

señalado que «amor» tiene asociaciones específicamente cristianas no concordantes con el concepto budista, que subraya más su aspecto universal que el personal.

Karuna es una actitud que se define como «el deseo de apartar del prójimo la ponzoña y la aflicción». Aquí la actitud psicológica básica es la de *simpatía hacia todo lo que sufre*: compasión.

La tercera «actitud sublime» o *mudita* se describe como «el deseo de ver a los otros regocijarse en su felicidad y sentirse feliz con ello». Puede considerarse como la actitud complementaria de *karuna*. Esta actitud básica supone el contrariar todos los sentimientos de celos o rivalidad en el trato social.

En cuanto a la cuarta «actitud sublime», llamada *upekkha* —etimológicamente, «indiferente»—, puede parecer desprovista de significación social. Pero no es así, ya que, según el budismo, el cultivo de las virtudes sociales debe estar libre de todo sesgo personal o egoísta; dicho de otro modo, ha de basarse en una fundamental *indiferencia respecto de sus consecuencias* por parte del sujeto. El amor y la simpatía resultan «sublimes» sólo cuando se aplican *universalmente*. Con este sentido se aplica el término «ecuanimidad» para traducir *upekkha*.

La contemplación repetida de estos «estados sublimes» es constantemente recomendada en los libros budistas como proveedora del mejor antídoto contra todas las formas de conflictos y tensiones sociales.

Consecuentemente, en el budismo son condenadas todas las guerras, incluso las defensivas, como violaciones de la actitud básica de *benevolencia*. Incluso el enemigo ha de ser «amado», como cualquier otro ser existente.

De lo dicho resulta claro que el concepto de paz, según el budismo, surge de la actitud socio-moral básica de la *benevolencia*, expresada en la cuádruple fórmula de *metta-karuna-mudita-upekkha*. Así, la «paz», en un análisis último, es de origen psicológico. Por lo tanto, intentar asegurar la paz a través de los instrumentos externos de la diplomacia, como pactos y alianzas entre naciones y otros grupos, es completamente vano. La lección perenne de la filosofía social del budismo es que la paz sólo puede ser conseguida por la práctica de las cualidades benevolentes, principalmente de la *metta* o «amor universal», que, como

mostró Tagore, sólo puede resultar del cultivo de las *brahma-viharas* proclamadas hace veinticuatro siglos por el más grande de los humanistas, el Buda.—
A. B.

LEVY (Albert W.): *The Value of Freedom: Mill's Liberty (1859-1959)*, en «Ethics», LXX, 1 (1959), págs. 37-47.

Es intención explícita del *On Liberty* examinar la naturaleza y límites del poder que la sociedad puede ejercitar lícitamente sobre el individuo, en lo que concluye que la única razón posible del recto ejercicio del poder es la protección de la sociedad. Las argumentaciones básicas a todo lo largo del ensayo, son la completa libertad de pensamiento y discusión dentro del orden político, y el libre desarrollo del individuo en la proporción que pueda necesitar para desarrollarse.

La inteligencia de estos postulados ha de referirse a dos principios: el principio de racionalidad y el principio de la utilidad social. El primero indica el área en que todas las disposiciones libertarias pueden ser aplicadas; el segundo es la verdadera justificación de la libertad misma. Mas en cierto sentido existe un conflicto entre el principio de la racionalidad y el de la utilidad, como se advierte cuando Mill afirma que entiende la utilidad en el más amplio sentido, fundado en el permanente interés del hombre como un ser progresivo. La esencia de la dificultad está entre la simpatía que Mill siente por lo puramente individual, y el utilitarismo moral propio de la ética de Bentham. La solución de esta paradoja puede obtenerse congruentemente, advirtiendo que no querría Mill referirse a ciertos «derechos naturales» ni a cierta «utilidad pública», sino a una teoría *self-realizational* de las libertades civiles. Los derechos naturales habrían de estar fundados en cimientos teológicos desusados. La utilidad social puede ser instrumento de tiranía o de la opresión de las mayorías sin atender libertades minoritarias. Por el contrario, la expresión mediante la cual el autor define el pensamiento de Mill, estaría de acuerdo con el pensamiento del mismo, para el cual la mismidad personal es axiológicamente anterior a la sociedad, y la libertad de pensamiento y discusión es

la verdadera condición del obrar como personas.

Piensa el autor que los ataques de Dewey y Bosanquet contra Mill por causa de la paradoja explicada no pueden ser sostenidos en adelante. Se puede admitir la apariencia paradójica de que Mill defiende la libertad de pensamiento y de expresión por ser útil a la sociedad, mientras que esa misma libertad viene fundada absolutamente sobre el valor del individuo en cuanto tal. Pero esta aparente disconformidad, que tiene una explicación estricta, debe ser también relacionada con el principal mérito de *On Liberty*: la pura y moralizante pasión de Stuart Mill, y su modo de dramatizar la línea de demarcación entre lo individual y lo social, queriendo buscar un criterio válido, no sólo para nuestro bien común social, sino también para nuestras vivencias éticas fundamentales. Son dos niveles distintos, los aludidos por Mill: el sociológico y el ético, los que importan al hecho de la libertad concreta. Su expresión es una de las más profundas maneras de asentar el valor de la libertad.—A. S.

NAGLEY (Winfield E.): *Kierkegaard on Liberation*, en «Ethics», LXX, 1 (1959), págs. 47-58.

Sören Kierkegaard, entre otros pensamientos profundos y reveladores, sostiene que la plenitud del hombre sólo puede llegarle a través de un cierto aislamiento respecto al mundo circunstante. Pero el hombre está recibiendo continuamente sugerencias lanzadas desde la exterioridad. Sólo puede aislarse mediante un esfuerzo de elección: aquí es donde interviene el concepto de «liberación», como sinónimo del descubrimiento del sí-mismo como un «absoluto».

Kierkegaard emplea los términos de la antropología hegeliana. Reconociendo el punto de vista de que el hombre se libera mediante el ejercicio de su elección dentro del mundo, Kierkegaard rectifica en el sentido de que el hombre no está absolutamente determinado, en cuanto ser unitario, por los procesos históricos. Todo hombre tiene, según Kierkegaard, dos historias: la que Hegel escribe, y la que Hegel se calla. Esta última, historia interna, está libre de la necesidad histórica a través de la propia comprensión y ejercicio de la elección.

De suyo, elegir es absolutamente algo de sí mismo. La elección tiene valor absoluto, en el sentido de que lo que uno escoja eso habrá de ser. Esta idea es el hilo de su libro *Either-Or*.

El sí-mismo aparece ser una existencia intemporal en el tiempo, y por ello no está asumida como parte del mundo histórico. Tal elección absoluta es juntamente forzada y libre, pues el ser que ha de ser elegido tiene que estar en un individuo específico; y el sí-mismo es traído a existir por obra de la elección.

Esta liberación requiere que el individuo haya llegado a ser consciente de sí mismo en cuanto individuo definido con sus talentos, carácter, intereses y funciones de contexto específicos. De este modo se toma a sí mismo en bloque y se responsabiliza del resultado de su elección. La relación de cada uno con su propia vida, es la de ser padre de sí mismo.

La liberación es el acto ético primordial. No se trata de la libertad de los filósofos griegos ni del aislamiento tampoco de los místicos. Es juntamente las dos actitudes, o sea, que la liberación aísla del mundo, pero realmente permanece dentro de la historia, sin que la conexión cívica sea el dato determinante de la libertad del hombre, tal como sucedía en el mundo antiguo.

La liberación ética, de que habla Kierkegaard, es tal que rechaza la depreciación realizada, por los místicos, de los procesos históricos, antes bien, afirma la posibilidad de la glorificación del espíritu de los hombres, cuya única dignidad propia consiste en el hecho de que el espíritu humano, por limitado que sea respecto al divino, tiene una historia a la cual puede conferir continuidad y sentido existencial mediante un acto de libre elección.—A. S.

GURVITCH (Georges): *Saint-Simon et Karl Marx*, en «Revue Internationale de Philosophie», núm. 53-54 (1960), páginas 399-416.

Aun sin considerar la influencia que el saintsimonismo tuvo en la adolescencia de Karl Marx, a través de su futuro suegro, Ludwig von Westphalen, es indudable su asistencia, en Berlín, a los cursos de dos profesores juristas y filósofos: Gan y Savigny, que se habían destacado a la muerte de Hegel. El primero conocía y admiraba a Saint-Simon, si