

Hacia una Ontología Dialéctica de la Existencia

Por Luis E. Nieto Arteta

Fue muy tardío el descubrimiento de la esfera autónoma de la vida. Se la solía identificar con las realidades ya conocidas. Se incurría en una transformación errónea del contenido de la existencia. Se la naturalizaba. El hombre aparecía como un sector de la realidad natural. Contrariamente, se hacía también de la vida un hecho puramente espiritual. O materialismo o espiritualismo. También se afirmaba una presunta especificidad del hombre, la libertad o la razón, por ejemplo. La existencia era excluyente libertad o razón objetivizante y diáfana. Era una vez más el tradicional modo de pensar: las oposiciones mecánicas, rígidas, excluyentes.

El descubrimiento de la esfera autónoma de la vida suscita inmediatamente, como era de esperar, unas determinadas posiciones teóricas que elevan a la existencia al rango óntico de presunta realidad fundamental (1). El autor no acepta esa aseveración. La vida ofrece, como cualquiera otra realidad, el rasgo común de todo lo que existe: un cierto modo de ser, unas peculiares conexiones objetivas. Esa es la única realidad evidentemente fundamental: los modos de ser y las relaciones que se dan en las respectivas esferas ontológicas. Además, el mencionado descubrimiento suscita una actitud gnoseológica, en mi sentir, errónea: afirmar que todos los hechos, que todas las otras realidades se dan "en" la vida. Es un idealismo existencial (2). Se declarará que no es posible aprehender la objetividad. Esta es aquélla que una determinada vida, individual o histórica, aprehenda como tal. Es la afirmación de la subjetividad y de la irracionalidad del conocimiento. Hay una obvia vinculación entre ese idealismo existencial y la unilateralidad en la descripción del contenido de la vida. Como sólo se quiere descubrir en ésta la subjetividad y la irracionalidad, el conocimiento aparecerá como una aserción de los propios sentires de cada

hombre. Posteriormente, se ampliarán estas breves consideraciones. Por otra parte, el descubrimiento de la esfera autónoma de la vida ocasiona una tercera posición: se afirmará la "existencia" contra la "esencia". La filosofía anterior se interpretará como una aprehensión de la esencia. La ontología de la vida será comprendida como un hallazgo de la existencia (3). Este dualismo "existencia-esencia" no puede aceptarse. También la vida tiene su esencia porque posee su modo de ser y dentro de éste se dan unas conexiones objetivas. Si cada existencia es una realidad individual, debe recordarse que hay también esencias individuales. La esencia no indica de suyo generalidad.

La unidad y división de los contrarios es el modo de ser de la vida. No es ónticamente posible descubrir en la existencia, un modo de ser análogo al de la realidad, o al de las realidades jurídica y social. Aun cuando el mundo ofrezca una cerrada unidad (ese hecho es el supuesto de la posibilidad de una ontología pura), no se puede torturar a las varias realidades —la vida es una de ellas— para que presenten modos de ser semejantes o idénticos modos de ser que tengan el mismo sentido o igual contenido. Hay en la vida tensiones, desgarramientos, coincidencia de contrarios. No hay solamente unidad. Hay también lucha y oposición. Esas contradicciones hacen de la filosofía de la vida, una dialéctica de la vida. Así será ella una dialéctica regional. No se puede transformar a la filosofía de la vida en una filosofía fundamental, so pretexto de que la existencia es la realidad fundamental. Es una posición que se ha rechazado ya. Una descripción del modo de ser de la vida y de las conexiones objetivas, que se dan en ese modo de ser, nos entregará otra nueva ontología regional: la de la vida. No tiene ella un rango óntico peculiar, que la distinga de las restantes. Ninguna realidad es "la" realidad "fundamental". La vida tampoco lo es.

Al descubrir que la unidad y división de los contrarios es el contenido de la vida, se hace inevitable abandonar algunas de las actitudes teóricas adoptadas ante ella. Todas esas posiciones surgen en virtud de una unilateral afirmación de ciertas características de la vida. Se prescinde de las contradicciones que se dan en la vida, se desconocen los contrarios que en ella luchan. Se dan en la existencia diversas realizaciones de la unidad y división de los contrarios. No se puede transformar a una de ellas, en la fundamental o básica. Hay, sí, una interna vinculación, una conexión entre cada una de tales unidades y divisiones de contrarios y las otras, vinculación y conexión que sucesivamente se irán anotando. Veamos. Hay una oposición de la libertad y la necesidad. La vida no es pura libertad o excluyente necesidad. Tradicionalmente, se había hecho de la existencia o libertad o necesidad.

Una necesidad de índole causal dentro de la conocida errónea naturalización del hombre. Es la polémica entre los defensores del "libre arbitrio" —la expresión clásica—, y los del determinismo (4). Una discusión que se distinguió por la unilateralidad en que incurrieron quienes la sustentaron. Era la metafísica. La vida tenía que ser exclusiva libertad o triunfante necesidad. No se aceptaba la contradicción, la lucha entre la libertad y la necesidad. Es una unidad y división de contrarios, fácilmente mostrable. Basta adoptar un ejemplo cualquiera tomado de la existencia "banal". Se anuncia la celebración, en uno de los teatros de esta ciudad, de un concierto dado por un genial violinista. Los melómanos deben decidir si asisten al concierto o no concurren a él. La resolución que adoptan es una decisión libre, pero inexorablemente tendrán que resolver si asisten o no asisten. La decisión es la libertad, mas la inevitabilidad de tener que resolver es la necesidad. He ahí la unidad y división de la libertad y la necesidad (5). La vida no es solamente libertad. Es también necesidad, mas no una necesidad de naturaleza causal, que si lo fuera, no habría libertad —el determinismo consecuente creyó en una necesidad de rango material—. En el tener que decidir se expresa la necesidad. Así coinciden la libertad y la necesidad en el hombre. El "tener que", no es la tiranía de la materia —determinismo materialista equivocado—. Es la necesidad peculiar que se da en el hombre y que no elimina la libertad. La angustia vital queda así, objetivamente condicionada y comprendida. La irreparabilidad de lo decidido, unida a la necesidad de tener que decidir, suministran una comprensión de la angustia (6). Lo que se decida es irreparable porque el tiempo es irreversible.

Los ejemplos, los casos para mostrar la unidad y división de la libertad y la necesidad, son múltiples. Ello no me sorprende. La vida, se va realizando al través de esas situaciones existenciales dilemáticas. Constantemente la unidad y división de la libertad y la necesidad se hace presente. El hombre y la mujer o contraen matrimonio o permanecen solteros; el estadista nombrado para un alto cargo, o lo acepta o lo rechaza; el comprador de una casa, o paga el precio o se niega a pagarlo; el autor de una obra, o se decide a publicarla o la entrega a la "crítica roedora de los ratones"; el caballero que ha sido ofendido en su honor, o exige una satisfacción o renuncia a pedirla; el vendedor de una casa, o la entrega o decide no entregarla; etc., etc. Los ejemplos son múltiples. O lo uno o lo otro, pero inexorablemente algo, alguna decisión. Siempre las circunstancias ofrecen dos (o también varias) posibilidades. Ante ellas hay que —el tener que— adoptar la correspondiente decisión. El que las circunstancias ofrezcan varias po-

sibilidades, no impide que se haga presente el “tener que” decidir, el tremendo y angustioso tener que.

La vida es también una unidad, y división de la racionalidad y la irracionalidad. Para la tradición metafísica, la existencia es racionalidad o irracionalidad. El racionalismo elimina toda inclinación irracional en el hombre, toda inclinación no objetivista. La negación de la racionalidad, trasforma al hombre en un ente que sólo obedece a hondos impulsos animales. Razón o voluntad. Entender o querer (7).

Para Dilthey la vida es irracionalidad (8). Para Ortega la existencia es racionalidad (9). Pura metafísica. La vida no es ni lo uno ni lo otro. Es ambas cosas. En la gnoseología el dualismo “racionalidad-irracionalidad”, “entender-querer”, ha tenido plena realización. Han sido dos las posiciones adoptadas. En una de ellas se sostiene que el conocimiento responde a una aserción irracional de la voluntad (10). se conoce lo que se quiere conocer. Es la fórmula de Hans Freyer para el conocimiento de lo social: “. . . un verdadero querer funda un verdadero conocimiento” (11). “. . . sólo quien quiere algo socialmente ve algo socialmente” (12). Se elimina la objetividad en el conocimiento. Este aparece como una irracional subjetividad (13). Opuestamente, la afirmación incondicionada de la racionalidad lleva a una máxima objetivización en el conocimiento. Un peculiar sufrir la realidad por el sujeto sería el conocimiento. Se extinguiría toda participación del sujeto en la formación del contenido de un determinado conocimiento. La total pasividad, como antes la absoluta y creadora actividad del sujeto. Es la unilateralidad, es la negación de la lucha de los contrarios.

Pero la vida no es solamente racionalidad o irracionalidad. En ella se da la contradicción de la racionalidad y la irracionalidad. Esta coincide con aquélla. No se puede racionalizar la vida (14). La racionalidad dentro de la irracionalidad. Esta está vinculada con la necesidad —el “tener que” decidir—. La racionalidad está conectada con la libertad. Se decide racionalmente, aun cuando los motivos de la acción realizada no se adopten racionalmente. Por qué no se pueden adoptar racionalmente? La respuesta es inmediata: porque se tiene que decidir algo forzosamente. En la urgencia vital, en la gravitación de la necesidad sobre la vida, los motivos de la decisión no se adoptan racionalmente (15). Así se relacionan la unidad y división de la libertad, y la necesidad y la unidad y división de la racionalidad, y la irracionalidad. Hay en la vida contradicciones y contrastes que se unen dentro de una interna vinculación.

La existencia es una lucha de la objetividad y la subjetividad. Hé

ahí una nueva unidad y división de contrarios. La racionalidad es la objetividad y la irracionalidad es la subjetividad. Se podría incurrir en algunas afirmaciones erróneas. Una de ellas sería la identificación de la objetividad con la esencia de la existencia y de la subjetividad con la contingencia, con lo accidental de la existencia. Pero ambas, la objetividad y la subjetividad, son la esencia de la vida. Se podría confundir la subjetividad con lo modificable de la existencia y la objetividad con lo invariable. Mas tanto la subjetividad como la objetividad son lo históricamente variable, sin olvidar que la existencia, como se intentará mostrar, disfruta de cierta inhistoricidad. Hay en la existencia una realización subjetiva de la objetividad. Así coinciden en la vida la subjetividad y la objetividad. La aceptación de esta otra unidad y división de contrarios aclara, al proyectarse en la gnoseología (16), las variaciones históricas de la verdad. Ni una intemporal y absoluta verdad, ni una pura, alógica y ateorética subjetividad. La verdad que se ha realizado en la historia de la cultura es una unidad y división de la verdad absoluta y la verdad relativa. Aquella responde a la objetividad y a la racionalidad, y la verdad relativa obedece a la subjetividad y a la irracionalidad. Esa imposibilidad de eliminar los supuestos en la filosofía (17), es una expresión justa y adecuada de la subjetividad. El supuesto es la aserción de lo subjetivo, de lo irracional. El hombre es ángel y bestia. Objetividad y subjetividad. La antinomia. Lo inefable.

Siempre la contradicción: la vida es también una unidad y división de la materia y el espíritu (18). La materia es la condición de la subjetividad, la cual no debe confundirse, como ya se advirtió, con lo individual y lo personal de cada vida personal intrasferible y autónoma. El espíritu es la objetividad. Se acepta, al respecto, la concepción scheleriana (19), pero se repudia la oposición que Scheler establece entre la vida y el espíritu. El filósofo alemán afirma una contienda, una lucha entre el espíritu y la vida (20). Es la tenaz e irreductible metafísica. No hay una oposición externa entre la vida y el espíritu. La vida es una interna lucha entre la materia y el espíritu. De esa rechazada actitud de Scheler fluye en el filósofo alemán la afirmación de que el hombre puede decirle "no" a la vida, que puede ser un asceta de la vida (21). Mas el hombre no se puede oponer a la vida, no puede reprimir sus propios impulsos. La vida se realiza en el hombre. Por tanto, todas las antinomias, todas las contradicciones, todas las oposiciones que integran la vida se dan plenamente en el hombre y entre ellas la lucha de la objetividad y la subjetividad —los "impulsos" como la denomina Scheler—. No se puede oponer la vida

al hombre. Este se realiza cuando realiza su propia vida, vida cuyo modo de ser —la unidad y división de los contrarios— es idéntico al de todas las otras múltiples vidas individuales. Sería un error descalificar la subjetividad, llamándola despectivamente “impulsos”, “instintos”. Todas aquellas contradicciones se dan en el hombre. Ninguna queda excluida.

Acepto que es una expresión verbalmente inadecuada oponer la objetividad a la subjetividad. Si la objetividad de una realidad es el contenido óptico de la misma, debería declararse que la objetividad de la vida es una unidad y división de la objetividad y la subjetividad. En otras palabras, el término “objetividad” es anfibológico. La objetividad es lo esencial. En la existencia la objetividad estaría representada por las antinomias ya analizadas y por algunas otras. La palabra “objetividad” tiene un doble significado que la hace confusa y oscura en este caso.

Hay en la vida otra unidad y división de contrarios: la de la immanencia y la trascendencia. Es un contenido que ella comparte con cualquiera otra realidad (22). Pero en la existencia esa antinomia es la de la historicidad y la inhistoricidad, si bien debe aceptarse que en otra cualquiera realidad también se encuentra la historicidad. La misma naturaleza tiene su historia. Mas en la vida, la oposición mencionada presenta una índole muy peculiar. Desde Dilthey hay la inclinación muy acentuada a una afirmación unilateral de la historicidad (23). Si se hiciera de la vida una realidad puramente histórica, trascendente, cabe decir, pulverizaríamos la existencia porque la transformaríamos en un fluir incesante, amorfo, en un caótico reverberar de contenidos distintos. Contrariamente, si la existencia es concebida como una realidad esencial y exclusivamente inhistórica, la vida sería algo inmodificable, algo metafísicamente invariable. La vida es una unidad y división de lo histórico y lo inhistórico. El modo de ser de la existencia, las antinomias que en ella se dan son la inhistoricidad. Aquel modo y estas contradicciones son el contenido óptico de la vida y lo óptico es inmodificable, inhistórico. Pero tanto el modo de ser como las antinomias de la vida tienen y adquieren diversas realizaciones al través de la historia. Se dan distintamente en las varias épocas históricas. El hombre tiene, así, una dimensión histórica, pero ello no elimina la invariabilidad. Son muy conocidas las obras en las cuales se han descrito impecablemente algunos de los diversos tipos históricos de hombre que han existido. En ese menester hay un amplio campo de exploración para la filosofía de la vida (24). Las distintas vidas que se han realizado y se realizan en la historia, se diferencian por

una característica determinada, por unos peculiares acentos, pero aquélla y éstos no eliminan el modo de ser y las conexiones objetivas que se dan en la vida. Hay en ésta, al través de la historia, o una mayor objetividad o una tendencia a la subjetividad; o mayor racionalidad, o una inclinación peculiar a la irracionalidad; o una amplia dimensión de materialidad o más arraigada espiritualidad. La vida posee una hermosa e indefinida variabilidad histórica. Lo que en ella se modifica son los diversos sentidos que pueden ofrecer las conexiones ya enumeradas. Aprehendemos así más hondamente el significado de la historicidad de la vida. La gran riqueza y la complejidad de la vida son producidas por esa variabilidad, por los acentos múltiplemente diversos que en ella pueden anidar. Hay en la existencia unas dimensiones que son siempre las mismas, que no ofrecen inclinaciones peculiares, que no se modifican. La unidad y división de la libertad y la necesidad y la inefable antinomia de la riqueza y la privación (sobre la cual se harán posteriormente algunas consideraciones) no varían. En cualquiera vida histórica se dará aquella unidad y división y esta antinomia. No hay mayor libertad o menor necesidad, ni más acentuada riqueza o menor privación.

Los peculiares acentos de la subjetividad o de la objetividad, y de la racionalidad o de la irracionalidad, en la vida que históricamente se esté realizando están estrechamente vinculados con la situación, igualmente histórica, dentro de la cual esté colocado el hombre. Cuando éste sufra una honda crisis (para calificar a ésta es también necesario utilizar el adjetivo "histórica"), vivirá un predominio especial de la subjetividad y la irracionalidad. Inversamente, cuando esté gozando de una situación apacible que sea incompatible con un estado de decadencia o de crisis, disfrutará de una primacía de la objetividad y la racionalidad. Esto ya lo supo comprender Goethe. La bonanza o la crisis, en la existencia histórica del hombre, están relacionadas con determinados tipos de vidas, de hombres.

Tenaz y sistemáticamente la aprehensión de la vida ha fluctuado entre la afirmación de la inhistoricidad y la transformación de la existencia en una realidad indefinidamente variable. Al predominio de la historicidad seguía el de la inhistoricidad y al de ésta el de la historicidad. Las especiales condiciones políticas y culturales de algunas épocas las han inclinado a la inhistoricidad, así como también las de otras las han arrojado al campo de la historicidad.

Esta nueva unidad y división de contrarios produce la contradicción de lo objetivo intemporal y lo subjetivo histórico. Todo acto humano tiene una significación que quiere valer sin limitaciones tempo-

rales. Hay una evasión desde el acto y la decisión a la intemporalidad. Aquél y ésta son lo peculiarmente histórico, pero el sentido que a ellos se une, posee una dimensión inhistórica. Ese significado, al suministrar la justificación de la decisión, proporciona a ésta un contenido que, contradictoriamente, quiere estar colocado fuera de la historia. Es la unidad y división de lo objetivo intemporal y lo subjetivo histórico. Por eso, la historia es la esfera de los hechos temporales e individuales que no se repiten y que escapan hacia la intemporalidad dentro de la significación que los fecunda e informa. La historia, realización de la vida (25), tiene un contenido que corresponde al de la vida. Descubrir en ella lo que varía en el hombre es, como dice Dilthey, el "más profundo problema" (26).

La existencia es privación y riqueza. Es otra antinomia. La vida, como se suele afirmar, es realización de posibilidades. Recuérdense las consideraciones de Dilthey, Ortega y sus discípulos (27). La existencia es un programa, una tarea que cumplir. Ortega reitera esa comprensión de la vida en muchos de sus trabajos. La vida es un quehacer. En ella se realizan posibilidades. Hé ahí la riqueza. Pero ésta coincide con la privación porque la realización de una posibilidad es la inmediata y obligada exclusión de las restantes. Hay una simultaneidad de la pobreza y la riqueza. La plenitud de la vida —la riqueza— es una plenitud que se da con la carencia de plenitud —la privación, la pobreza—. La unidad y división de los contrarios. La antinomia.

La infancia es la pura y desnuda posibilidad. Por eso, es poética. La adolescencia y la juventud son el tránsito hacia la realización de posibilidades con abandono de algunas otras. Es la prosa. Esa peculiar intensidad vital que viven los adolescentes y los jóvenes es un método que adopta la vida para intentar realizar todas las posibilidades en los momentos dramáticos en que quedan excluidas aquellas que no encuentran cabida en las respectivas existencias individuales. La adolescencia y la juventud quieren vanamente abarcar todas las múltiples posibilidades. Así se comprenden esa plétora vital, ese lanzarse en todas las direcciones que son la juventud y también la adolescencia. La madurez es la entrega a las posibilidades ya realizadas o en trance de ser realizadas plenamente. Mas siempre en la vida se encuentra esa coincidencia de la riqueza y la pobreza, de la privación y la excedencia, siempre en la existencia se vive el tránsito de la indeterminación a la determinación, de la carencia de realizaciones vitales a la realización de posibilidades. Hé ahí una nueva unidad y división de contrarios: la de la indeterminación y la determinación.

La existencia sufre la tragedia de la finitud. Dilthey lo advierte:

“La existencia singular es individualidad. Esta limitación provoca dolor y el afán de superarla. Es la tragedia de la finitud y, al mismo tiempo, el acicate para superarla” (28). La infinitud tiene, en la vida, un origen dialéctico, si así pudiera expresarme: la superación de la finitud. La existencia hace de la finitud una infinitud. La vida busca lo absoluto, lo descubre o lo crea. Por eso, las filosofías fundamentales, pesquisa afanosa de realidades que sean fundamentales o que supone que son fundamentales, no son otra cosa que una afirmación de lo absoluto. La realidad fundamental es la realidad absoluta. Lo finito es superado en un proceso dialéctico. La existencia se escapa a lo infinito. Hay en la vida una unidad y división de la finitud y la infinitud. Siempre la creadora y dinámica contradicción!

Esas muchas antinomias, ese peculiar contenido de la vida nos indican que la filosofía de la existencia ha de ser una dialéctica de la vida. Hemos realizado un descubrimiento fenomenológico de las contradicciones de la vida. Si, como dice Dilthey, “el pensamiento filosófico del presente tiene hambre y sed de vida” (29), ellas sólo podrán satisfacerse con plenitud si se acepta el descubrimiento de las antinomias que encierra la vida.

Luis E. Nieto Arteta

NOTAS

(1) "La vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir". Dilthey, *El Mundo Histórico*, Pág. 286, versión de Imaz. Fondo de Cultura Económica, México, 1944. Ortega y sus discípulos han reiterado constantemente una igual afirmación.

(2) En muchas obras filosóficas contemporáneas se encuentra una defensa de ese idealismo. No es tema del presente ensayo detenernos en la crítica de la referida teoría del conocimiento.

(3) Es la actitud de Jean Wahl —*Petite histoire de "L'Existentialisme"*. Págs. 14 y sigtes. Ediciones Club Maintenant, París, 1947—, y de Paul Foulquié —*L'Existentialisme*, Presses Universitaires de France, París, 1947—. Ella es una expresión de ese arraigado modo "metafísico" de pensar: no aprehender la lucha y coincidencia de los contrarios. Hay una unidad y división de la esencia y la existencia. Esta y aquella no se pueden oponer.

(4) Recuérdese la interminable y desesperante disputa entre la escuela que sostenía que el hombre es libre y la escuela positivista, en derecho penal y sociología criminal. La contienda Carrara-Ferri, etc. Es muy conocida la posición "libero-arbitrista" de ciertos autores "existencialistas" contemporáneos.

(5) García Morente, la ha aprehendido defectuosamente —*Lecciones preliminares de filosofía*, Pág. 439, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1938—. No hay en la vida una "libertad necesaria", como dice el filósofo español. En ella se dan, simultáneamente, la libertad y la necesidad, realidad distinta. Hablar de una "libertad necesaria" es reiterar la afirmación unilateral de la libertad. Lo necesario no es la libertad sino la unidad y división de la libertad y la necesidad.

(6) "La decisión irreparable hinche la vida de angustia y de esperanza, de remordimiento o de gozo". —Joaquín Xirau, *Amor y Mundo*, Pág. 195, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

(7) Sobre el desarrollo de la filosofía concebido al través de ese dualismo, cfr. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Págs. 285 y sigtes., *Revista de Occidente*, 2ª edición, Madrid, 1946.

(8) Cfr. Dilthey, *El Mundo Histórico*, Págs. 243 y 286.

(9) Cfr. Ortega, Guillermo Dilthey y la idea de la vida, Pág. 162, en "Teoría de Andalucía y otros ensayos", Revista de Occidente, Madrid, 1944.

(10) Según Heimsoeth fue San Agustín quien primero concibió así el origen del conocimiento. Cfr. ob. cit., Págs. 297 y siguientes.

(11) Freyer, La Sociología, ciencia de la realidad, Pág. 344, versión castellana de Ayala, Losada, Buenos Aires, 1944.

(12) Freyer, ob. cit., Pág. 342.

(13) En las ideologías políticas contemporáneas la afirmación de la irracionalidad en el conocimiento ha tenido especial importancia.

(14) Dilthey ha repudiado expresamente la racionalización del hombre — Cfr. ob. cit., Pág., 407—. Mas lo ha racionalizado. Es el metafísico de la irracionalidad.

(15) Es de Dilthey la observación de que los motivos de la decisión se adoptan irracionalmente —Cfr. ob. cit., Pág. 285—. Hay un recóndito, último y enigmático "por que sí" en toda decisión. Es la indestructible irracionalidad. Pero ésta coincide con la racionalidad.

(16) Siempre toda gnoseología está irremediamente unida a una ontología, siendo ella misma forzosamente una ontología del conocimiento.

(17) El supuesto de no partir de ningún supuesto es ya un supuesto. Tal es la interna tragedia del "método fenomenológico".

(18) El autor quiere expresamente advertir que no debe identificarse el espíritu con el alma simple e inmortal.

(19) Cfr. Scheler. El puesto del hombre en el cosmos, Págs. 76 y sigtes., Losada, Buenos Aires, 1938.

(20) Cfr. Scheler, ob. cit., Págs. 75 y sigtes.

(21) Cfr. Scheler, ob. Cit., Págs. 102 y 103.

(22) La realidad es una coincidencia de la immanencia y la trascendencia.

(23) Cfr. Dilthey, El Mundo Histórico, Págs. 158, 304 y 318.

(24) Un problema ya no filosófico sino sociológico es el de la descripción de las condiciones históricas de la historicidad misma, de los cambios que la vida vaya lentamente ofreciendo. Se trataría de descubrir los supuestos que producen, en la esfera de la historia, las modificaciones que sufra la vida. Al hacerlo nos colocamos en la órbita de la sociología. Abandonamos la región de la ontología y nos sumergimos en las inquietas aguas del río de la historia.

(25) Cfr. Dilthey, El Mundo Histórico, Págs. 266, 271, 281, 287, etc.

(26) Dilthey, Introducción a las ciencias del espíritu, Pág. 423, versión de Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

(27) "El hombre se nos da tan sólo bajo la condición de posibilidades realizadas". Dilthey. El Mundo Histórico, Pág. 305. Ante la vida siempre se abre un haz de posibilidades.

(28) Dilthey, ob. cit., Pág. 270.

(29) Dilthey, ob. cit., Pág. 294.