

ción, es decir, el no ser, lo que vendría a dar, a su juicio, un valor absoluto y total a la fórmula precedente. No es este el criterio de Louis Lavelle, que insiste con vigor sobre la realidad y la positividad del mal, subrayando el carácter escandaloso de esta fórmula, que si se toma en un sentido absoluto viene a decir que el dolor no es nada, que el pecado no es nada, acabando por violar, con una especie de reto, el sentimiento inmediato de la conciencia. De la positividad del mal es fácil convencerse en tanto que es un acto que nosotros no realizamos, es decir, que sufrimos. Este sería el mal sensible, en tanto que el mal moral, por el contrario, sería el acto que nosotros efectuamos. En todo caso, el mal es una opción en favor de la nada, y desde este punto de vista cabe calificarle de voluntad positiva de negar o de destruir. En una palabra, en su propia negatividad el mal moral es esencialmente positivo, o, si se prefiere, reside, a pesar de sus consecuencias negativas, en un acto positivo de la voluntad, lo que impide que le asimilemos al no ser, que de suyo no es nada. Según Louis Lavelle, el mal es lo contrario del bien, pero también, y en cierto sentido, su complemento, puesto que sin su oposición no se podría ejercer la libertad ni ésta podría, por consiguiente, hacer su aparición en el ser como el bien propiamente dicho. Si en cierto sentido el ser y el bien coinciden y no son nada más que uno, es en Dios que, por definición, no puede tener parte de mal, pero en el orden de las criaturas no se puede afirmar que el ser y el bien coincidan, lejos de todo en toda criatura de una u otra manera existe el mal. Ahora bien, la bondad absoluta es propia de Dios; pero existe el bien relativo, cuyo bien relativo, sino se identifica con el bien, tiene un valor ontológico perfectamente determinado en cuanto el bien es inseparable de la existencia y se estima como sustantivamente superior al mal. En este sentido el mal se puede interpretar como una negación del ser, o, si se prefiere, como una rebelión contra el ser. La afirmación inicial *ens et bonum convertuntur* no es cierta en el orden humano. Sólo lo es para la divinidad. En el orden humano la fórmula tendría un carácter relativo, y, por consiguiente, perdería su pretensión dogmática de universalidad.—E. T. G.

Rossi (P.): *Il problema dei valori nello storicismo tedesco contemporaneo*, en «Rivista di Filosofia», Torino, volumen XLV, núm. 4, 1954, págs. 404-428.

Se suele repetir con relación al historicismo la acusación de que esta tendencia conduce inexorablemente a través de la afirmación de la historicidad de los valores a una negación radical de su sustantividad. Esta acusación se puede formular con mayor exactitud articulándola en dos puntos distintos: Primero, la afirmación de la historicidad de los valores equivale a reducirlos a un nivel de facticidad, ya que negando su trascendencia respecto del devenir histórico, los valores no son sino hechos históricos como cualesquiera otros. Segundo, la afirmación de la historicidad de los valores equivale a reducirlos a un nivel de relatividad en cuanto negándoseles un carácter absoluto, los valores son funcionales al momento histórico en el cual se reconocen y califican como tales. Facticidad y relatividad vienen, por consiguiente, a significar la negación del modo de ser y de la validez de los valores.

Veamos el proceso seguido en el historicismo alemán. La afirmación de la historicidad de los valores se formula rigurosamente por primera vez en la obra de Dilthey, para quien no es admisible la presunción de la validez incondicionada de los valores. Según Dilthey, los valores son producto del acontecer histórico, forman parte los valores del mundo humano en cuanto objetividad de la vida y en este sentido la vida histórica crea valores que están en conexión entre sí y en conexión con el resto de los ingredientes del mundo humano. La validez, metahistórica de los valores, queda negada.

Spengler, partiendo, sin duda ninguna, de Dilthey, niega también la validez absoluta de los valores reduciéndolos a la relatividad histórica. Spengler entiende las civilizaciones o culturas como organismos biológicamente determinados dentro de los cuales los valores no son sino elementos funcionales a esos ciclos de tal modo que una vez agotados éstos desaparece la validez de los valores.

El problema se agrava en la obra de Troeltsch y en la de Meinecke en cuanto oponiéndose al relativismo admiten

que los valores tienen una cierta entidad por sí. Los valores para Troeltsch no son identificables con los hechos, pertenecen a la interioridad del objeto histórico y le expresan y condicionan; son su fundamento interno. Meinecke, por su parte, admite que los valores de una parte son relativos en cuanto están vinculados a una cierta cultura, pero que por otra no son relativos, en cuanto dentro de este ámbito su validez está incondicionada. Una posición especial es la de Weber. Max Weber cree que los valores son de suyo entidades antagónicas entre las que no cabe el compromiso y que no son sino resultado del sentido de los complejos de relaciones, de tal modo que un valor es un término de referencia respecto del cual los actos humanos se orientan: de aquí que haya una elección de los valores. Esta elección de los valores no implica su objetividad metahistórica, sino al contrario, su relatividad histórica.—F. T. G.

DEVAUX (André-A.): *La philosophie comme expérience totale, selon René Le Senne*, en «Giornale di Metafisica», Genova-Università, año X, número 3, mayo-junio 1955, págs. 407-425.

Cree Devaux que lo que justifica la creciente influencia póstuma del pensamiento de Le Senne, y constituye verdadera y esencial aportación del autor de *Obstacle et Valeur* al hacer filosófico, es el relieve que concedió a la idea de *experiencia*. Una vez superados los titubeos iniciales, Le Senne no quiso encerrar su filosofía en ningún método rígido, y para superar ese peligro trató la tarea filosófica como *descripción de la experiencia*. «Dilater la philosophie aux dimensions de l'expérience», incluyendo en este concepto desde la experiencia del mundo de las cosas hasta la de lo trascendente fué la intención filosófica que, a entender de Devaux, persiguió Le Senne de manera más concreta.

Para alcanzar su objetivo reaccionó tanto contra el empirismo estrecho que restringe la experiencia a lo sensible como contra una cierta experiencia metafísica experimental y emocional. La experiencia, para Le Senne, es siempre un premio a la eficacia; es un acto, no un estado pasivo; debemos buscarla con paciencia e intentar merecerla.

Mientras el hombre permanece en el primitivo estado de espontaneidad, se encuentra ante una «unidad de la experiencia» que no ofrece aún el menor resquicio a la reflexión filosófica; esta brecha no se produce hasta que el encuentro con el obstáculo provoca una rotura en aquella unidad. En la grieta abierta por el choque empieza a distinguirse la existencia real del yo de la determinación y del yo del valor, es decir, del mí y de Dios.

En su descripción de la experiencia, Le Senne distingue tres fases: la de la urgencia, la del conocimiento frío y la de la inspiración. En la primera sentimos el obstáculo, y al sentirlo provocamos una movilización de energías ciegas. Se produce así un encogimiento de la conciencia peligrosísimo si el hombre se para ahí y no intenta llegar a conocer el obstáculo, a intelectualizarlo. En la fase del conocimiento el obstáculo se piensa, pero la inmovilización en este estadio más elevado no es menos peligrosa; aquí nos acechan dos nuevos peligros: el intelectualismo y el voluntarismo. La salida acertada sólo puede encontrarse ascendiendo a la tercera fase, la de la inspiración, que nos pone en presencia de lo metafísico. Esta fase sintetiza las tres posibles, uniendo las energías que la urgencia ha movilizad con los medios que el conocimiento teórico proporciona, en esa suma eminente en la cual el mí mismo se posee por fin, restaurado en su profunda unidad. En la fase de la inspiración entramos a comunicarnos con los valores por medio de la experiencia metafísica.

La experiencia del valor aparece como una participación de lo Absoluto, fuente de todos los valores. El sentido del valor es natural al hombre. La experiencia nos revela el carácter trascendente de aquéllos al hacernos ver que podemos captar expresiones del valor, pero, en cambio, su fondo último se nos escapa de manera inevitable y continua.

Al llegar aquí se pregunta Devaux si es posible dar a lo Absoluto sentido en la experiencia de los valores, el nombre de Dios, sin salirse del campo de la experiencia total. Le Senne, dice, creyó que es perfectamente posible para el hombre, y su obra es un incesante esfuerzo de exploración de aquellas vías que conducen, desde los valores, a Dios. Aunque algunos comentaristas se han inquietado por las calificaciones de Dios que hace la filosofía laseniana, a