y de inteligentes meditaciones para la correcta comprensión del pensamiento jurídico y político de la Antigüedad clásica hasta Platón inclusive.

Esta obra viene a llenar una necesidad urgentemente sentida. Antes de su publicación, quienquiera que se interesase por una exposición detallada y comprensiva de la Filosofía del Derecho y del Estado en la Antigüedad clásica, disponía principalmente de una obra de conjunto y a la vez detallada, que ofreciese bastante confianza, el libro de K. Hildebrand (*Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, Leipzig,