

*no nos perderemos en el relativismo porque el valor fundamental del Derecho es el valor fundamental de la vida humana. Más bien sobre el relativismo volveremos a contemplar la historia del hombre en una de sus dimensiones cardinales, como una unidad de sentido. Todo el talento historiográfico italiano, que se inauguró tan brillantemente con la figura de Vico, resuena en estas luminosas páginas del maestro de Roma.*

*Sea, pues, bien venido a nuestro ANUARIO. Una de las relaciones más profundas entre los hombres es la relación de magisterio. Ella engendra la más alta amistad, que es la amistad en la verdad.*

*Con amical y rendida pleitesía recibimos hoy la lección fecunda de este clásico vivo.*

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

## ACTAS DE CONGRESOS

*L'homme et l'Histoire. Actes du VI<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Publ. por la Société Strasbourgeoise de Philosophie. Presses Universitaires de France. París, 1952. Un volumen de 22,5 x 14; 408 páginas.*

Bajo el epígrafe de *El hombre y la historia*, reúne la Sociedad estrasburguesa la Filosofía de las 71 comunicaciones aportadas al VI Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua francesa, celebrado en la capital alsaciana del 10 al 14 de septiembre de 1952. Están agrupadas temáticamente en cuatro secciones: metodología (21 comunicaciones), la psicología y la historia (16), sentido de la historia (21) y la filosofía y su historia (13). El valor de los trabajos aquí reunidos es, naturalmente, muy diverso. En la imposibilidad de dar cuenta de todos, ni siquiera de los más importantes, vamos a limitarnos a exponer y comentar, en dos grupos, algunos de ellos, que estimamos de particular interés. En el primer grupo incluimos dos trabajos que marcan una orientación existencialista dentro de la filosofía de la historia. En el segundo grupo se hace referencia a dos comunicaciones en las que se trata de poner en relación la ciencia histórica con la concepción einsteiniana del universo físico.

I. *La concepción existencialista de la historia.* La expresa R. Jolivet en *Définition et sens de l'histoire* (págs. 11-15). En la interpretación habitual de la historia *la esencia precede a la existencia*: se entiende por historia «el estudio de los hechos que han afectado a la

evolución de las sociedades humanas». Se trata del simple desarrollo de un dato preexistente. En esta concepción hay una *verdad* del hombre y del mundo que no sólo trasciende todas las vicisitudes temporales, sino que, en cierto modo, las anula. Pero una definición más comprensiva y más real entendería la historia como «el estudio de las actividades por las que el hombre, en el curso del tiempo, impone a la naturaleza, física, política y moral, un orden cada vez más humano y accede él mismo, por su esfuerzo, a un sentido cada vez más perfecto de los valores que le definen». En esta perspectiva el objeto de la historia es el hombre y no los «hechos», puesto que el hombre es el que hace la historia y no la historia la que hace al hombre. Los hechos son la expresión de la situación del hombre en el seno del mundo y con respecto a sí mismo, pero toda la historia es creación del mundo por el hombre y autocreación. Por lo tanto, en esta visión de la historia *la existencia precede a la esencia*, es decir, que la historia es una actualización progresiva, pero contingente, múltiple y ambigua en sus modalidades, de una esencia que, en principio, no es más que una potencia y que reclama, a título esencial, el factor de la libertad. La existencia es el acto de esta potencia, y la esencia —en acto permanente de constitución— es el hombre en su realidad histórica. La historia admitirá, pues, todas las contingencias y todos los azares, porque es la expresión temporal de la libertad del hombre, cuya esencia no puede existir sino temporalizándose, esto es, utilizando los acontecimientos, las fatalidades y las resistencias —que son los accidentes o la materia de la historia— al servicio del advenimiento de un orden humano. La historia no es, pues, ni lineal, como la querían los racionalistas, ni puntiforme, como la entienden los historicistas. Porque existe, sí, una *naturaleza*, que es a la vez el factor y la explicación de la historia. Pero es preciso agregar que esta naturaleza no es sino el conjunto de posibilidades que se ofrecen a la libertad del hombre, y que el destino, que le dicta sus fines, deja de su elección los medios, por lo que las vías por las cuales el hombre se crea a sí mismo y humaniza el mundo de su acción son radicalmente imprevisibles y sometidas a tal cúmulo de accidentes y contingencias, de avances y retrocesos, de azares y fatalidades, que ninguna lógica puede dar cuenta de ellas. La única lógica que se descubre en la historia es la de los «hechos», esto es, la de las posibilidades ya realizadas, transformadas por el hombre en «realidades»: es una lógica de lo que *está hecho*, pero no de lo que *se hace*.

Dentro de la misma línea existencialista, P. Thévenaz, en *Événement et historicité* (págs. 217-225), señala los presupuestos sobre los que ha de fundarse una filosofía de la historia atenta a los caracteres constitutivos de lo histórico. Parte para ello de un análisis del acaecimiento y de su vinculación a la conciencia humana. La historia sin acaecimientos es impensable. El acaecimiento tiene un carácter único, particular, extraordinario y contingente. Pero su contingencia brota de un exceso de sentido, como hecho aplastado por su significación. El cruce, a primera vista ininteligible, de lo insignificante con lo significativo constituye la contingencia del acaecimien-

to, que revela, en este punto de contacto, su poder de irrupción. Este carácter no fué comprendido ni por el pensamiento griego, ni, posteriormente, por la filosofía de la historia, del siglo XVIII en adelante, pues, ávidos de encontrar en todo la razón y el eje inmutable, sacrificaron la contingencia del acontecimiento para reabsorberlo en un orden racional y eterno o en una metahistoria, de la cual se poseía el secreto: en bloque, por adelantado y de oficio, todos los acaecimientos se canonizan, despojados de su cualidad de brote y de irrupción, condenados a testificar contra sí mismos en pro del orden metahistórico que los engulle. La historia, eliminados los acaecimientos, se ordena en la perspectiva de un tiempo lineal y uniforme. Pero ¿es que no cabe una filosofía de la historia sin reabsorción del acaecimiento en la razón, de lo histórico en su sentido? Evidentemente, sí; pero habría que buscar la densidad de la historia en el acaecimiento mismo. El acaecimiento se presenta ante la conciencia como una fuerza de choque. Con su sentido viene a romper la vulgaridad de la vida cotidiana y a romper el propio sentido, excesivamente bien trazado, de las concepciones metahistóricas. Bajo el choque de esta doble ruptura, la conciencia histórica se despierta. Del mismo modo que la contradicción o el error suscitan la reflexión sobre el conocimiento, la irreductibilidad del acaecimiento agudiza en la conciencia la sensibilidad histórica para las contingencias, y se logra una intuición más viva del acaecimiento como dominio propio y original de la historia. Esto es lo que de hecho ocurre en la vida corriente. Por tanto, en adelante habrá que dejar de vincular el acaecimiento a la metahistoria para vincularlo a la conciencia humana que lo vive como acaecimiento. Esta referencia a la conciencia es esencial y constitutiva del acaecimiento. Hablar de los acaecimientos en sí sería suponer una historia sin historiador o sin el hombre que la vive. Por consiguiente, hay que sustituir la visión de una historia en sí por la visión de una historia «para nosotros», en la cual el acaecimiento hace experimentar a la conciencia su propia temporalidad y sus propios límites, pues al no poder colocarse fuera de la historia, se siente como duración, por decirlo así, consustancial con la historia, pero duración expuesta a la intemperie del acaecimiento; en definitiva, se siente «en situación». El acaecimiento limita, pues, con su irreductibilidad, a la conciencia, pero se encuentra, al mismo tiempo, limitado por la historicidad de ésta. De este modo se condicionan mutuamente y juntos constituyen la historia. Pero esta historia no será ya la trama sobre la que se bordan los acaecimientos y se funda la historicidad del hombre, sino el espacio limitado por el acaecimiento y la conciencia. Así, vinculada la historia a la conciencia y a la presencia del acaecimiento, su centro de gravedad se desplaza, en una revolución copernicana, del pasado al presente, pero no al presente puntiforme y sin relieve de un tiempo lineal, sino al presente denso de la presencia: todo lo que el hombre puede revivir de su pasado y revivirlo como verdadero acaecimiento, todo lo que es capaz de re-presentarse, constituye su historia y la realidad de la misma. Pero, vistas las cosas así, ¿puede hablarse aún de sentido de la

historia? Indudablemente, sí. La significación de la historia no se halla fuera de los acaecimientos, y si la historia tiene un sentido es porque uno o varios acaecimientos centrales (imbricados siempre en una conciencia de historicidad) le dan un sentido: es porque el acaecimiento es, en principio, el sentido mismo. Precisamente porque es un sentido, y un sentido reconocido, es acaecimiento. La historia ha surgido y se ha ordenado porque los acaecimientos son por esencia portadores e irradiadores de sentido. De este modo, la imagen del tiempo histórico lineal, solidaria por lo demás de las metahistorias, es bien poco adecuada. El tiempo ha de tener nudos, espesores, centros: tales serán justamente los acaecimientos cruciales, que irradian sentido en todas las direcciones, hacia el pasado como hacia el porvenir, por lo que se explica la continua retroacción del presente sobre el pasado y la anticipación profética. Pero también la tentación de las metahistorias.

En este modo existencialista de entender la historia se advierten aciertos fundamentales capaces, acaso, de dar base a una filosofía de la historia más propia de nuestro tiempo y más distanciada de los errores del racionalismo. La comunicación de Thévenaz es particularmente interesante a este respecto. Uno de los defectos fundamentales de las interpretaciones racionalistas de la historia es el de incurrir en ideologías, el de ir a la historia con ideas preconcebidas, fruto de una intuición previa a toda labor investigadora, de un excesivo afán sistemático o, acaso, de un ideal estético; por todo eso, en ellas el resultado parece siempre incomparablemente más grandioso que los medios por los que se ha llegado hasta él. Y es que en principio ya está en la mente este resultado arquitectónico y grandioso, al que, en un segundo momento, se busca confirmación en los hechos de la historia. El procedimiento responde, en definitiva, al mecanismo metodológico dicotómico *hipótesis-confirmación empírica*, tan acreditado por el racionalismo en las ciencias de la naturaleza. Pero en la historia, como, en general, en las llamadas ciencias del espíritu, este método, por el objeto mismo de estas ciencias, resulta altamente peligroso, pues en ellas el dato empírico rara vez logra desligarse del todo de las apreciaciones subjetivas y, si existen prejuicios, los datos tenderán a venir condicionados por dichos prejuicios (1). En el problema del sentido de la historia el pensador racionalista suele partir de una afirmación dogmática del tipo de «Es preciso que la historia tenga un sentido», cuando el punto de partida más honrado y sensato ha de ser la pregunta: «¿Poseerá la historia un sentido?» Si se parte de la afirmación dogmática, nada de extraño tiene que la filosofía, en lugar de *descubrir* un sentido en la historia, se lo *imponga* dictatorialmente. Ya casi en los albores de la moderna filosofía de la historia, Hegel se hace eco de esta acusación ge-

---

(1) La inmensa talla intelectual de Hegel no le impidió, en su enjuiciamiento de la historia universal, ceder a sus prejuicios protestantes al tratar de la Reforma y la Contrarreforma y de sus consecuencias, ni ceder al prejuicio de la superioridad de la raza germánica.

neral del apriorismo de las concepciones filosóficas de la historia y defiende contra ellas el sistema que va a construir (2). «Hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente», dice. Pero, por encima de esta afirmación del conocimiento empírico, pone como supuesto primordial la razón: «Damos por supuesto como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, *imagen y acto de la razón*» (3). Y toma la razón como supuesto respecto de la historia; «en la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón es la *sustancia*» (4). De aquí el optimismo que preside las primeras páginas de su *Filosofía de la Historia Universal*: «La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia —espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita ésta su naturaleza en la existencia universal... Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma» (5). Por ello Hegel, pese a su afirmación de que ha de procederse empíricamente, no salva su concepción del apriorismo. Este apriorismo, unido a su consideración de la historia *sub specie aeternitatis* (6) hace que su visión de la historia universal parezca —a lo que contribuye su innegable grandeza— la *visión divina de la historia*, perfecta y acabada, pero con un solo error de principio: que es un hombre y no Dios quien la ofrece. Es oportuno traer aquí la crítica que de las concepciones absolutas de la historia se hace en otra de las comunicaciones del libro que analizamos, que reproducimos en sus pasajes esenciales: «Toute méditation sur le destin de l'humanité est illégitime si elle ne s'accompagne d'un effort de réflexion sur les conditions dans lesquelles a été obtenue la connaissance sur laquelle s'édifie, cette méditation... un jugement sur le "sens de l'Histoire" postulerait une connaissance vraie de l'histoire universelle, de l'histoire totale: c'est tout le passé de l'humanité qui aboutit à mon présent, qui explique mon histoire, tout ce réseau de causes et d'influences, dont nous pouvons au moins entrevoir qu'il est infiniment com-

(2) *Filosofía de la Historia Universal*, trad. J. Gaos, Ed. Anaconda, Buenos Aires, 1946. Cfr. la «Introducción general»: «Empezaré advirtiéndole sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera ésta según esos pensamientos (pág. 14).

(3) *Op. cit.*, pág. 15. El subrayado es nuestro.

(4) *Op. cit.*, pág. 14.

(5) *Op. cit.*, pág. 16.

(6) «El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista.» *Op. cit.*, pág. 18.

plexe, riche en connexions inattendues. Et l'on peut se demander si, sur le plan rationnel, une telle connaissance est compatible avec la structure et les limites de la condition humaine... il y a sans doute quelqu'un qui possède une telle connaissance intégrale et authentique, mais ce Quelqu'un c'est Dieu et on peut se demander si une philosophie de l'histoire que si donne pour philosophie, n'est pas exposée à commettre l'erreur fatale, la péché de la "démésure", de l'*hybris*; il serait nécessaire et sain qu'une telle philosophie s'entende sans cesse ramener aux limites posées par la critique de la connaissance historique et rappeler, selon la belle formule de la piété antique, qui convient aux mortels de penser en mortels, *thnèta phronèin.*» (7).

Advertimos, pues, en esta visión existencialista de la historia, frente a la soberbia de las concepciones racionalistas, una actitud de humildad que lleva, por un lado, a huir de construcciones gigantescas evocadoras de megalomanías y con pretensiones de validez universal, y, por otro, a un prolijo cuidado en la evitación de los apriorismos y a una amorosa contemplación de los acontecimientos de la historia para tratar de fijar, si ello es posible, el sentido que apuntan. Esta actitud es fruto de la atención de las orientaciones existencialistas hacia la *situación* en que el sujeto humano cognoscente inalienablemente se encuentra. De aquí el *humanismo metodológico* de estas direcciones, muy distinto —por ser de signo contrario— al humanismo ensoberbecido del racionalismo. No se ha insistido todo lo que se debiera en el signo del llamado humanismo existencialista, y se le ha atacado para confundirle con el humanismo racionalista de la Edad Moderna, hijo —o padre— del Renacimiento. Existe un acuerdo bastante general sobre que a la *Weltanschauung* teocéntrica del Medievo sucedió otra antropocéntrica en el Renacimiento: esta última es la visión humanista. El fenómeno consiste, pues, en una sustitución de Dios por el Hombre; desde el punto de vista de la concepción medieval, se ha operado una divinización del hombre, una entronización del hombre en el solio divino. A nuestro entender, el humanismo existencialista difiere profundamente de este otro del Renacimiento: el existencialismo no entroniza al hombre, simplemente centra su atención en él como lo más inmediato al sujeto del conocimiento, y esta atención, lejos de elevar al hombre a las cimas de la divinidad, lo presenta en su humilde y finita realidad, radicado en un espacio y en un tiempo, limitado por la ineludible *situación* en que se encuentra. Por ello, al tratar de determinar el existencialismo la cuestión central de la metafísica, la indagación sobre el sentido del ser, acudirá al hombre, pero no como suprema expresión del ser, sino como punto de partida y como vía para cualquier trascendencia, dado que es un hombre el que en tal indagación se aventura. Este es a nuestro entender, el sentido de la actitud de Heidegger en *Sein und Zeit*. Por ello también, cuando de histo-

(7) H. I. Marrou, *Philosophie critique de l'histoire et «Sens de l'Histoire»*, páginas 8-9.

ria se trata, hay que incluir también en la perspectiva el punto de vista humano, ya que, del mismo modo que el paisaje no se constituye sin el correlato del escenario natural con el ojo humano que lo contempla, la historia tampoco puede constituirse dejando fuera de ella al historiador que la ve. Esto, en principio, puede parecer faltar a la objetividad, pero es, en realidad, la mejor garantía de objetividad; otra cosa sería un vano escamoteo en pro de una aparente objetividad y de una ridícula pretensión de absoluto. El humanismo existencialista consiste, pues, en una pretensión de ver el mundo desde nuestra particular «humanidad»: hemos de procurarnos un saber lo más perfecto que nuestra «humanidad» nos lo permita, sin cometer nunca el error de olvidar nuestra particular perspectiva. En definitiva, *thnèta phronein*.

Las ventajas que de esta actitud de sensatez pueden derivarse son evidentes: se evitarán las filosofías grandiosas de la historia, se concederá mayor atención a los acaecimientos de la historia, aun a los de apariencia más modesta, se valorará el material histórico con una prudencia mayor; se hará de la filosofía de la historia una disciplina menos metafísica, pero mucho más seria. El contenido de la comunicación de P. Thévenaz nos parece, a este respecto, particularmente interesante y pleno de sugerencias que pueden ser de gran fruto en el estudio de la historia.

II. *El sentido cósmico de la historia.*—M. Schaerer, en *Du sens de l'histoire* (págs. 329-333) y E. Schepers, en *Le déterminisme vital historique* (págs. 193-199), tratan de presentar la historia como un aspecto del plan cósmico, partiendo de la visión einsteiniana del Universo.

El Universo es producto de cuatro orientaciones fundamentales de la acción cósmica, originadas por reacciones entre ciertos estados complementarios. La primera complementariedad, llamada objetiva, es la que da origen al Universo físico, mediante las acciones gravitatorias centrífugas y centrípetas, como resultado del desequilibrio entre el estado límite de reposo de potencial cero y un vacío absoluto; se manifiesta como tendencia de la energía hacia la nada (entropía). La segunda complementariedad, llamada cualitativa, origina el mundo orgánico, mediante el electromagnetismo, de sentido contrario a la gravitación y primer orden de realización de la fuerza vital: es resultado de la ruptura de la unidad esencial del estado límite de reposo, al perder éste su homogeneidad por efecto de la acción física; así como ésta procede de más a menos y tiende hacia la nada, la acción cualitativa tiende invariablemente hacia la coordinación y la unificación y da nacimiento a todo organismo: la conciencia no es sino un brote secundario, a partir de la vida. Una tercera complementariedad se establece entre los dos órdenes opuestos de lo inorgánico y lo orgánico, con una cooperación que es automática hasta la aparición de la acción humana consciente. El psiquismo y todas las funciones inteligentes del hombre no son sino funciones liberadas por la unidad fundamental de lo real. El sentido y el fin de la vida hu-

mana es ayudar a realizar la armonía en el plan cósmico. Un cuarto tipo de acciones son debidas a los encuentros del azar: los productos de los dos determinismos (físico y vital) no obedecen más que a la tendencia hacia la entropía, o a la tendencia hacia la vida; tales productos se encuentran fatalmente en el espacio y pueden, o bien destruirse o ser favorables o ser indiferentes el uno al otro; estos hechos del azar hacen muy difícil toda previsión del futuro, si no imposible. Pero el hombre puede preverlos y asegurar mejor así su porvenir.

De este resumen se infiere que la vida del hombre está íntimamente ligada a estas cuatro acciones del cosmos. Producto de toda esta actividad cósmica contradictoria, el hombre representa en el mundo un estado de *indeterminación*, en el sentido de que participa orgánicamente de esta complejidad, pero su inteligencia juega un papel activo y consciente en el devenir cósmico. Por eso su historia logra también un sentido y un valor cósmicos. La transformación de la materia por la vida y por la técnica y el poner la ciencia al servicio de la humanidad: he aquí la tarea cósmica del hombre.

Parece excelente, de entrada, la idea de encuadrar la historia dentro del gran marco del devenir cósmico, dada —o supuesta— la naturaleza perfectamente unitaria de lo real. La idea resulta, además, muy propia de una era, como la nuestra, en la que la intervención de la técnica en el mundo de la naturaleza ha llegado a un punto en el que varios Estados han anunciado para fecha próxima el lanzamiento de satélites particulares. Sin embargo, la pretensión de M. Schaerer y de R. Schepers parece un tanto desmesurada en el estado actual de la ciencia física y de la ciencia histórica. En el mundo del pensamiento cada saber particular, cada ciencia, cada filosofía, vienen condicionados por la época y por lo que ese mismo saber ha sido anteriormente; incluso las revoluciones científicas de gran altura conservan una conexión formal con la ciencia anterior. Prescindir de ello sería dar un salto en el vacío. En el caso de los autores comentados, hay que hacer observar que en el momento actual, sin superar grandes lagunas de orden interno de la física y de la historia y aun de tipo metafísico, es imposible realizar una tarea de englobamiento, ya que ambas ciencias aparecen escindidas por una profunda división de orden metodológico: la depuración del método de las ciencias naturales y las dificultades de aplicación del mismo a las llamadas ciencias del espíritu (entre ellas, la historia) han originado la formación de estas últimas según métodos propios, con lo cual se ha llegado a la consideración de los fenómenos del mundo de la naturaleza y del mundo del espíritu como fenómenos de dos mundos casi totalmente extraños el uno al otro. Sea esto un bien o un mal, no puede negarse que es un hecho con el que hay que contar. Por ello nos parece que la revolución que Schaerer y Schepers quieren no puede conducirse por la vía que en sus comunicaciones le señalan. No podrá lograrse esta síntesis más que con la consecución de un método válido para ambos campos o en una instancia superior de tipo metafísico.

De todas formas, nos parece interesante cualquier sugerencia que pueda apuntar nuevas metas en el camino de la ciencia, y por este motivo y por el de informar a nuestros lectores, exponemos aquí el contenido de estos trabajos, cuya brevedad, por otro lado, impide un juicio más extenso sobre su valor.

ALFONSO BARRADA

*I problemi attuali della Filosofia del Diritto. Atti del convegno di studi tenuto a Roma nei giorni 3 e 4 ottobre 1953. A cura di Rinaldo Orecchia. Milano, Giuffré, 1954. 165 páginas.*

La lectura de esta serie de trabajos presentados en la reunión organizada en Roma en 1953 por la Sociedad Italiana de Filosofía del Derecho permite dar una respuesta al problema implicado en el tema genérico de la misma —«los problemas actuales de la Filosofía del Derecho»— en un sentido bastante favorable al punto de vista expuesto por Del Vecchio en su discurso inaugural, a saber, que los problemas de la Filosofía del Derecho son eternos, esto es, que sustancialmente son siempre los mismos, y más que problemas actuales, hay solo aspectos actuales de los problemas (eternos) de la Filosofía del Derecho.

Ahora bien, en esta cuestión —eternidad o actualidad de los problemas filosófico-jurídicos— se trata más de una matización que de una disyuntiva. Del Vecchio tiene razón, pero a condición de que se acentúen debidamente los aspectos actuales, porque de toda filosofía cabe decir, con Zubiri, que no tiene más orto que el determinado por la angostura intelectual que de facto oprime al filósofo, y en el mismo sentido decía de la reunión de Roma E. Opocher que, para que un problema sea idéntico a sí mismo, o sea para que valga en toda su universalidad, tiene que ser siempre descubierto o redescubierto dentro de la peculiaridad de perspectivas que caracterizan una particular experiencia histórica; pues toda cultura tiene sus propias perspectivas y, dentro de ellas, no todos los problemas universales encuentran la misma acentuación, y fuera de esto no hay más que abstracción, o sea el elevar a categoría absoluta una determinada perspectiva histórica. El mismo punto de vista representaba G. Capograssi en su intervención final al decir que los problemas actuales de la filosofía del Derecho son pura y simplemente los problemas actuales de la vida contemporánea, sobre los cuales deben hacer recaer su atención los filósofos juristas para dar una cierta consistencia y función a su disciplina, pues los mismos problemas nos hacen asistir a la lenta y trabajosa formación de un nuevo orden y equilibrio de la vida jurídica y permiten entrever el concepto que nuestra época se forma del Derecho.

Pero tampoco en este sentido abunda una especial preocupación de «modernidad» en la mayoría de los estudios integrantes del volu-