

EL PENSAMIENTO DE ANGEL VASSALLO *

por NORMA FÓSCOLO

B I O G R A F I A

Por expreso pedido del profesor Angel Vassallo transcribimos la biografía que, escrita de su puño y letra, él mismo nos facilitara:

“Nací en Italia (en la localidad de *San Tammaro*, Prov. de *Terra di Lavoro*) el 16 de mayo de 1902. Cuando tenía cuatro años (en 1906) mis padres vinieron a radicarse a Buenos Aires. En esta ciudad cursé todos mis estudios, desde la escuela primaria hasta la Universidad (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales: abogado; doctor en Jurisprudencia; Facultad de Filosofía y Letras: carrera de filosofía (inconclusa). Aquí también he resarrollado mis actividades, las cuales, salvo un breve período en que ejercí sin mucho interés la profesión de abogado, han consistido en el ejercicio de la docencia superior de la filosofía. (Tengo cuarenta y dos años de servicios en la administración nacional, de los cuales treinta y ocho en la docencia).

“En Buenos Aires también he publicado los libros de que soy autor y la mayoría de mis ensayos no reunidos en volumen, salvo uno que otro trabajo publicado en revistas de filosofía del interior de la República, de algunos países sudamericanos y de Francia”.

* Trabajo realizado para la *Historia de las ideas filosóficas en la Argentina* que se lleva a cabo con el auspicio de la Comisión Asesora para la Investigación (CAPI) de la Universidad Nacional de Cuyo, bajo la dirección del Profesor Diego F. Pró.

UNA EXPOSICION DE LOS TEMAS VASSALLIANOS

INTRODUCCIÓN

En las páginas que siguen sólo nos hemos propuesto una exposición del pensamiento de Angel Vasallo, lo más cercana posible a los desarrollos de los mismos textos. En efecto, aún aquello que no se encuentra entre comillas no es sino una reproducción fiel de este pensamiento.

Lo hemos hecho así, pensando en aquellos que tienen interés en conocer qué ha dicho Vasallo y dónde lo ha dicho.

De acuerdo con esto, parecería que el orden de exposición más adecuado fuera el cronológico, siguiendo las fechas de sus obras. Pero no hemos optado por ese criterio pues el pensamiento de Vasallo nos parece presentarse como una siempre nueva y enriquecedora exposición del mismo problema central. No deberán extrañar, por eso, aparentes reiteraciones que son, más bien, distintos desarrollos de la misma intuición fundamental.

Hemos preferido, por eso, un desarrollo que llamamos genético, es decir, un desarrollo que intenta seguir, a través de su articulación interna, la aparición de los distintos problemas o, mejor, de las distintas facetas del único problema que le preocupa.

DE LA CONCIENCIA A LA SUBJETIVIDAD

En un filósofo que ha sido llamado existencialista¹ puede parecer extraña la atención que ha dedicado a las filosofías racionalistas y al problema de la razón en sus páginas referentes a Descar-

1. — Cf. entre otros: FARRÉ, LUIS, *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*, 1958; y *Enciclopedia filosófica*, Venezia-Roma, 1957.

tes, Espinosa, Hegel, Kant². En Vassallo no se trata sólo de compartir el interés de sus contemporáneos por las filosóficas idealistas, sino de la convicción de que toda filosofía que merezca el nombre de tal se inicia desde el problema de la conciencia³ y de que el tema de la razón sirve de cuadro al tema de la realidad, al tema del fundamento.

Los caracteres del conocimiento racional: necesidad, universalidad y discursividad, basadas en el principio de razón suficiente revelan lo que es esencial a la razón: la exigencia del fundamento. Así, en Platón, el *eídos* no debe ser concebido sólo como mera función lógica, sino que él es además la forma, la estructura real de la realidad. En Kant, la razón es facultad de lo absoluto, que si en su uso teórico no logra jamás la condición de las condiciones, permanece como la *metaphysica naturalis*, es decir, como exigencia de ser que se realiza en el uso práctico de la misma razón. Y la razón dialéctica de Hegel es la facultad de lo absoluto en cuanto ella crea serie incondicionada de las categorías.

El racionalismo parte de dos convicciones iniciales: 1) que el ser esencial, real, existe; que hay una realidad, pero que 2) no podemos alcanzarla mediante el conocimiento sensible. De aquí llega fácilmente a esta otra convicción: de que las determinaciones de nuestros conceptos son las mismas determinaciones de lo real, ahora concebido como ser inteligible, que se opone al ser sensible. Hay, pues, un "tránsito subrepticio" del sentido lógico de las categorías a su sentido real. "Es que el racionalismo nos coloca en la pendiente de la trascendencia, nos lleva como insensiblemente a materializar objetivamente la necesidad y la universalidad del concepto"⁴. Contra este racionalismo reacciona Kant, arriesgando, claro, la posibilidad misma del conocimiento de lo real. Es que si bien Vassallo concede a los racionalistas que la razón es exigencia de fundamento, comparte la intención crítica de Kant, denunciando la ilegitimidad

2. — Cf., entre otros: "El secreto de Spinoza", en NP, "Descartes y salto en el saber donante", en EV, "El cogito en San Agustín y Descartes", en RFM, "Razón y realidad en la filosofía de Hegel", en ESE, "Kant y la filosofía moderna", en RFM, *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel* y, preferentemente: "Nuevos prolegómenos a la metafísica", en NP y "Una introducción al tema de la esencia de la razón y el racionalismo", *Cursos y conferencias* a. IX, n^o 6, vol. XVII, set. 1940, p. 1816-1858.

3. — NP, p. 146.

4. — NP, p. 41.

de las trascendencias metafísicas que se afirman a partir del poder constructor de la razón. Dejemos por el momento la solución kantiana al problema, que desemboca en la ética kantiana, y vayamos al racionalista Descartes, en uno de los ensayos más meditados de Vassallo, a la vez que profundamente esclarecedores de su propio pensamiento: *Descartes y salto en el saber donante*⁵. Hay una voluntad de verdad en Descartes que requiere: la pérdida del mundo y la reconstrucción de la realidad mediante la razón, capaz de un saber claro y distinto. Esto revela un anhelo esencial del hombre, el de encontrar sólidos paramontos en la zona de lo universal y necesario, pero acusa también un peligro: el de resolver la realidad en aquellas evidencias impersonales enajenando así su destino y su esencia. Descartes, pues, se mantiene en la duda. Pero en medio de ella surge la primera evidencia: la de mi existencia, inseparable de la evidencia de mi pensamiento. O, mejor, el pensamiento que aparece como *constituyente* de la existencia. El ser más indubitable es, pues, un don de la razón, del saber: saber donante de ser. Un pensamiento que no es copia de cosas que se encuentran enfrente y afuera, sino que es la vida íntima de las cosas. Un desarrollo posible de tal concepción de la razón es el hegeliano en el que, finalmente, todo lo racional es real. No es el caso de Descartes, cuyo saber es donante de ser *en la finitud*, porque el pensamiento es dubitante. Pues si la evidencia funda la primera existencia indubitable, el valor de esa misma evidencia, la garantía y veracidad de la misma sólo se la obtiene porque las ideas que nos aparecen claras y distintas no son producto de nuestra razón finita, sino que han sido allí puestas por Dios, quien es veraz y existe. Se trata de una existencia anterior a las ideas claras y distintas. La duda implica, pues, la existencia. Pero la existencia finita, y la conciencia de imperfección, de esa misma finitud, la cual, a la vez, menciona como presencia lo perfecto y lo infinito que la hace así misma capaz de verdad.

El racionalismo cartesiano es pues exigencia de trascendencia, pero no porque ella misma se amplía hasta constituir el ser, sino porque, reconociéndose finita, es reconocimiento de una trascendencia, de un ser que la excede y es, a la vez, apertura a esa trascendencia.

5. — En EV y RFM y en NP con el título: "Regreso intencionado al punto de partida de Descartes. Conciencia y finitud".

Es claro que éste es un Descartes leído agustinianamente ⁶, pues en Descartes, éste es el principio de una filosofía que se dirige a la aprehensión del ser como espectáculo racional de verdades evidentes que valen para un espectador anónimo y desinteresado. En tanto que el *cogito* agustiniano, que es conciencia de la propia finitud y falibilidad, es el punto de partida de un proceso de autorrealización cuyo término es la unión personal con un Dios aprehendido en la interioridad. No es el *cogito* transparente de las ideas claras y distintas, sino que es vida y voluntad, “experimentada existencia personal”, es él mismo un misterio. En el *sum* de San Agustín, el pensar no vale más que la voluntad o el amor que empujan al individuo concreto, a lo largo de un itinerario que desemboca en Dios ⁷.

LA FILOSOFÍA Y LA EXPERIENCIA METAFÍSICA

Este de Descartes es un gesto clásico de la filosofía. Aquello que mejor caracteriza a la filosofía, además de su autonomía frente a otros conocimientos y por tener un objeto propio y vocación de totalidad, es la tendencia constante de la filosofía de ser un saber sin supuestos. Y es gesto clásico de la filosofía pues “si en el hombre común el caos de las ideas y el caos social (por pérdida de grandes tradiciones de autoridad) tienen la virtud de hacerle ver su desamparo y empujarlo a buscar en sí mismo las verdades vitales de las que ha menester para vivir, el filósofo encuentra un acre placer en ese desamparo y lo hace su condición cotidiana y normal de existir” ⁸. Lo que significa rehusar todo lo recibido, buscar la certidumbre absoluta, la evidencia verificable, pero saber de no poder alcanzarla e insistir en la búsqueda.

Por esto la historia de la filosofía es esencial a la filosofía. Es la filosofía misma. La historia de la ciencia le es inessential a la ciencia, pues ella es como un edificio acabado de construir que puede prescindir del andamiaje que hizo posible su construcción. No así la historia de la filosofía que se le aparece a Vassallo, no como la crónica de los sistemas y opiniones de filósofos que ha habido en

6. — “El cogito en San Agustín y Descartes”, en RFM.

7. — Ibid.

8. — QeF, pp. 19.

el pasado, sino como sucesivos *coups de sonde* en la esencia de la vida y de la realidad, signados por la individualidad del filósofo.

¿Es pues la conciencia el punto de partida del filosofar? Podemos contestar: Sí, a condición de que no se tome punto de partida por fundamento; y no lo es, si por conciencia se entiende la conciencia trascendental o la conciencia absoluta. Pero veamos esto más detenidamente. El punto de partida del filosofar, nos dice Vassallo, es el “asombro” o “admiración” ante lo que nos rodea. Esto supone ya un primer grado de conciencia, un primer modo de la subjetividad⁹. Es el “extrañamiento” por el que se supera la actitud natural en la cual el hombre es sólo un eslabón del acontecer cósmico. Este acontecer cósmico se hace objeto, espectáculo, pues la filosofía es además intento de superar el asombro y la admiración con intención de totalidad. Busca para ello seguridades racionales, pautas que le permitan ordenar el caos que las sensaciones le presentan. Kant encuentra esa seguridad en la conciencia trascendental. Pero esta conciencia no es ella absoluta, supone algo tras de sí. Se reconoce finita porque sabe de la presencia, aunque ausente, de una realidad perfecta e infinita que la trasciende.

El Primer asombro o admiración se transforma así en *inquietud*, la inquietud agustiniana o pascaliana, donde está ya de algún modo vivido y conocido lo que se busca filosofando. La misma imagen del mundo se revela insuficiente, como mencionando un más que aún se espera. “Es un nuevo despertar —o una nueva conciencia: conciencia *regenerada*— o, mejor, un permanecer despierto infinitamente más de lo debido, conciencia inconmesurable, por su exceso, con las exigencias de la hasta aquí mera existencia cósmica. Y sobre la conciencia de antes y su imagen natural, de las cosas, se vive como cierto ahora, el: ‘Y déjame muriendo / un no sé qué que quedan balluciendo’. Tal es la espinitual *vigilia*”¹⁰. En la *vigilia*, no sólo se apunta a un plano de la realidad que aparece como *otro* de la conciencia natural, sino que la *vigilia* es también un ser ya aquello otro; estar en posesión de otro y más real ser, participar en otro plano de la realidad que el de la existencia cósmica. Por eso, “la *vigilia* es conciencia pero transida de ser. Participación y participación de ser”¹¹.

9. — Ver: “Sobre la subjetividad y sus tres transformaciones”, en *EV*.

10. — *EV*, 1950, p. 37.

11. — *Ibid.*, p. 38.

Así, pues, Vassallo distingue la metafísica como *ciencia*, de la metafísica como *experiencia*. Tal experiencia metafísica, sin embargo, no es exclusiva del filósofo, sino que es también propia del místico y del poeta¹², y de aquél que se ha vuelto inquisidor de su propia alma, del sabio. Es una antigua evidencia que la filosofía contemporánea ha puesto de relieve, que sólo una experiencia puede servir de fundamento al conocimiento. Es claro que, en este caso, se trata de una experiencia noética. Sin embargo el conocimiento propio de la metafísica no es conocimiento puro de objetos que se caracteriza por su impersonalidad (no es de nadie) y por ello no problematiza al sujeto. La experiencia metafísica compromete al sujeto, convierte al mismo sujeto en un problema. Es una interrogación, inseguridad de todo lo que hay y un hacerse cuestión de sí mismo. (Observemos, de paso, la exposición certera y simpática que hace Vassallo del pensamiento de Gabriel Marcel). En el asombro y en la admiración hay la pérdida del nombre de las cosas, de su inteligibilidad y el vértigo del propio ser. El yo se retira de todas las cosas y adquiere conciencia de su absoluta soledad y extrañeza respecto de todos los entes y de sí mismo. Este es el sentido de la nada en Heidegger¹³. En la angustia, el ente se torna inseguro, carece de valor. Pero la existencia se mantiene a sí misma en el interior de la nada y se encuentra por encima del ente como tal; ese estar por encima es trascender. Existir es estar sosteniéndose dentro de la nada, allende el ente, existir es trascendencia. Y, todavía dentro del contexto heideggeriano, es en el acto mismo de trascenderlo que el ente se delimita como mero ente, mientras que el ser mismo pasa a contenerse en aquel trascender en la Nada. Pero no hay aquí dialéctica (como mediatizante), aclara Vassallo, sino un "salto" cualitativo, según la expresión de Kierkegaard. Se trata de un único acto originario del que se engendra *a la vez* el ente y su trascendencia. Así, pues, crítica Vassallo la limitación de Heidegger en su escrito "¿Qué es metafísica?" pues hay, dice, una insidia en la expresión: la Nada. Si la nada es lo que trasciende el ente, y trascender al ente es la afirmación de un *plus* del ente, la nada es sinónimo

12. — "Sobre la experiencia metafísica". *Logos*, nº 10-11, 1954, p. 46 y ss. Comunicación presentada al XI Congreso Internacional de Filosofía Bruselas.

13. — "¿Qué es metafísica" (a propósito del ensayo homónimo de Heidegger), *Sur*, nº 5.

de ser. Es calor o acción, según el lenguaje de Kierkegaard, es salvación, redención, libertad, gravedad, certeza, intimidad. Es por eso que la experiencia nos muestra dos formas: Es invocación o mención angustiosa de la trascendencia como lo absolutamente otro y superior al hombre; pero es, a la vez, una participación positiva en la trascendencia: no es sólo el planteo de la interrogación por el ser, sino que es a la vez su solución. Y ¿en qué se diferencia el metafísico de los otros hombres capaces de la experiencia metafísica? El poeta o el inquisidor de su alma, luego de tal experiencia, pasan a otra cosa, a otras instancias. El místico reverencia o adora la trascendencia. El metafísico "siente la exigencia de justificar el contenido de la experiencia metafísica, confrontándole con la experiencia humana total. Y por otra parte, puesto que la trascendencia es inobjetable para un conocimiento puro (no es algo para visto, sino para vivido), el metafísico tiene que ser llevado a elucidar las formas o modos de la vida humana en que la trascendencia se expresa o realiza". En la noche oscura de toda inteligibilidad y en el temblor de la radical contingencia en que nos sume la experiencia metafísica nos queda todavía la posibilidad de hacernos presente la trascendencia, justificarla éticamente y realizarla en la forma del bien y del valor"¹⁴.

¿Significa ésto que no es la filosofía un saber estricto? Por el contrario, sólo para aquél que hace de la experiencia metafísica, es decir de la interrogación sobre "¿qué soy yo y qué es el mundo?" el sacudimiento inicial que le mueva a formularla expresamente y hallarle solución en un conocimiento válido, es verdadero filósofo. Es aquél que lleva la cuestión hasta el planteamiento del problema filosófico cuyo riguroso esclarecimiento es el ejercicio del filosofar, y no se contenta con las opiniones recibidas de la tradición o la religión o la filosofía de moda.

¿Significa que la filosofía no es ciencia? Para ello sería necesario que el campo filosófico se pudiera dividir en distintos miembros, en una serie de objetos dados, y que hubiera en el que filosofa un órgano supraindividual de captación, un *lógos* o *ratio* universal, un conocimiento puro. La historia de la filosofía, en cambio, nos la muestra como miembros fragmentados en los que es necesario buscar su articulación y núcleo común. Y esto porque los temas de la

14. — "Sobre la experiencia metafísica". *Logos*, 10-11, 1954, p. 47. Co. :

filosofía se engendran dentro del mismo filosofar, no lo precede, no tienen un cómo y un dónde con que irrumpen en la vida de quien filosofa. Es un modo de existir, una verdad vivida, y no puede obviarse en ellos la presencia de la individualidad de quien filosofa. Pero aunque supone la base de la concreta vida humana, la filosofía afirma su autonomía al constituirse como un esclarecimiento riguroso, una interpretación sistemática y racional de aquella primera experiencia. Así, la filosofía es un saber estricto, una ciencia. La cual, a su vez sólo se integra, se perfecciona cuando se concreta en una vida, cuando se vuelve sabiduría. Por ello, toda filosofía auténtica, afirma Vassallo, culmina en una ética, pero una ética que no es sólo una teoría de lo moral, sino una invitación a someter la verdad filosófica a la prueba de la vida. "Si la filosofía es la interpretación sistemática y racional de la experiencia humana, la rigurosa y científica verdad filosófica sobre el hombre y el mundo, aún pensada como idealmente posible, sólo podrá ser un "canevas" sobre el que cada vida filosófica edifica su original acceso a la verdad. La reivindicación de la individualidad en la filosofía no sólo no menoscaba el valor de la verdad filosófica, sino que es más bien su condición natural y necesaria"¹⁵.

RECTIFICACIÓN DEL CONOCIMIENTO. LA CUESTIÓN DEL SER.

Resumiendo, pues: la prudencia y la sabiduría filosófica en Descartes consisten en empezar desde la conciencia porque sabe él que la conciencia es la medida de la consistencia. Es cierto que éste es un comportamiento típicamente idealista pero, dice Vassallo, toda filosofía verdadera es idealista. El comportamiento realista es propio de un hombre inconsciente, el que se halla ubicado aún en la primera forma de subjetividad, mezclado con las cosas, sometido al orden cósmico. La realista es una institución "guaranga" del ser. Así, pues, es necesario partir de la conciencia. En primer lugar se parte de la conciencia como recinto de apodicticidad, evitando sin embargo que, por prejuicio realista, se considere las ideas que en la conciencia se encuentran como correlatos ideales de la cosa en sí, como cosa. Es el caso de la metafísica, desde Platón a Leibniz. Se confina luego en las seguridades apodícticas para reconocer en ellas un reino de esencias, el plano ideal de lo válido. Es el caso de Kant,

15. — QeF, p. 55.

del criticismo y la fenomenología. O se parte del saber del *cogito* donante de ser. En este caso, la conciencia no es un receptáculo, sino la misma estructura del ser como conciencia. Es el caso de Descartes y Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Pero el idealismo deja de lado, olvida o ignora todo lo trágico y lo trascendente. Pues es necesario reconocer que antes de las seguridades apodícticas hay el ser mismo de la conciencia como finitud, como conciencia-desde¹⁶.

La revelación del ser inmanente en las categorías de la finitud se irá dando, pero no sin merecer esa revelación —al que lleva su finitud en su vigilante responsabilidad. En este sentido la filosofía es una sabiduría.

Y el conocimiento es un conocimiento destinado¹⁷. Esto no implica la afirmación de un vitalismo. Frente al vitalismo, Vassallo protesta que el filósofo vitalista, que dice buscar las fuentes de la vida, está buscando en definitiva un conocimiento: en tanto que el vitalista mato, olvida con frecuencia que lo que llama “vida” es, en gran parte, ya, historia.

La conducta propia del hombre no consiste, sin embargo, en la actitud teórica. En la actitud teórica el hombre se encuentra frente a lo que conoce como frente a un espectáculo, en el que el cognoscente es espectador anónimo y desinteresado, que se olvida de sí o se enajena en el espectáculo que contempla.

Pero, algún día, cansado del frío espectáculo, renuncia a la actitud teórica, por el poder o el goce, que, al menos le son *destinados*.

Y la teoría más segura está siempre amenazada por la sospecha de que la estructura de la razón puede no estar acordada con el objeto. La posibilidad del escepticismo es entrañable a la pura teoría. Está allí como una semilla de autodestrucción.

Y esto es un signo que nos llama a la rectificación del conocimiento. “Si regresamos al punto de partida del conocimiento, o del impulso hacia él, veremos que tal vez no consiste en la reposada curiosidad por develar tal o cual *x*, sino en una nostalgia del ser echado de menos en todos los seres, nostalgia inseparablemente unida a la expectación de un enriquecimiento que cure una indigencia de ser en el cognoscente”¹⁸.

16. — “Corta mediatación amplificadora” en NP, p. 146-150.

17. — “Defensa y rectificación del conocimiento”. EV, 1950; p. 77-83.

18. — Id., p. 83.

En este verdadero conocimiento, sólo se conoce lo que de algún modo también se hace, conocimiento que es experiencia de vida y no mero espectáculo. Este es el conocimiento filosófico. La filosofía es la conciencia del despliegue del planteo y la respuesta a la cuestión del ser en y con la vida humana misma.

De este modo se procura la realización de la trascendencia en el conocimiento. El conocimiento le estará destinado; el concreto conocedor estará comprometido en el conocimiento, comprometido con su ser y su destino.

La cuestión del ser ¹⁹ es un misterio y no un problema. No es una cuestión científica que nos viene planteada desde la exterioridad y que puede ser resuelta a partir de otros supuestos y otros problemas y sus soluciones. No es cuestión para aprenderse en la escuela ²⁰.

El misterio ²¹ se diferencia del problema porque aquél envuelve al mismo yo que se lo enfrenta. Es el mismo yo quien se siente fulminado de inseguridad.

Pero, paradójicamente, en el misterio hay una revelación de un saber y de una realidad, una certeza y una firmeza o consistencia. Es el ser, quien es un don del misterio, y que se hace presente en la participación.

Sin embargo el ser así poseído está siempre sujeto a un renegamiento, pues el existir misteriosamente es un oscuro y perfecto heroísmo "labrado con purificación y voluntad de acostumbramiento al vértigo" ²².

Somos parte de la cuestión del ser. La vida humana es un desplegarse de la cuestión del ser y de la respuesta a ella. No es un problema, entre otros, puesto ante los ojos del puro pensamiento, sino que es un despertar, c. d.: incorporarse y enderezarse en lo que de algún modo se es. En este hacemos cuestión del ser estamos como nunca presentes a nosotros mismos y, sin embargo, por paradójica pobreza, es cuando aspiramos a instaurar el ser en nosotros.

La cuestión del ser es una pregunta que no puede ser respondida de una vez y para todos. En ella nos encontramos solos; y no hay de ella una "representación clara y distinta" sino un trato

19. — "Invitación al sondeo inicial en la cuestión del ser", EV, ed. cit. p. 59-61.

20. — "Qué es metafísica", Sur, n° 5.

21. — "Ejercicio sobre el misterio", EV, ed. cit., p. 47-49.

22. — "Ejercicio...", EV, p. 49.

con ella, a base de dialéctica, paralelo al dinamismo y progreso del ser mismo en nosotros.

El hombre vigilante²³ es quien se queda, morosamente, en esta cuestión en que a la vez que es más dueño de sí, es participante en otro más que sí mismo.

Hay una situación primera que es la de estar embarcado en la existencia²⁴ sin haberlo querido y sin posibilitar de huir de ella. Y esta situación es inseparable de una conciencia de ella: saber original o primordial en el que se origina el conociente mismo. En este saber primordial tienen sus raíces también la religión y la filosofía que es anterior a los demás saberes.

Estando en esta situación, el hombre puede intentar evadirse, "divertirse" inclusive mediante las formas más complicadas de la civilización y la cultura. O bien, puede insistir en su conciencia y en su pavor primeros. "Apegada entonces al suelo nutricio de su estremecimiento original, aceptando con oscuro heroísmo su estar embarcada, bien puede querer hurgar en esa situación, con vigilia de la inteligencia y de la acción, hasta que cobren sentido el ser y la verdad. Revelaciones que no hay que esperar de fuera de la vida misma, de las que no hablaríamos, si ya nos las entreviéramos y viviésemos de alguna manera"²⁵.

La vida que insiste en tal pavor es la vida grave. De la gravedad no puede darse definición positiva. Ella se comprende si advertimos la situación del hombre falto de gravedad. Tan pronto pierde gravedad (ceteza o intimidad) el hombre se hace "percedero". Pierde su ser más verídico.

LAS ESTRUCTURAS DE LA FINITUD

La filosofía es quien indaga las estructuras de la finitud, en las que, paradójicamente, se revela el *plus*, aquello que es más que la finitud.

Vassallo no nos dice explícitamente cuáles sean estas estructuras, pero creemos encontrarlas en sus reflexiones sobre la muerte, la angustia, la temporalidad e historicidad de la existencia, la libertad.

23. - "Elogio de la vigilia", en EV, ed. cit., p. 15-19.

24. - Id., p. 18.

25. - "Estamos embarcados", en E.V., p. 18.

En un desarrollo "casi dialéctico" nos muestra Vassallo que el miedo a la muerte²⁶ no es temor por el acabamiento de la vida, pues, este temor reconduce a la vida misma para gozarla en todo instante. Es, en todo caso, el miedo del no-cumplimiento del humano destino. No es el temor de un más allá de la muerte, pues un alma ávida de conocimiento no vacilaría en buscar ese más allá y, por otra parte, ese temor invita a un regreso a la vida como aquello de lo que el destino definitivo depende. "El miedo a la muerte, podrá decirse entonces, no es sino la suma y totalización de la angustia de este morir de cada instante que es la existencia humana en el hilo de su temporalidad esencial. Miedo insuperable, que en vano se intentaría vencer olvidándolo por voluntario y violento artificio, pues volvería a insinuarse una y otra vez, sordo e inevitable como un reflujo"²⁷.

No habría, pues, modo de superarlo. Sólo podría ser sublimado tomando conciencia de nuestra ancestral temporalidad. El hombre sería sólo una "interrogación fatigada" sobre su propio destino, sin posibilidad de trascenderse.

Y, sin embargo, y en la conciencia angustiosa de esta temporalidad están dados el anhelo de la trascendencia y hay ya, una efectiva instalación en la eternidad por aquello de que "no me buscarías si no me hubieras ya encontrado" (Pascal).

"El miedo a la muerte es el signo de una invitación perentoria e inexcusable a realizar nuestro destino, el cual sólo tiene su cumplimiento en la vigencia de lo eterno en nosotros; y no expresa otro temor fuera del espanto a extraviarlo"²⁸.

Esto nos conduce al problema de la temporalidad e historicidad humanas²⁹. No es el hombre un ser histórico porque tenga historia, sino por el contrario. La historia es posible porque somos temporales o históricos en el fondo de nuestro ser. El hombre es elección de sí mismo, es devenir, no es un ser que descanse en sí, sino que deviene, y si deviene, es por esencia temporal. El hombre es histórico porque es finito, es decir, inconcluso e inconcluyente. La existencia es cada uno como individuo real con todas sus circunstancias.

26. — "Esquema casi dialéctico del miedo a la muerte". EV, ed. cit., p. 21-27.

27. — Id., p. 24-5.

28. — Id., p. 27.

29. — "Por qué leamos libros de historia?" Buenos Aires, *Revista de humanidades* (La Plata), a. I, N° 1, set. 1961; p. 227-236.

Yo soy, yo existo, pero puedo también hacerme o elegirme a mí mismo de nuevo como desde el origen, es decir, además de existencia dada, facticidad, soy existencia posible. Esta es lo incondicional o absoluto por relación con la existencia dada, es el origen que sugiere permanentemente algo más originario que lo envuelve, acerca de lo cual no puede decirse nada, es algo que no puede objetivarse. Esto es la trascendencia de Jaspers, la trascendencia vassalliana. También en Heidegger es la existencia la incondicionada elección de sí mismo, dice Vassallo, pues existencia es el ente al que en su ser le va su ser. Leemos libros de historia porque somos finitos y en la historia dialogamos con las existencias finitas en el afán de ahondar en nuestro ser y en la trascendencia, que se nos da "como a jirones". Y porque la historia ofrece ciertas cimas de existencia auténtica que nos llama a "vivir auténticamente", y para superar a la vez la historia de la que seríamos pura hechura si no decidimos sobre nosotros mismos ³⁰.

La posibilidad humana, el mismo ser del hombre, se estructura como angustia. La angustia ³¹ se diferencia del miedo puesto que éste es siempre miedo de un qué determinado, en tanto que la angustia es angustia de nada. De este modo, la angustia es la estructura de la posibilidad. Pues si angustia es disconformidad total de todo, es señal de que aquél que se angustia puede pasar adelante "con relación a su ser inmediato, inmerso y perdido en la ajustada finitud del mundo" ³².

La angustia es posibilidad de certeza, es posibilidad de intimidad. El que se angustia se descubre a sí mismo infinitamente culpable. Al volverse sobre sí, descubre en sí la culpa; y dentro de la misma culpa irrumpe, mediante un salto, la libertad o certeza.

La certeza es, nuevamente, la gravedad. La gravedad reconoce el horror de la culpa que es finitud desnuda, temporalidad olvidada de eternidad. Y, a la vez, gravedad es determinación de lo eterno en un ser humano. Lo que a éste le da su consistencia, su ser, su verdad como un no caducable modo de existir.

También la libertad se aparece como un componente estructural de la finitud ³².

30. — "Iniciación en la angustia". EV, ed. cit., p. 29-33.

31. — Id., p. 30.

32. — "Proposiciones para la noche oscura de la libertad". EV, ed. cit., p. 71-79.

En un primer momento, libertad se indentificaría con individualidad, puesto que es libre el que se determina por sí mismo, con toda su individualidad y sin coacción.

Pero, en el ejercicio mismo de la libertad, aparece como una fractura de la individualidad. El sujeto de la libertad se experimenta a sí mismo no como compacto e indiviso, sino que se siente desunido. Así, la libertad, supone el vencimiento de sí mismo, para poder optar por una de sus instancias.

La experiencia de esta dualidad "marca la fecha de nacimiento del espíritu"³³. La libertad se experimenta ahora como el poder de la voluntad de realizar la ley moral que le propone su razón resistiendo a la ley que quiere imponerle la naturaleza.

La libertad es pues liberación de una servidumbre, pero servidumbre a la ley de la razón. Es afirmación creadora de la individualidad pero de la "porción elegida" de esta individualidad. Es decir que, como liberadora (que aporta obstáculos o los resiste) la libertad es individualidad. Pero como creadora, la libertad es recepción activa de lo que siendo más que la individualidad, la hace ser de veras: el ser. Libertad es, pues, el ser-en-nosotros, "por eso su signo propio, el arco iris que la anuncia en el corazón del hombre libre, no es un endurecimiento, sino un abandonarse; no un cerrarse frente a, sino un abrirse, un abrirse a la dimensión ontológica. El hombre libre sabe que el ser le sobreviene como algo necesario, pero cuya recepción es contingente. La libertad y con ella casi el todo de la moralidad del hombre es ese encuentro: una necesidad contingente"³⁴.

También la absurdidad de la existencia³⁵ puede, paradójicamente, convertirse en puente para la trascendencia. En nuestro mundo se habla de una existencia absurda. Absurdo es lo incomprendible, lo incoherente, lo carente de inteligibilidad. En nuestra cultura occidental, la clave de toda inteligibilidad es creación de la cultura griega. El mundo es inteligible, porque todo lo que existe ha sido creado con procedimientos semejantes a los del arte y la técnica. Comprender y explicar algo es encontrar el concepto o idea que presidió su formación, es decir, su razón y su causa, su esencia. Para la civilización cristiana, el mundo está creado según un modelo

33. — *Id.*, p. 73.

34. — *Id.*, p. 75.

35. — "Sobre la absurdidad de la existencia". *La Nación*, 16-VII-1969.

existente en la mente del Dios creador. En nuestro tiempo, la pérdida de la fe en la racionalidad del universo —y en el Dios de la religión y la metafísica— lleva a una pérdida de la inteligibilidad, del sentido, de la familiaridad del mundo, de las cosas y de la vida humana.

Para Sartre, el absurdo fundamental es la facticidad, es decir, la contingencia irreductible de nuestro ser ahí, de nuestra existencia sin objeto ni razón. Y para Camus, es absurdo lo contradictorio, la disconformidad entre el hombre y el mundo, y la nostalgia de unidad que eso conlleva.

Esto implica una debilitación del *éthos* humano. Pues si el hombre tiene una esencia que lo inscribe en el orden trascendente y eterno de la realidad, también hay un “deber ser” para él, que consiste en la realización de su propia esencia, de lo que le ha sido dado ser. Pero si no hay una esencia, no hay tampoco un deber ser, la vida carece de sentido y el hombre puede convertirse en creador de este sentido de su vida. Pero esta creación, producto de la libertad, está siempre amenazada por la nada.

¿Cómo se convierte pues, la absurdidad de la existencia, que no es sino el sentimiento de su contingencia, en el paso a la Trascendencia?

La experiencia de la absurdidad radicaliza en el hombre su voluntad de verdad. Le invita a integrar los absurdos en una experiencia más amplia, de la que la absurdidad es sólo una cara. Junto con lo absurdo alumbra la certeza de una trascendencia, fuente de toda la consistencia de ser y de todo valor. “Pues sólo entendiéndola o comparándonos secretamente con ella, podemos sentir nuestra extrañeza y contingencia en que consiste, en definitiva, la llamada absurdidad. No hay acá ningún ‘salto’ a lo inverificado. No se trata de saltar sobre la absurdidad, sino de leer atentamente en ella. El que es noble siente a sus horas la grande inanidad de la existencia; es un signo de su nobleza y de su lucidez. Pero es asimismo capaz de superar ese defallecimiento con una renovada afirmación. Y así retorna la posibilidad de buscar y realizar el sentido de la vida, en un mundo que también lo tiene, sin duda; aunque lo descifremos imperfectamente y andando a tientas”³⁶.

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Cabe ahora resumir cómo es esta existencia, este hombre, para Vassallo, es decir, cuál es su antropología. Si en los temas anteriores la investigación de la estructura de la finitud del hombre nos lo ha mostrado como un ente siempre abierto al ser, la antropología filosófica, es decir, la disciplina que intenta definir al ente-hombre, deberá conducirnos a determinar la característica de este hombre por la cual se encuentra éste siempre abierto al ser.

La definición usual del hombre, como "animal racional" no da cuenta de lo propio del ser del hombre que, dice Vassallo, es ser amenazado³⁷. Ni a la naturaleza ni a la razón le es propio el riesgo de perderse. El hombre no es naturaleza, en cuanto no es objeto, sino sujeto. No puede equipararse a ningún objeto ya que sólo para un sujeto tiene sentido que haya mundo, un objeto.

Lo que coloca al hombre en el apartamiento de todos los objetos es la razón, de modo que a la esencia de la razón pertenece la subjetividad y un mundo enfrentado a la subjetividad. Pero la razón no tiene ser o su ser consiste en estar vuelta y enfrentada a un mundo de objetos. Ella no da acceso a la *posesión* del ser, sino sólo a un espectáculo.

La revelación y posesión del ser se da en la participación en cuya virtud el sujeto es parte de lo otro, sin identificarse con él. La participación implica la relación y, a la vez, la superación del dualismo. "En la participación, al mismo tiempo que se revela el ser del yo participante, hácese presente el ser de lo participado. Ser es *ser-con*"³⁸.

La vida del hombre es un drama que fluctúa entre la participación y el riesgo de perderse en un "comfort" egoísta. La vida del hombre, en sus determinaciones concretas, realiza esa participación: en el misterio, la libertad y la culpa. Es un haz de flechas tendidas hacia lo trascendente, hacia un más que sólo puede reconocerse en la participación.

Hay una antropología filosófica que, además de contar con los datos de las ciencias naturales y del espíritu debe acceder a una reflexión que sea a la vez que conocimiento, realización de sí mismo. Y ese es el núcleo mismo de la filosofía. Comparte a este respecto la

37. — "Sobre el ser del hombre, ser amenazado". EV, p. 41-45.

38. — Id., p. 45.

definición de Jaspers: "La filosofía es aquel concentrarse mediante el cual el hombre llega a ser así mismo, al tiempo que se hace partícipe de la realidad"³⁹.

¿Quién es este ente hombre? "Hoy, igual que antaño, la imagen del hombre aparece inicialmente integrada por dos planos muy visibles; por una parte, hay el plano biológico que culmina en lo psíquico, continuidad que autoriza a hablar cada vez con más fundamento de la unidad psicofísica o psicosomática. Por otra parte, está el plano de lo específicamente humano (o espiritual, como suele decirse con aceptada imprecisión) que se asienta en lo biopsíquico, es fuente y origen de las formas más elevadas de la 'cultura' y parece estar abierto a una instancia última que lo trasciende y lo funda"⁴⁰.

Con respecto a las relaciones entre alma y cuerpo, es cada vez más evidente la solidaridad de ambas instancias. Pero a pesar de estas aproximaciones al problema, no disponemos, dice Vassallo, de un instrumento conceptual adecuado que nos permita comprender claramente esta relación.

Así, pues, ni una visión espiritualista, ni una visión materialista nos permiten acceder al ser más propio del hombre. ¿Dónde buscar la instancia que haga esto posible? En la misma pregunta por el hombre hay una presencia de sí a sí mismo: una conciencia de sí o autoconciencia.

Ser autoconciente implica poseerse a sí mismo, poder tender, por encima de los impulsos y las necesidades vitales a un conocimiento desinteresado del mundo, de sí mismo, del transmundo. Trascenderse también en la experiencia estética, moral, metafísica y religiosa.

Ahora bien, esta posesión de sí mismo, que implica la autoconciencia se llama *libertad*, que es sí, señorío sobre los impulsos y afectos, pero sobre todo es la posibilidad de constituir una dimensión ética: "tomar conscientemente posesión de la propia vida, configurándola con decisiones que le dan como un 'nuevo origen', con la consiguiente asunción de la íntegra responsabilidad de toda ella"⁴¹.

Porque esta autoconciencia no es una conciencia encerrada en sí misma, como querían los modernos, como lo querían los humanis-

39. — Ibid.

40. — "Enigma y conocimiento del hombre". La Nación, 6-VIII-69.

41. — Ibid.

tas, quienes poniendo el acento en la creatividad del hombre se olvidaron de lo otro más que el hombre ⁴²; por todo eso, libertad es apertura. La filosofía contemporánea ha “curado a la autoconciencia de su delirio de grandezas”, pues sabe que ella es trascenderse: es conciencia de sí y de lo que la trasciende: abierta a las cosas, a las otras autoconciencias, es decir, los otros tú, abierta al último horizonte de un Ser absoluto.

No realiza el hombre un proyecto arbitrario de su propia invención sino que se elige a sí mismo. Pero se elige un sí mismo ya dado, aunque sólo gracias a la elección puede llegar a su existencia actual. En el ejercicio de la libertad, se sabe el hombre vinculado a lo que infinitamente lo trasciende y lo funda.

Cabe en este punto preguntarse qué sea esta trascendencia que está constantemente aludida en las obras de Vassallo. La trascendencia no es un horizonte lejano, sino una realidad que se experimenta cercana, íntima al mismo ser del hombre.

DE LA SUBJETIVIDAD A LA TRASCENDENCIA

El punto de partida es, nuevamente, la razón. Porque el hombre posee razón, por eso es trascendente. Pero esto implica que hay una realidad trascendente y que sólo participando de ella puede el hombre llegar a realizarse como tal. Es claro que esta reflexión no se aplica a la razón pura, sino a la razón práctica ⁴³.

De este modo, se marca la diferencia del pensamiento vassalliano con el pensamiento heideggeriano. Sin embargo, hay algunos puntos de coincidencia que el mismo Vassallo se encarga de señalar. Si al existente heideggeriano se le llama sujeto, entonces la trascendencia es la esencia del sujeto, es decir, una estructura fundamental de la subjetividad. El sujeto existe en cuanto trasciende. La existencia es trascendencia. Es rebasamiento hacia el mundo, pues el existente es ser-en-el-mundo. El mundo es aquello hacia lo cual la existencia trasciende y al trascender se constituye.

42. — “Humanismo”. *Actas de las II Jornadas de Humanidades* (Mendoza), 19, 1964, p. 93-95.

43. — “La idea del hombre y la trascendencia”. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 4ª época, a.V, vol. 1, t. VIII, nº 17, p. 121-126. Buenos Aires, enero-marzo 1951.

Pero al decir que la trascendencia es rebasamiento, en el hombre, ella recibe el nombre de libertad, que es quien hace que reine un mundo. La libertad es la trascendencia que da fundamento y toma fundamento.

A esta exigencia del fundamento se ha llegado también a través de la razón, como búsqueda de lo absoluto, sólo que en este caso la razón de la que se trata es la razón del ser-en-la-finitud⁴⁴.

Por eso, en definitiva: "Entiendo por trascendencia lo que excede a la persona individual, las otras personas y la naturaleza, y sólo consiente una relación vivificante con la persona individual. Inobjetivable para un puro conocimiento, se manifiesta o expresa en las estructuras de la subjetividad finita, en la reflexión filosófica que esclarece sus implicaciones y las determinaciones objetivas de la experiencia humana: religiosa, moral, estética"⁴⁵.

Hay dos modos de relacionarse con esta trascendencia; uno es el modo místico: es relación de unión positiva: en que la vida personal alcanza su perfección suprimiendo los límites de su finitud y reintegrándose o recogiendo en la trascendencia.

Y el modo dialéctico, como relación negativa: pues trascendencia es aquí lo otro del hombre. Se patentiza en la conciencia del límite, de la finitud, y aún, aunque más débilmente, en la experiencia de las instancias objetivas de la vida humana.

La relación dialéctica con la trascendencia es un camino más al alcance del hombre, es más seguro y críticamente controlable. "En todo caso, es la vocación del filósofo"⁴⁶.

Así encontramos a la filosofía en la conciencia del mismo límite de la finitud que es, a la vez, la posibilidad de apertura a la trascendencia. La filosofía, entonces, no es ajena, no puede serlo a la subjetividad. Para eso es necesario no dejarse absorber por el mundo natural, no permanecer en la *familiaridad* de ese mundo, sino mantenerse despierto en vigilia, en desnuda subjetividad. La subjetividad, en su desnudez, ya es filosofar, porque subjetividad pertenece a su esencia el estar roída por una exigencia de saber o saber-se; y

44. — "Una introducción al tema de la esencia de la razón y el racionalismo". *Cursos y conferencias*, ed. cit.

45. — "La idea del hombre y la trascendencia". Ed. cit., p. 126.

46. — *Idem*.

en cuanto subjetividad finita, ese saberse entraña un incesante ensayo de orientarse en la trascendencia”⁴⁷.

Es en este punto cuando la filosofía se vuelve ética, ética vivida, pues en el abrirse al problema o misterio del ser hay la expectación de un deber-ser que cure nuestra indigencia.

Así la moralidad, o el bien, no equivale a inscribirse con la conducta en una realidad física, psíquica o metafísica, como si tal deber-se coincidiera con un *orden* real y objetivo, aprehensible de antemano por un puro conocimiento y por él propuesto a la libertad.

Tampoco es la realización de valores que integren un mundo de objetos transubjetivos accesibles a un previo conocimiento, aunque sea éste emocional. No es tampoco el querer formal por *deber* como la necesidad de la acción por respeto a la forma de una ley práctica que valga para todo ser racional.

Ideales o valores morales son exigencias prácticas reveladas en una experiencia volitiva, determinaciones de la misma subjetividad cuyo sentido último es que implican una presencia práctica de la trascendencia inobjetivable.

La vigilia filosófica no es por tanto pura contemplación, sino enderezarse en lo que de algún modo ya se es, un intento de instaurar el ser en nosotros. Cuestión ésta que no puede responderse de modo definitivo. Respuesta ésta que no es única o universal. Es más bien un “trato” con el ser a base de dialéctica y progreso *en* el ser mismo. La verdad filosófica no es, pues, adecuación del intelecto y la cosa, sino adecuación de inteligencia y vida, es decir, subjetividad finita, constitutivamente abierta a la trascendencia⁴⁸.

TRASCENDENCIA QUE SE VIVE: LA ÉTICA

Será fácil comprender, a través de todo lo expuesto, la importancia que reviste para Vassallo el problema ético, al que ha dedicado numerosas páginas⁴⁹.

Una afirmación preside estas reflexiones: la de la insustancialidad de la distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica y, por

47. — “Subjetividad y trascendencia”. *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza), I, 1950; p. 253.

48. — Id.

49. — “Una introducción a la ética”. *Cursos y conferencias* a. II, n.º 11, mayo 1933. Buenos Aires; p. 31.

ende, y bajo la inspiración blondeliana, la necesidad de una conversación de la metafísica en ética o, lo que es lo mismo, de la constitución de una ontología concreta.

La vida humana está "trabajada, roída, por una exigencia de saber, como saberse o autoconciencia". Es propio de ella intentar vencer la opacidad de la vida natural y la mediación del saber de objetos para hacerse transparente a sí misma. "De aquí nacen, al mismo tiempo, la interrogación por el ser y el problema del destino". Una acción es moral cuando lleva consigo un conocimiento metafísico el cual, a su vez, no se da sino en la acción moral"⁵⁰. De allí la necesidad de una conversión de la metafísica en ética. Pues si bien no hay ética sin metafísica, la metafísica a su vez surge de la práctica⁵¹. "Resolver el destino humano es lo mismo que constituir una ontología concreta"⁵².

El punto de partida para el pensamiento ético de Vassallo es, nuevamente, Kant, críticamente asumido. La convicción inicial de la ética de Kant es, precisamente, que para que advenga la moralidad es necesario superar la opacidad de la naturaleza. La vida necesita abrirse en una transparencia, en una conciencia, en una sabiduría⁵³. En Kant la ética es fundamentada por un uso práctico de la razón pura, que implica la sujeción de la voluntad a la mera forma de la universalidad de la razón pura. Pero la ética kantiana, empujada por este afán de universalidad ha finalmente desembocado en un legalismo.

Sin embargo, queda en pie el sentido de la ética formal de Kant: con respecto a las éticas de bienes o valores, afirma Vassallo que ningún bien o valor es absoluto; ellos tienen sólo un valor instrumental, pues la moralidad no reside en realizar esto o aquello, sino en el sentido con que eso se realiza. ¿Cuál es este sentido? ¿Qué se persigue en la acción moral? Con ella, "la vida humana asume su condición metafísica en una relación con lo metafísico mismo, en una conciencia o comunión práctica con él, hacia él trascendiendo. La vida moral es la vida de la verdad metafísica. Pues lo metafísico sólo puede ser apprehendido como vida, y no como espectáculo de un conocimiento puro"⁵⁴.

50. — "Iniciación en Maurice Blondel". NPM y en RFM p. 105 y ss.

51. — Id.

52. — Id.

53. — "Aproximación a la esencia de la vida moral". En QeF, p. 86.

54. — Id., p. 90.

La conciencia de la que parte la instancia ética, en el hombre, no es, sin embargo, la conciencia absoluta, sino una conciencia finita, o, más bien una conciencia de finitud. “Y así, de semejante aparente pura conciencia de la angustia y del desamparo, se puede sacar las fuerzas para vivir éticamente, de vivir la vida ética”⁵⁵. De manera que el mal radical del hombre no es sino el dejarse arrastrar a la vida natural, inconciencia del sentido de su vida. En tanto que la actitud ética “implica el estado de *vigilia*, como una conciencia, conciencia vigilante, mediante la cual vivimos y nos asimos al ser”⁵⁶.

Rechaza Vassallo la ética axiológica por considerar insuficientemente fundamentada su noción de valor y porque tal valor, como se dice más arriba, no puede ser sino un instrumento. En cambio, no ve a la ética tradicional (entre cuyos autores trata especialmente a San Agustín y Aristóteles en *El problema moral*) como una mera ética de virtudes, sino que reconoce que, si bien ella afirma que vivir moralmente es vivir de acuerdo a la propia naturaleza o esencia y a la esencia de las cosas que nos rodean, no debe pensarse esa esencia del hombre como completamente determinada y a la ética tradicional como una ética en la que falta la libertad. “Nuestra propia esencia... no se realiza por sí sola; es una posibilidad que supone de nuestra parte una opción. De esta manera, el bien es la perfección, es decir, la realización acabada del ser del hombre, de su naturaleza o esencia propia”⁵⁷.

Por ello no se puede aceptar con Sartre, que el hombre se invente totalmente a sí mismo. Más equilibrada le parece la actitud de Jaspers, para quien el hombre no se ha dado a sí mismo la libertad que es como existencia. “En la libertad consiste nuestro ser. En la gravedad profunda de su decisión el hombre moral tiene conciencia de que esa decisión misma es un don de la trascendencia”⁵⁸. Esa trascendencia no es postulada, imaginada, sino que una prolija “encuesta” acerca de la finitud del hombre, de los límites que definen su experiencia dan testimonio cierto de lo otro y más que el hombre; nos permite acceder al reconocimiento racional y a la experiencia de una auténtica trascendencia”⁵⁹. Por eso, es admisible afirmar que

55. — “Una introducción a la ética”. Ed. cit., p. 1131.

56. — *Ibid.*

57. — *El problema moral*. Columba, Buenos Aires, 1966; p. 17.

58. — *Id.*, p. 53.

59. — *Id.*, p. 54.

el hombre se elige a sí mismo, pero no lo es afirmar que el hombre no es nada más que lo que él hace de sí mismo. Lo que elegimos en el acto moral presidido por la libertad, no es un proyecto subjetivo, sino "nuestro propio y auténtico ser, que es un ser amenazado" ⁶⁰.

Es a propósito de este problema donde encuentra Vassallo la gran opción de nuestra época, la cual consiste en decidir "si ha de poder concebir el hombre por sí solo, como bastándose a sí mismo para realizar su ser personal o si se lo tiene que concebir por fuerza como vinculado o abierto a lo que no es él mismo, ni las otras personas ni la naturaleza, y que llamamos la trascendencia" ⁶¹. No nos quede duda que esta segunda es la alternativa por la que el mismo Vassallo ha optado y, sin embargo, repetimos, no se trata de un simple postulado sino que "una descripción correcta de la experiencia humana persuade a favor del segundo miembro de esta alternativa" ⁶².

En un artículo publicado en *La Nación*, el 24 de noviembre de 1968, titulado *Para una ética de la personalidad* encontramos un ensayo de fenomenología de la moralidad. Caracteriza Vassallo al hombre de nuestros días como el *homo faber*, quien busca, no tanto conocer la esencia de las cosas, como describir el acaecer de los fenómenos para establecer leyes que permitan un manejo eficaz de los mismos y un dominio sobre la naturaleza. El ideal del hombre de nuestra época, su finalidad, es la felicidad, pero ésta, de acuerdo a su actitud de *homo faber* se cifra en la posesión de objetos que hagan posible su mayor confort. Se advierte, sin embargo, en este hombre que él no está a la altura de su poder creador, que la actividad creativa lo enajena, es decir, lo pone fuera de sí.

La actitud moral, por el contrario, es la actitud del que tiene el cuidado de su propia realización. Todo lo que el hombre mora, hace, lo hace y lo aprecia con referencia a la realización de sí mismo. Quien lo incita a esta realización es la voz de la conciencia, experiencia incontestable, por todos conocida. Y es la misma voz de la conciencia la que muestra a aquello a que llama (el deber) como algo amable, deseable, a lo que se tiende con una fuerza y una necesidad no naturales. El deber y el bien, dice Vassallo, no son más que dos aspectos de una misma experiencia. "La conciencia

60. — Id., p. 55.

61. — Id., p. 56.

62. — Id., Id.

llama al cumplimiento de un deber o a la búsqueda de un bien, y ellos se presentan como moralmente valiosos, se nos imponen y, por lo tanto, nos sobrepasan y trascienden. Pero en la realización del deber o del bien "nos va nuestro ser más entrañable". "La conciencia moral es... la conciencia de un individuo concreto que toma posesión de su vida, de la que se hace responsable, y se coloca en disponibilidad para decidir con sus actos sobre la realización de sí mismo" ⁶³. Con esto queda, a la vez, caracterizada la personalidad.

El ser persona supone un señorío sobre el cuerpo y la vida impulsiva y afectiva, cierta distancia respecto de ellos. La voz de la conciencia llama al propio ser, a su realización: "Sé lo que eres", viene a decir. Pero ¿quién es este ser inicial que yo soy? ¿Y sé yo quién soy? "Más bien voy en camino de saberlo, así como estoy siempre en camino de ser, y lo voy conociendo a través de lo que aspiro y valoro, de lo que creo con conciencia cierta que debo ser, al tiempo que me voy haciendo con los actos que emanan de aquellas creencias y aspiraciones" ⁶⁴.

Pero, como se ha dicho, este proyecto no es un arbitrario capricho. Las propias aspiraciones, proyecto y actos surgen de un fondo de mí mismo que reconozco como dado, junto con el cual se me ha dado una posibilidad propia y entrañable, lo que la metafísica tradicional llama esencia.

Para la persona, pues, para el sujeto de moralidad, la ciencia y la técnica tienen sentido en cuanto que integran tal personalidad y le están subordinadas como elementos de su propia realización.

La vida ética es la instancia más alta propuesta al ser humano que, desde la finitud, lo arranca de ella y lo aproxima a la trascendencia. "Cuando nos abrimos al problema o misterio del ser, juntamente hay la expectación de un crecimiento que cure la indigencia de nuestro ser; espera de un acceso al ser plenamente conocido y poseído. En esta altura hay que venir a buscar la esencia y el sentido de la vida moral, de la moralidad humana" ⁶⁵.

La vida moral es la sabiduría misma, sabiduría heroica ⁶⁶ que comienza con un acto de humildad, aceptando la vida como algo

63. — "Para una ética de la personalidad". *La Nación*, Bs. As., 24-XI-1968.

64. — *Ibid.*

65. — "Aproximación a la esencia de la vida moral". En *QeF*; p. 67.

66. — "Sabiduría heroica", En *QeF*.

dado pero como algo que ha de recobrase en la conciencia y la libertad. Sabiduría militante y sufrida.

Tal sabiduría es un arte, el arte de la "askesis", técnica de purificación interior.

Esta sabiduría no es sólo *moral*, sino que ello es capaz además de iniciar en los secretos del ser: porque el ser no es asunto de conocimiento puro, "Más bien que como 'idea', 'Primer motor', 'Sustancia', 'cosa en sí' (que nos dicen, creo bien poco), el ser se presenta en todo caso, como

En profunda soledad,
entendida *vía recta*.

"Sólo sabemos útilmente de él en la medida y en el cómo en que penetra y se cruza en la dialéctica de nuestra vida; no de nuestra vida soñada sino practicada. Todo lo demás es analogía; *videmus per speculum in aenigmate*. El ser sólo puede ser aprehendido en una sabiduría heroica. Por eso decíamos que edificar una sabiduría es hallar el conocimiento (vislumbre, contacto, presencia) del ser junto con y en la realización de la vida personal"⁶⁷.

VALORACIONES Y VALORACION DEL PENSAMIENTO DE ANGEL VASSALLO

Las páginas que siguen tienen una intención crítica: separar, abrir los distintos momentos del pensamiento de Vassallo, para valorarlos en su unidad y continuidad. Tendremos en cuenta, para ello, los juicios que otros autores han vertido sobre nuestro filósofo.

Punto de partida de esta filosofía, es la conciencia, pues realidad es para Vassallo, la realidad natural. Partir de la naturaleza es ingenuo, es una visión casi grosera de pensamiento.

Si se hace aquí un corte transversal en el pensamiento de Vassallo será fácil señalar las "influencias" racionalistas, idealistas y aún criticistas sobre Vassallo. El tema de la conciencia y de la razón es sin embargo sólo un punto de partida, porque la filosofía debe partir de lo que ella *ya* ha logrado en un momento de su historia (y en nuestro país, en los años 30, eran aún vigentes los hijos de la filosofía

moderna: racionalismo, idealismo, neokantismo, axiología), pero para ir en busca del fundamento que no coincide necesariamente con el punto de partida.

Nosotros invertiremos aquí la sucesión de los momentos del pensamiento de Vasallo que Casas, Manuel G. expone en sus: "Tres irrupciones metafísicas". No ya: del ser, a la libertad, y de ésta a la razón, sino más bien: de la razón o conciencia, críticamente acotada, a la finitud que es libertad, angustia, absurdo, y de esta al ser como trascendencia.

No ha de olvidarse pues que esta así llamada conciencia, por la crítica de sí misma, se sabe pronto conciencia finita, subjetividad finita.

No acepta entonces nuestro autor la fácil hipótesis de un orden objetivo, de una conciencia trascendental capaz de legislar o de una conciencia absoluta que se ensancha hasta abarcar la totalidad, o de una conciencia creadora de valores.

De ahí que no resulte violencia llamar a esta subjetividad —como el mismo Vasallo lo hace—: existencia.

La filosofía es la misma indagación —descripción, experiencia— de esta existencia finita. Filosofar es, negativamente: a) negarse para la inmediatez de la vida natural y b) rehuir las engañosas trascendencias. Pero, positivamente, indagando la estructura de la finitud, la filosofía la hace aparecer como expectante y abierta a lo que ella misma *no* es: la trascendencia, que es a) la subjetividad finita misma, como apertura; b) la vía hacia lo más que ella; c) y también lo más que ella misma, pero que la filosofía no nombre porque es inobjetivable, sino que sólo señala dialécticamente y por negación, excluyendo cualquier mediación.

Rechazamos, por lo tanto, considerar la filosofía de Vassallo como "un existencialismo para quien el ser es inmanente a las estructuras que definen esta finitud", como lo hace M. A. Virasoro en *Enciclopedia filosófica*, si esto significa que las estructuras de la finitud agotan el ser en la inmanencia de la misma.

Por otra parte, se ha señalado repetidamente la influencia blondeliana sobre Vassallo (cf. Vázquez, J. A., *Antología filosófica* y Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*). Vassallo ha comentado y divulgado en la Argentina el conocimiento de Blondel. Lo ha expuesto desde dentro y ha revelado su tema fundamental. Pero Vassallo ha seguido escribiendo y ha radicalizado el abismo que existe entre la trascendencia y la finitud, de manera que sólo un

salto podría cubrir tal distancia. Y las mediaciones, en este caso, de nada valen.

Por su frecuentación con la filosofía de Blondel se lo ha calificado también como espiritualista. Ante esta afirmación hemos de objetar lo siguiente: a) No hay referencias explícitas de Vassallo a los autores de la corriente espiritualista, sea francesa como italiana; b) Esta corriente se ha identificado como pensamiento católico (Cf. Sciacca, M. F., *La filosofía, oggi*, tomo II) y no es éste el caso de Vassallo para quien no tiene sentido la expresión "filosofía cristiana". Si se objeta que el espiritualismo no es de un filósofo católico, porque en este caso la filosofía sufriría una limitación dada por un adjetivo— sino de un católico filósofo, diremos que si el acceso a la filosofía de un filósofo es su obra, no encontramos en la obra vassalliana alusión alguna a su catolicismo que fuera anterior —supuesto— de su filosofía; c) ser y verdad, para el espiritualismo, son caminos de Dios, hacia Dios, que se descubren en el interior del hombre pero objetivamente, trámite la Idea. La Idea es para el espiritualismo el puente, el medio capaz de constituir al hombre como hombre y, a pesar de su finitud, abrirlo a la existencia del Dios personal, cristiano. Por eso no compartimos el criterio de Caturelli, Alberto (*La filosofía en la Argentina actual*, p. 95-96) cuando afirma que: "Y aquella presencia [en Vassallo] en lo finito de lo infinito no puede ser otra que la presencia del Dios cristiano que es el de Descartes, de Pascal y de Blondel" porque este Dios cristiano de que se habla es el Dios de los filósofos cristianos. Y, aunque se tratara de eso, faltan elementos en Vassallo que nos dijeran, por ejemplo, que la trascendencia es persona, inteligencia, voluntad, creador, etc. d) La dialéctica de lo finito y lo infinito es de implicancia. En tanto que la dialéctica vassalliana no parece ser más bien una dialéctica negativa, del salto, de la paradoja.

Por esta ausencia de determinaciones que se refieran a la trascendencia, se le ha reprochado a Vassallo precisamente la actitud opuesta: a) análisis incompleto de la experiencia filosófica, b) misticismo nihilista, c) conformismo angustioso, d) recóndito placer en sentirse víctima de un destino inapelable. Pero esto es ir mucho más allá de lo escrito. Nos dice Luis Farré: "Francamente, con todo el respeto y aprecio que nos mueven la seriedad filosófica de Vassallo, aún filosóficamente creemos que es posible demostrar la regeneración y salvación del hombre en una auténtica trascendencia que no se extinga en la finitud" (*Cincuenta años de filosofía en Argentina*, p. 227-228).

Es decir, uno de sus críticos, yendo más allá de la letra, *nombra* la Trascendencia que Vassallo no ha nombrado porque nombrarla o conceptualizarla implicaría: a) imanentizarla como contenido de conciencia, o bien: b) ampliar la conciencia finita en una objetividad infinita que ya no es ella misma. Farré, por el contrario, le reprocha haberse quedado más acá. Y es que la trascendencia de Vassallo es inobjetivable por los motivos aducidos más arriba. Es la exigencia crítica que está siempre presente en nuestro filósofo la que le impide hacerlo. Se trata de una trascendencia que no se la posee, sino a la que se tiende, que no se objetiva como concepto o idea, sino que se la vive como nunca acabado tránsito. El filósofo, no así el místico, sólo puede señalarla como lo que está más allá de sus necesarias mediaciones conceptuales. La filosofía es dialéctica, uno de cuyos polos puede ser acotado como negatividad "entiendo por trascendencia lo que no es él mismo [el hombre], ni las otras personas, ni la naturaleza". Esto no excluye que aiente un acento religioso, religado, en el pensamiento vassalliano, tal como los muestra Casas en "Tres irrupciones", pero el que esta trascendencia tenga signo filosófico, o religioso o ético o estético es algo que incumbe a cada subjetividad.

Continuando con el hilo conductor del pensamiento de Vassallo, digamos que esta filosofía que es experiencia —experiencia metafísica— exige una conversión del mismo pensador, es ética vivida. La filosofía no es sino ética.

Es cierto que a partir de esta experiencia puede hacerse una metafísica y una ética como sistemas válidos universalmente, pero ¿a qué sirven éstas si no han partido de la experiencia original o si han olvidado este punto de partida?

Quién mejor ha comprendido y expuesto el pensamiento de Vassallo resume el problema de este modo: "Y si la subjetividad es subjetividad finita, la filosofía no acontece como una descripción que minuciosamente la detalla, desde fuera, sino como el modo mismo en que la finitud consiste; como el modo mismo de existir la finitud humanamente. Porque somos subjetividad finita, filosofamos; el filosofar es la conciencia lúcida de la finitud y el paso a una presencia ausente que debe *curar*, no explicar, una realísima indigencia de ser: la indigencia de ser que late en la finitud como la filosofía" (Casas, Manuel G. "Ángel Vassallo", p. 233). "¿Qué es entonces la filosofía para Vassallo? Es más que un conocimiento en sentido racional; es la proposición de una sabiduría de acentos éticos y proyecciones místicas" (p. 234).

Esto, en lo que se refiere al fundamento de la existencia. Pero ¿qué tipo de conocimiento tenemos de lo fundado, del hombre mismo? En este punto echamos de menos una reflexión metodológica. Porque si bien afirma Vassallo que es posible una experiencia, una descripción de la estructura o estructuras de la finitud, no vemos que supere el ámbito de la existencia singular. La descripción de una singular finitud no tiene por qué coincidir con la de otra singular finitud, y la filosofía sólo puede exhortar a que cada uno indague en la propia finitud y descubra ahí lo que le es propio. No se afirma que la estructura de la finitud sea una estructura universal, esencial y, por tanto, expresable en conceptos y que, de todos modos, fácticamente, fuera vivida por cada uno a su modo. No hay pues un análisis de la esencia del hombre como existencia, no hay una descripción de la situación general de esta existencia.

Igualmente nos deja algo perplejos la consideración de la Antropología filosófica como una disciplina —filosófica— que supone los datos de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu y que ve al hombre como una realidad integrada por dos planos “bien visibles” —el plano psicobiológico y el plano espiritual—. De permanecer la investigación de Vassallo en el ámbito de esta antropología, cosa que no es así, el resultado sería la consideración del hombre como un ente entre otros entes, lo que es poco decir del hombre.

Filosofía es entonces, sabiduría heroica, filosofía vivida, que coincide con eticidad o moralidad. Pero podríamos plantearnos estas preguntas: ¿Qué diferencia hay entre el saber ético-vital, o existencial del hombre auténtico o ético, y la filosofía como saber autónomo? O bien: ¿qué tipo de conocimiento es la ética como disciplina filosófica? ¿Cómo —mediante qué instrumento— se pasa de la eticidad que es la vida ética de cada uno lograda en única, singular e irrepetible situación, a la Ética, como disciplina filosófica?

No se puede tachar a Vassallo de irracionalista. Sin embargo, no encontramos aclaración sobre el método que ha de utilizar la filosofía para lograr, a partir de las situaciones existenciales de cada individuo, una reflexión válida universalmente sobre la realidad esencial de esta existencia. Pareciera que, nuevamente, el pensar filosófico que es ético sólo tiene como punto de partida una situación singular —la del individuo que filosofa—. Y como finalidad, la exhortación a un modo ético de vivir, que no se limite sólo al señorío sobre nuestra parte natural, sino que es siempre relación

al ser que no se nombra y está siempre presente como poder ser y proyecto, y que no puede sino tener, por tanto, un signo distinto para cada uno, pues, además, se juega en la situación.

La clave, creemos, está en la finitud que es llamada por Vassallo *subjetividad*. Subjetividad no se dice en este caso por referencia a un objeto, sino que es sinónimo de *intimidad*; singularidad, interioridad. Muy difícil es entonces, hablar de una existencia como una estructura universal que fuera vivida sin embargo, o existenciada, existencialmente, por cada subjetividad. Pues ¿de qué modos se manifiesta esta intimidad a la mirada del filósofo? ¿Cómo puede describírsela, como existencia, en general?

En el contexto del pensamiento de Vassallo, hablar de existencia, en general, sería, quizás, hablar de nadie, de nada. Y lo que es quizás peor: nadie le diría nada a nadie. Y eso contradiría la noción —y vivencia— que el mismo Vassallo tiene de la filosofía.

Amplio y generoso es el ademán que ha trazado Vassallo señalándonos el camino de su filosofía, que quizás sea el camino obligado de la filosofía: No dar la realidad por ingenuamente sabida, ir a la conciencia. Pero no ampliar la conciencia, convirtiéndola en un absoluto, verla en su humilde y grandiosa realidad, como autoconciencia de finitud. Y mostrar dialécticamente, por negación, que esta finitud está ya abierta a la trascendencia. Pero trascendencia no del todo lograda, sustante, sino siempre presente y a lograrse. ¿Podríamos pedirle algo más a la filosofía? No, ciertamente. Porque arriesgaríamos convertirla, de conciencia lúcida que es, en panacea engañosa, inventora de realidades, adormecedora de las conciencias.

BIBLIOGRAFÍA

I — TRABAJOS DE ANGEL VASSALLO

1. LIBROS

- *Nuevos prolegómenos a la metafísica*. Buenos Aires, Losada, 1938. [2ª ed. 1945]; 217 pp. [Sigla: NIPM]

[Contenido: *Primera parte*: Bergson y el problema de la metafísica. Nuevos prolegómenos a la Metafísica. Itinerario de la realidad en el "Diario Metafísico" de Gabriel Marcel. Regreso intencionado al punto de partida de Descartes; conciencia y finitud (reproducido

en EV (1939 y 1945 con el título: "Descartes y salto en el saber donante" y en RFM (1938, ampliado). *Segunda parte*: Iniciación en Maurice Blondel (reproducido en RFM, 1968). Hegel. El secreto de Spinoza (reproducido en RFM, 1968)].

- *Elogio de la vigilia*. Buenos Aires, Losada, 1939; 99 pp. [2ª ed. Buenos Aires, Emecé, 1950; 94 pp.] [Sigla: EV]

[Contenido de la primera edición: Prólogo. Esquema casi dialéctico del miedo a la muerte. Iniciación en la angustia (en torno de Sören Kierkegaard). Elogio de la vigilia. Descartes, y salto en el saber donante. Invitación al sondeo inicial en la cuestión del ser. Ensayo sobre la subjetividad y sus tres transformaciones. La segunda edición agrega: Prólogo a esta edición. Estamos embarcados. Proposiciones para la noche oscura de la libertad. Defensa y rectificación del conocimiento. Fragmentos.]

- *Alejandro Korn* (en colaboración con Romero F. y Aznar, L.). Buenos Aires, Losada, 1940; 138 p. [Sigla: AK]

- *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel*. Buenos Aires, Pucara, 1945; 143 pp. [Sigla: EsE]

[Contenido: Esquema de la formación de la ética en Kant. Metafísica de la libertad (reproducido en RFM 1968 y en QeF 1945). Razón y realidad en la filosofía de Hegel (reproducido en RFM 1968)].

- *¿Qué es filosofía? o de una sabiduría heroica*. Buenos Aires, Losada, 1945. [2ª ed. aumentada 1954] [Edición parcial: Santa Fe, Univ. Nac. del Litoral, 1942; 44 p. Con palabras de presentación de Rafael Virasoro]. [Sigla QeF]

[Contenido: ¿Qué es filosofía? Aproximación a la esencia de la vida moral. Metafísica de la libertad (reproducido en EsE 1945, y en RFM 1968)].

- *El problema moral*. Buenos Aires, Columba, 1957; 58 pp. [3ª ed. 1966] [Sigla: PM]

[Índice: Prólogo. La pregunta. Insensibilidad. La gran moral del arquero. Sólo el deber. Intermedio: los que se olvidaron. A la intemperie. ¿Y ahora qué? Bibliografía].

- *Retablo de la filosofía moderna; figuras y fervores*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1968; 144 pp. [RFM]

[Contenido: Prólogo. Una introducción a Leonardo da Vinci. El cogito en San Agustín y Descartes. Regreso al punto de partida de Descartes; conciencia y finitud. El secreto de Spinoza. Kant y la filosofía moderna. Metafísica de la libertad. Razón y realidad en la filosofía de Hegel. Iniciación en Maurice Blondel. Testimonio. Bergson y nosotros].

2. PROLOGOS Y ESTUDIOS PRELIMINARES

- PLATÓN. *Diálogos socráticos*. [Clásicos Jackson. [Prólogo]
- BRUNO, GIORDANO. *De la causa, principio y uno*. Buenos Aires, Losada, 1941. [Prólogo]
- VASALLO, ANGEL. *Bergson* [antología]. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967. [Estudio preliminar]

3. ARTICULOS

(A) *Recogidos en volúmenes*

- “El secreto de Espinoza”. *Cursos y conferencias*, a. II, vol. 3, nº 3, sep. 1932; p. 311-326.
[En NPM 1945 y RFM 1968]
- “Nuevos prolegómenos a la metafísica”. *Cursos y conferencias*, a. II, vol. 3, julio-dic. 1932; p. 179, 337, 521, 625.
[En NPM 1945]
- “Henri Bergson”. *Cursos y Conferencias*, a. IV, vol. 8, enero-junio 1935; p. 707, 1175.
- *IBID.* *Cursos y conferencias*, a. IV, vol. 9, set. 1936; p. 306, 654.
[En NPM 1945]
- “Cuatro lecciones sobre metafísica”. *Cursos y conferencias*, a. VI, vol. 11, abril-set. 1937; p. 57, 197, 339, 353.
- *IBID.* Separata. Buenos Aires, Colegio libre de estudios superiores, 1938; 53 p.
[En NPM 1945]
- “Presentación de Alejandro Korn, filósofo”. *Cursos y conferencias*, a. VII, vol. 13, ag.-set. 1938; p. 459-469.
[En AK 1940]

- “Defensa y rectificación del conocimiento”. *La Nación*, 1940.
[En EV 1950]
- “Estamos embarcados”. *La Nación*, 1940.
[En EV 1950]
- “Metafísica de la libertad” (Esquema para una investigación de la metafísica de Kant). *Univ. Católica bolivariana*, n° 1; p. 15-19.
[En EsE 1945 y en RFM 1968]
- “Tres proposiciones sobre la esencia de la libertad”. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 4ª ép. a. II, vol. 3, t. III, n° 7, jul.-set. 1948; p. 181-184.
[En EV 1950]
- “Rencontre de Blondel”. *Etudes philosophiques*, Temoignages, 1952.
[En RFM 1968]
- “Bergson y nosotros”. *Ciencia y fe*, a. VIII, n° 31-32, 1952.
[En RFM 1968]
- “Una introducción a Leonardo da Vinci”. *Revista de Filosofía*, (La Plata), n° 10, 1961; p. 31-47.
[En RMF 1968]

B) *No recogidos en volumen*

- “El drama, experiencia metafísica”. *Sur*, 51; p. 74 y ss.
- “Para una visión y juicio del tiempo presente”. *Sur*, 65.
- “En la muerte de Henri Bergson”. *Sur*, 76.
- “¿Qué es metafísica?” *Verbum*, n° 83, feb. 1933; p. 27-31.
- “Una introducción a la ética”. *Cursos y conferencias*, a. II, vol. 4, mayo 1933; p. 1121-1131. Vol. 5, jul.-dic. 1933; p. 113-132.
- “Una introducción al tema de la esencia de la razón y el racionalismo”. *Cursos y conferencias*, a. IX, vol. 17, n° 6, set. 1940; p. 1816-1858.
- “Primer lineamiento de una ontología concreta”. *Universidad* (Santa Fe), n° 6, 3º, 1940; p. 227-237.
- “La ética de Bergson”. *Universidad* (Santa Fe), n° 18, 1945; p. 7-43.
- “Primer lineamiento de una ontología concreta. La experiencia metafísica”. *La Nación*, 30-IX-1945.
- “La filosofía de Alejandro Korn”. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. 3ª época, año III, julio-sept. 1945; p. 51 y ss.
- “Subjetividad y trascendencia”. *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza), I, 1950; p. 258-356.

- "Presence de Blondel". *Etudes philosophiques*, enero-marzo 1950.
- "La idea del hombre y la trascendencia". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, su obra, sus visitas, su persona". *nos Aires*, 4^a ép., año V, vol. I, t. VII, n^o 17, enero-marzo 1951; p. 121-126.
- "Sobre la experiencia metafísica". *Actes du Xème. Congrès International de Philosophie* (Bruxelles), vol. IV, 1953; p. 106 y ss.
- *IBID.* *Logos*. a. VI, n^o 10-11, 1954; p. 45-48.
- "¿Por qué leemos libros de historia?" *Buenos Aires, revista de humanidades* (La Plata), a. I, n^o 1, set. 1961; p. 227-236.
- "El hombre y el ser". *Atti del XII Convegno Internazionale di Filosofia* (Venecia-Padua), VI, 1961; p. 89-92.
- "Para una aproximación al conocimiento del hombre". *Memorias del XIII congreso internacional de filosofía* (México), II, 1963.
- "Humanismo". *Actas de las segundas jornadas universitarias de humanidades* (Mendoza), 1964; p. 93-96.
- "Para una ética de la personalidad". *La Nación*, 24-XI-1968.
- "Sobre la absurdidad de la existencia". *La Nación*, 16-III-1969.
- "Enigma y conocimiento del hombre". *La Nación*, 6-VII-1969.

II — TRABAJOS SOBRE ANGEL VASSALLO

- [VIRASORO, RAFAEL] VASSALLO, ANGEL. *¿Qué es filosofía?* Con palabras de presentación de Rafael Virasoro. Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1942. Instituto social. Publicaciones de "Extensión Universitaria", n^o 49.
- Fichero de la Biblioteca Filosófica. En: *Nuevos Prolegómenos a la metafísica*. Buenos Aires, 2^a ed. 1945, Losada.
- CASAS, MANUEL GONZALO. "Tres irrupciones metafísicas en el pensamiento de Angel Vassallo". En: *Santo Tomás y la filosofía existencial con otros ensayos*. Sta. Fe-Córdoba, Meteor, 1948; p. 71-104.
- CASAS, MANUEL GONZALO. *Introducción a la Filosofía*. Tucumán, Universidad Nac. de Tucumán, 1954.
- CASAS, MANUEL GONZALO. "Angel Vassallo". *Humanitas*, año II, n^o 4, 1954; p. 229-236.
- FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de Filosofía*. T. II, Bs. As., Sudamericana, 1955; p. 877.
- [VIRASORO, MIGUEL ANGEL]. *Enciclopedia filosófica*. Venezia, Roma, Instituto per la collaborazioni culturale, 1957, T. IV, p. 1528.

- TORCHIA ESTRADA, JUAN CARLOS. *La filosofía en la Argentina*. Washington, Unión Panamericana, 1931; p. 290-291.
- FARRÉ, LUIS. *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*. Bs. As., Peuser, 1958; p. 222-228.
- CATURELLI, ALBERTO. *La filosofía en la Argentina actual*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1962; p. 95-97.
- VÁZQUEZ, ADOLFO. *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Bs. As., Eudeba, 1965; p. 294 y ss.
- CASAS, MANUEL GONZÁLO. "Presencia e influencia de Michele F. Sciaca en Argentina; su obra, sus visitas, su persona".