

## **El joven Vicente Fatone: *Misticismo épico y Sacrificio y gracia***

Kubaseck, Max Herman

Vicente Fatone, filósofo y docente, es considerado como una de las figuras fundacionales dentro de los estudios orientales en Argentina, y en Latinoamérica en general. Gran parte de su trayectoria intelectual la ha dedicado al estudio de la mística y de las filosofías de la India, estudio que ha podido realizar *in situ* gracias a una beca obtenida de la Comisión Nacional de Cultura en 1937, y con la cual pudo viajar a Calcuta. A partir de esta investigación ha escrito obras como *El budismo "nihilista"* (1941) e *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India* (1942). El objetivo del presente trabajo es abordar los escritos de juventud de Fatone: *Misticismo épico* (1928) y *Sacrificio y gracia, de los Upanishads al Mahayana* (1931). Ahondaremos en los primeros acercamientos del filósofo a estas temáticas, con quién ha dialogado o discutido, y qué repercusiones ha tenido dentro del ámbito intelectual. En este sentido, abordaremos, a su vez, algunas reseñas realizadas a las primeras obras. Las reseñas en cuestión son, por un lado, las de César Pico en la revista *Criterio* en 1929 y Miguel Virasoro en la revista *Síntesis* en 1928 (correspondientes al primer libro), y, por otro, las de José Imbelloni de 1932 y Arturo Montesano Delchi de 1931, ambos en la revista *Nosotros* (correspondientes al segundo libro).

La siguiente presentación forma parte de una investigación más amplia bajo el título "Filosofías chinas y de la India en el campo filosófico argentino durante los años treinta y setenta". Nos enfocamos en las representaciones que han desarrollado diversas figuras y agentes del campo filosófico argentino durante los años treinta y los años setenta. Así, el proyecto aborda, además del filósofo en cuestión, autores como Carlos Astrada, Carmen Dragonetti, Fernando Tola, Ismael Quiles y Rodolfo Kusch, quienes, de algún modo u otro, han abordado dichas filosofías en cuestión.

Para esta investigación, entre otros enfoques, retomamos el análisis del discurso. En este sentido, las lecturas de Marc Angenot (2010) y de Raymond Williams (1981) nos

permiten considerar la noción de “Oriente” como un ideologema en el que sincrónicamente entran en tensión diversas voces que disputan entre sí la imposición de un sentido hegemónico, y en el que diacrónicamente, confluyen elementos dominantes, residuales y emergentes. A su vez, retomamos los planteos de Edward Said (1990 [1978]), quien considera a Oriente como un discurso con el que Europa no sólo ha concebido diversos pueblos y culturas “orientales” como aquella otredad a la que Occidente se ha opuesto, sino también como un dispositivo a partir del cual ha manipulado y dirigido estos pueblos “desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración” (Said 1990 [1978]: 20-1). En particular, para pensar en particular el contexto argentino retomamos los trabajos de Martín Bergel (2015) y de Axel Gasquet (2015) quienes abordan la emergencia de un orientalismo positivo y demuestran el creciente interés por esta cuestión en el campo intelectual argentino desde fines del siglo XIX.

A continuación, nos centraremos en algunos aspectos que consideramos fundamentales en las obras de juventud de Vicente Fatone<sup>1</sup>: *Misticismo épico* (1928) y *Sacrificio y gracia, de los Upanishads al Mahayana* (1931). Y, a su vez, trabajaremos con algunas reseñas a dichas obras para abordar el diálogo y la discusión que concitó la aparición de aquella figura que oscila entre la filosofía y el misticismo. Las reseñas en cuestión son, por un lado, las de César Pico y Miguel Virasoro (correspondientes al

---

<sup>1</sup> Vicente Fatone (1903-1962) se graduó en 1926 en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y ejerció la docencia en numerosas instituciones como la Escuela normal Mariano Acosta, la Universidad del Litoral y la Universidad Nacional de La Plata. Entre 1937 y 1938 viajó a Calcuta para estudiar las filosofías y religiones de la India gracias a una beca de la Comisión Nacional de Cultura. En la UNLP fue titular de Filosofía e Historia de las Religiones hasta 1946, tras la asunción de Perón, ya que, al estar ligado al grupo de Korn y a posturas reformistas, liberales y de izquierda, se vio obligado a alejarse de la actividad académica. Y si bien continuó ejerciendo la docencia en el Colegio Nacional Buenos Aires, lo hizo hasta 1952, año en que quedó oficialmente inhabilitado para la docencia. Fue uno de los filósofos de la oposición antiperonista, incluso fue uno de los fundadores de la Asociación Cultural Argentina (ASCUA) que agrupaba a intelectuales opositores, lo cual le valió ser encarcelado en 1953. Luego del golpe de estado de 1955, Fatone volvió a la UNLP como profesor de Teoría e Historia de las Ciencias, hasta que en febrero de 1956 fue convocado como Interventor de la Universidad Nacional del Sur. Un segundo viaje a la India lo realizó en 1956 junto a Eduardo Mallea y Julio Caillet Bois como delegados argentinos en el undécimo Encuentro de la Conferencia General de la UNESCO en Nueva Delhi. Y, en 1957 realizó un tercer viaje a la India en el que presentó sus cartas credenciales como Embajador extraordinario y plenipotenciario de la República Argentina ante el gobierno de la India, cargo al que renunció en 1960. En 1960 fue designado profesor de Filosofía e Historia de las Religiones y de Gnoseología y Metafísica en la FFyL de la UBA. El 19 de abril de 1962 recibe el Doctorado Honoris Causa. Entre sus principales obras se encuentran: *El budismo “nihilista”* (1941), *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India* (1942), *La existencia humana y sus filósofos* (1953), *El hombre y Dios* (1955) y *Temas de mística y religión* (1963).

primer libro), y, por otro, las de José Imbelloni de 1932 y Arturo Montesano Delchi de 1931, ambos en la revista *Nosotros* (correspondientes al segundo libro).

Fatone se graduó en 1926 en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y ejerció la docencia en numerosas instituciones como la Escuela normal Mariano Acosta, la Universidad del Litoral y la Universidad Nacional de La Plata. Desde sus primeros trabajos abordó el tema de la mística y la epicidad, y desde inicios de los años treinta se enfocó en las filosofías de la India, lo cual le permitió ganar una beca de la Comisión Nacional de Cultura y viajar a Calcuta para estudiar las filosofías y religiones de la India. Fruto de ese viaje de investigación son sus trabajos *El budismo "nihilista"* (1941) e *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India* (1942).

Para la presentación la intención es analizar el primer período de Fatone, previo a su viaje a Calcuta. Analizar, por un lado, sus primeros escritos, y, por otro lado, las reseñas que realizaron diversas figuras sobre dichos escritos. En torno a la mística cabe destacar su trabajo *Misticismo épico* publicado en la editorial bonaerense El Inca y, en torno a las filosofías de la India, se destaca su trabajo *Sacrificio y gracia, de los Upanishads al Mahayana* publicado en la editorial bonaerense Gleizer (Biblioteca del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras, vol. I) y reproducido en el primer volumen de sus *Obras completas* en 1972 en la editorial Sudamericana.

Fatone encuentra en el misticismo una alternativa para el desarrollo del pensamiento diferente al positivismo. En este sentido, Axel Gasquet considera que Alejandro Korn y Joaquín V. González han sido figuras tutelares en el joven orientalista (Gasquet 2015: 250). Gasquet analiza la obra *Misticismo épico* y plantea que, si bien en esta obra de juventud persisten ciertos prejuicios estéticos, religiosos y filosóficos, Fatone sienta las bases para sus proyectos posteriores. El libro reúne una "Justificación" y tres ensayos -publicados previamente en las revistas *Inicial* y *Verbum*- sobre la figura de Giovanni Papini, sobre San Francisco de Asís y sobre el pueblo japonés. Gasquet en particular destaca que el último ensayo representa un punto de inflexión fundamental ya que constituye el estudio inaugural de Fatone a sus posteriores análisis de la filosofía y religiones de Oriente. Y, a su vez, destaca que Fatone ya realiza allí una ecuación que será constante en su trayecto intelectual "la asociación de mística y acción, o en otros

términos, el establecimiento de un vínculo indisociable entre contemplación y acción” (Gasquet 2015: 251).

Como afirma Gasquet, en este libro presenta algo que se mantendrá en la mirada de Fatone, el misticismo y la epicidad. El libro inicia con una “Justificación”, la cual retoma fragmentos de “El misticismo italiano contemporáneo” artículo publicado en la revista *Inicial* (1924). Allí principalmente Fatone llama a la “nueva generación” a un despertar espiritual y religioso (Fatone 1928: 7-8) y a desarrollar un misticismo con carácter de epopeya (Fatone 1928: 9), un misticismo épico (Fatone 1928: 12). Como señala Gasquet, aquí queda formulada una ecuación que será constante en el pensamiento de Fatone: la asociación entre mística y acción. Como veremos, en los siguientes ensayos Fatone tracciona la mística que encuentra en Giovanni Papini, San Francisco de Asis y en el pueblo japonés con aquello que entiende por misticismo épico.

Ezequiel De Olaso plantea que la búsqueda filosófica de Fatone estaba motivada por una ruptura con el positivismo, y también buscaba posicionarse frente a toda demostración racional de la existencia de Dios y, por ende, del tomismo (De Olaso 1970: 8-9). De Olaso plantea que según Fatone la mística es “la suprema experiencia humana y el fundamento último de toda acción” (De Olaso 1970: 8). La etimología de misticismo es “misterio”, y ese misterio “no alude primariamente a la entidad que el hombre busca sino a la incomunicabilidad del conocimiento que de ella posee”, mientras que la epicidad se refiere al “tránsito del ascetismo a la mística o, en general, de todo quietismo a la acción” (De Olaso 1970: 10-1). Veamos cómo tracciona esto en los tres ensayos de misticismo épico.

La primera parte del libro retoma el artículo “Reconstrucción de Papini” publicado en la revista *Inicial* (1926) y allí Fatone describe el desarrollo espiritual del escritor italiano, el pasa por la misera, la soledad, el pesimismo (Fatone 1928: 15), por un panteísmo (Fatone 1928: 17), por un abandono de la especulación filosófica e inicio de su etapa polemista (Fatone 1928: 19) para desencadenar en los rasgos fundamentales del misticismo épico, al advertir que la experiencia religiosa “debe ser vivida, actuada” (Fatone 1928: 23): “Solo cuando el espíritu advierte que tan verdad como lo que piensa es lo que siente y lo que actúa, encuentra el camino del conocimiento y el conocimiento mismo [...] Este es el momento crítico, y la culminación del proceso espiritual de Papini”

(Fatone 1928: 31); “El paisaje ya no es un espectáculo pasivo; ya el espíritu no puede limitarse a contemplarlo [...] La naturaleza es acción, es poema, es la epopeya de la divinidad.” (Fatone 1928: 32)

En esta primera parte puede observarse la crítica al tomismo y a que, en materia religiosa, toda teorización resulta un “germen nocivo”: “Ninguna fe es más atormentada ni de mayor propensión herética que la del profesor de teología; ninguna fe es más sólida que la del creyente “porque sí”. Fe conceptual, artificial, ficticia, la del primero; fe vivida, actuada, orgánica, substancial, la del segundo” (Fatone 1928: 23).

Nos interesa destacar que en este ensayo consideramos que se encuentra un elemento emergente de su interés por el pensamiento oriental. Fatone, al pasar, destaca las lecturas de filosofía china realizadas por Papini:

Y Papini quiso ir a Dios [...] ¿Cómo fue? A través del evangelio, despojado de “la petulante animosidad volteriana de los primeros años”. La lectura de los episodios cristianos era alternada con la de los clásicos orientales. ¡Y cuánto no habrían de coadyuvar a la obra el optimismo de Confucio y la saña implacable del dragón de fuego Laocio!... ¡Tener poca fe, advertía el Tao Te King, es no tener fe! (Fatone 1928: 34)

En la segunda parte del libro analiza el misticismo que encuentra en la figura de San Francisco de Asís, fundador de la Orden Franciscana. Como es de esperarse, en esta segunda parte el misticismo franciscano implica una epicidad: “[...] el misticismo franciscano -afirma- supera todo misticismo porque es misticismo épico” (Fatone 1928: 74). Es decir, su misticismo no concluye en mera contemplación o quietud, sino que ha de ser entendido como acción, como íntima epicidad y entiende que el conocimiento pleno implica no solo pensamiento, sino también intuición y realización (Fatone 1928: 74).

Pero lo que fundamentalmente nos interesa destacar de este apartado es que aquí podemos observar ciertos juicios de valor que van trazando una primera mirada con respecto al budismo. En el apartado denominado “Castidad”, Fatone pondera la castidad y el dolor corporal que en el misticismo franciscano es entendido como un “verdadero placer del espíritu”. Si Cristo sufrió en la cruz, el verdadero místico ha de imitar a la

divinidad, la epicidad se encuentra en la tendencia a la “imitación de la divinidad” (Fatone 1928: 67). Y afirma lo siguiente:

La ataraxia estoica es, en este sentido, inferior al martirio cristiano. El estoicismo representó, si se quiere, el momento previo al cristianismo; si bien pudo superar el dolor mediante la consideración de que el dolor es un *espectáculo* ajeno al yo, nunca llegó a amarlo, a desearlo, como tampoco lo amo ni lo deseo esa otra gran disciplina estoica que es el budismo. El martirio fue apenas comprendido, sin ser deseado, por los sufís. (Fatone 1928: 66-7)

Aquí podemos observar, entonces, que para el joven Fatone, hay cierta superioridad en el cristianismo frente a otras religiones. Como afirma De Olaso “A su juicio el cristianismo es superior a las demás religiones porque en él se produce acabadamente el tránsito de la contemplación a la acción y ello mediante la imitación de la divinidad” (De Olaso 1970: 9). Mientras que el estoicismo niega el cuerpo “porque lo consideraba ajeno al yo” y el budismo lo niega “porque lo juzgaba una simple representación”, el realismo cristiano no lo niega. Mientras que el estoicismo y el budismo son actitudes contemplativas, el cristianismo es epicidad, es imitación de la divinidad, y la divinidad es espíritu y cuerpo (Fatone 1928: 67); “El cristianismo, al revés del budismo, no intenta suprimir el dolor por vía contemplativa, sino empeñándose en su búsqueda [...] el santo no rehúye la tentación: la afronta y la vence” (Fatone 1928: 67).

Y, al cerrar esta segunda parte, Fatone pone en cuestión una afirmación de Ramón María del Valle-Inclán. Este poeta español en *La lámpara maravillosa* (1916) considera que los pueblos de la pampa han de “hacerse místicos” y que, cuando lo hagan, “sus almas, cerradas a la cultura helénica, oirán entonces la voz de la India sagrada” (cita en Fatone 1928: 76). En la edición de *Inicial* afirma: “La India sagrada tiene, si, el valor de una experiencia admirable, pero nosotros podemos y debemos superarla” (Fatone 1926 [1927]: 770). Luego, en *Misticismo épico* modifica esta afirmación y asegura lo siguiente:

Estamos unidos a Occidente, somos la sangre que fluye por la “arteria rota del ‘Atlántico’”. Reconocemos que la India sagrada posee el valor de una experiencia admirable. Pero la ética del Sublime Despierto, por ejemplo, tuyo ya en Occidente su paralelo: el estoicismo. Azoka, el sublime Azoka de los

dhammas divinos, es Marco Aurelio. Por sobre Marco Aurelio está Pablo. Y por sobre Pablo, Francisco. (Fatone 1928: 76-7)

La tercera y última parte del ensayo es dedicada al pueblo japonés y retoma el artículo “La moral japonesa. Ashibaro y Occidente” publicado en *Verbum* (1926). Respecto a esta parte, Gasquet reconoce la importancia en el cambio discursivo de Fatone al querer romper con el diletantismo espiritualista y el exotismo con el que el modernismo y la teosofía se habían aproximado a Oriente. Fatone considera que el misticismo y la épica japonesa pueden favorecer a una regeneración espiritual occidental. No es que el orientalista quiera “importar” cualidades morales niponas, sino más bien “señalar el terreno moral común que existe entre el mundo japonés y el sustrato ético occidental fundado en los valores cristianos” (Gasquet 2015: 257). Fatone encuentra en el cristianismo semejanzas con el bushido y el budismo zen, pero recuperar la epicidad cristiana supondría volver a la profundidad del misticismo católico y clausurar definitivamente el periodo materialista (Gasquet 2015: 257). Por último, Gasquet no deja de señalar que la regeneración aludida por Fatone como una manifestación del “misticismo épico” tiene una “enorme familiaridad con el culto al “vitalismo” desarrollado por el movimiento fascista en Italia y en otros países europeos. También el término regeneración era empleado con profusión por los intelectuales católicos” (Gasquet 2015: 258-9).

En esta última parte, Fatone cuestiona que tanto China como la India hasta hace poco estaban excluidas casi por completo de la enseñanza y que espera que las luchas políticas chinas conlleven a un interés por sus pensadores (Fatone 1928: 87-8). Luego, Fatone desarrolla cómo logró conjugarse en Japón el budismo con la figura del Mikado, la dinastía imperial japonesa (Fatone 1928: 90), el desarrollo del shintoísmo y su culto a los antepasados (Fatone 1928: 92) y, en especial, el bushido, el código de honor de los samuráis, del cual afirma:

“El bushido [...] deriva de la conjunción del shintoísmo -que le trasmite sus dos principios fundamentales: lealtad al soberano (*sonno*) y amor filial (*ko*)-y el budismo épico de la secta Zen. El misticismo shintoísta y la epicidad zenista conjugan dando así la fórmula del alma japonesa, del Yamato Damashii” (Fatone 1928: 95-6).

Luego en el ensayo Fatone desarrolla cómo se fue desencadenando una lucha épica por parte del pueblo japonés contra el cristianismo, lo extranjero y el libre comercio que querían imponer, lucha que, del plano religioso, se fue volviendo política:

“[Se fue volviendo] en una cuestión de defensa política [...] que sacudía la conciencia del pueblo. Si se combatía a la religión cristiana, si se perseguía a los bárbaros y no se transigía con la apertura de los pueblos, era por la sola razón de que el cristianismo, el extranjero y el comercio libre presentaban como enemigos de la grandeza del Mikado” (Fatone 1928: 104)

Lo que nos interesa de este ensayo es cómo Fatone tracciona la religión japonesa y la cristiana. Fatone hace mención al episodio sucedido con Giovanni Battista Sidotti, misionero italiano que en 1708 viajó a Japón y fue inmediatamente capturado. Al año siguiente fue entrevistado por el político y erudito japonés Arai Hakuseki con respecto a los fundamentos de su religión. Allí, según Fatone, Sidotti explicó la moral cristiana y Hakuseki defendió el shintoísmo, pero, al presentarse ambos como enemigos, no pudieron ver las similitudes como lo son la cortesía, la carencia de ironía, el espíritu místico y la epicidad (Fatone 1928: 101). Así, Fatone afirma lo siguiente: “*Hakuseki no entendió que Cristo, salvando mediante el sacrificio de su vida a los hombres que habían ofendido a su Padre, era el símbolo ideal de la moral del bushido y de los samuráis que se mataban para corregir a quienes ultrajaban a su señor*” (Fatone 1928: 101, cursiva en el original); “Sidotti y Hakuseki defienden, sin tener conciencia de ellos, las mismas normas éticas, con la sola diferencia de que el uno tiene, como objetivo del heroísmo que predica, la imitación de la divinidad; y el otro, el afianzamiento de la conciencia nacional” (Fatone 1928: 102); “[...] *la moral del samurai, haciendo hara kiri en cambio de matar es la misma moral bíblica*” (Fatone 1928: 102, cursiva en el original).

“La moral del bushido ha venido a revelar el fondo oculto de la moral de Jesús, y hasta en manifestaciones de insospechada raigambre cristiana se descubre la influencia vivificadora de los vientos de Oriente [...] el Yamato despertará a Occidente, si ya no lo ha despertado, ofreciéndole el ejemplo que se necesitaba y mostrándole lograda, merced a lo que llamamos misticismo épico, *la conciencia nacional más formidable que hayan visto los tiempos*” (Fatone 1928: 110-1)



En la revista católica *Criterio* salió publicada en 1929 una crítica negativa de Cesar Pico, figura antiorientalista y abocada a la reconstrucción de una idea de Europa y de Occidente (Bergel 2015: 311). Pico le critica a Fatone tomar una postura antiintelectualista en torno al acto divino: “El autor de este libro, evidentemente contaminado por la filosofía idealista de la Italia contemporánea, pretende cimentar una actitud mística y religiosa de la vida desde una posición netamente antiintelectual [...] El acceso a la Fe, pues, resulta absurdo desde un punto de partida anti-intelectual o agnóstico, lo mismo que de toda posición exclusivamente sentimental del espíritu humano, sediento de idealismos. La Fe supone, no suprime a la Razón, y todo lo que sea irracional será siempre radicalmente opuesto a la Fe. No es posible creer en la Revelación Divina, si se duda de la existencia de Dios. La primera supone necesariamente la segunda, la que debe, por lo tanto, imponerse al entendimiento humano como “*verdad conocida y demostrada*”, según reza la fórmula del juramente antimodernista.” (Pico 1929: 157) En efecto, Fatone, por ejemplo, afirma lo siguiente: “Ninguna fe es más atormentada ni de mayor propensión herética que la del profesor de teología; ninguna fe es más sólida que la del creyente “porque sí”. Fe conceptual, artificial, ficticia, la del primero; fe vivida, actuada, orgánica, substancial, la del segundo” (Fatone 1928: 23)

En el mismo año en que se publicó *Misticismo épico*, el filósofo Miguel Virasoro hizo una reseña a dicha obra en la revista *Síntesis*, con un tono contrario al de Pico. Virasoro destaca la posición de Fatone afirmando que el misticismo del orientalista no es el “misticismo estéril del asceta” en su soledad y de espaldas al mundo “sino el del que va hacia el mundo y hacia las luchas del mundo y quiere vivir la redención del mundo en la intensidad dramática de la vida toda del universo. No contemplación, sino misión, acción, heroísmo, epicidad. El nuevo misticismo deberá ser un misticismo de epopeya” (Virasoro 1928: 96). Al igual que Gasquet, Virasoro señala la ecuación realizada por Fatone entre mística y acción, y a su vez, afirma que dicha “profunda sensibilidad pragmática, moderna” de Fatone lo lleva a criticar el intelectualismo propio del neotomismo encarnado en la escuela de Lovaina ya que olvida que “la fe es ante todo *fundamento esencial para la acción*, y sólo secundariamente tema para la especulación filosófica” (Virasoro 1928: 96). Y, a diferencia de Pico, Virasoro destaca el antiintelectualismo de Fatone ya que no considera que sea “un estrecho pragmatismo,

ni un voluntarismo o un intuicionismo ciego; ni su misticismo una negación de la inteligencia y anulación del yo en una totalidad indiscriminada, sino una tensión violenta hacia la unidad del espíritu en su realización.” (Virasoro 1928: 96).

Con todo, en Virasoro perdura un matiz antiorientalista. A diferencia de Gasquet, para el joven filósofo el trabajo dedicado al pueblo japonés es el menos convincente: “[...] no hay pueblos -afirma- más o menos místicos o épicos, sino momentos en todo pueblo de misticismo y epicidad ferviente, que son sus momentos de rebasamiento de sí mismo, de plena potencialización; y creemos que sin salir de Occidente, el autor hubiera podido encontrar ejemplos más férvidos que los convocados: las cruzadas, por ejemplo, que revelan una exaltación de misticismo épico de intensidad difícilmente igualable” (Virasoro 1928: 97).

En 1931 Fatone publicó *Sacrificio y gracia* obra en la que ya se centra en problemas filosóficos y el budismo, lo que le permitió ganar una beca de la Comisión Nacional de Cultura. Este ensayo está compuesto por cinco capítulos, los primeros dedicados a los *Vedas* y los *Upanishads* y los últimos tres dedicados a la doctrina budista. Consideramos que en este ensayo se puede observar una lectura católica de las doctrinas de la India donde, a su vez, Fatone intenta traccionar dichas doctrinas con su lectura del misticismo épico.

Como primer punto, señalamos su interpretación de las *Upanishads*. Fatone, frente a la lectura ortodoxa de los *Upanishads* donde afirman un monismo en el que Brahman y Atman se identifican, él retoma el *Svetasatara upanishads*, donde se afirma que la “conquista” del Dios -Señor de las criaturas- no es obra del mero conocimiento intelectual, sino de la bhakti (piedad) ayudada por la gracia (Fatone 1972 [1931]: 204). De modo que, en el éxtasis divino, la conquista de Dios no es algo intelectual, “Dios es el operante máximo que, por amor, eleva hacia El a los que elige” (Fatone 1972 [1931]: 205). En este sentido, Fatone considera que el aforismo más profundo del Veda es “*el atman solo se deja aferrar por aquel a quien elije*” (Fatone 1972 [1931]: 205). Esto, como afirmamos en “Filosofías orientales en *Cuadernos de Filosofía*”, es cuestionado por Fernando Tola (Kubaseck 2023: 9).

Luego, nos interesa destacar que Fatone cuestiona la antinomia Oriente-Occidente como un “error que resulta de analizar datos puramente exteriores” (Fatone 1972 [1931]: 211). Para Fatone no hay una *única* “salvación oriental” que pueda contraponerse a la occidental. Las doctrinas hindúes dieron todos los “misticismos” y quizá el único punto de contacto que poseen es el reconocimiento de la incapacidad de la razón para lograr la posesión plena de la realidad. Más adelante, Fatone considera que la contraposición entre una cultura oriental y una occidental fue inventada en el siglo XIX y en la que todavía se entretienen algunos pensadores europeos (Fatone 1972 [1931]: 219-20). A partir de esta contraposición se definieron ciertos elementos que caracteriza a cada una de las posiciones: un Oriente ahistórico, sentimentalista y pasivo representado en las figuras de Spengler y Keyserling, y un Occidente histórico, mecanicista y agresivo, representado en las figuras de Berdiaef y Massis (Fatone 1972 [1931]: 220-1)

Para Fatone “el budismo se nos presenta como una religión heroica. La conquista del nirvana supone siempre una actividad incesante [...] La salvación es lucha épica para vencer a la vida y a la muerte” (Fatone 1972 [1931]: 231)

“Para salvarse no es necesario depositar fe en doctrina alguna sino en Buddha mismo, porque la salvación solo se realiza a través de él [...] El sendero es Buddha” (Fatone 1972 [1931]: 236)

Fatone considera que el nirvana budista no puede concebirse como “no existencia”, como “aniquilación total y definitiva” (244). Si bien los filólogos traducen el nirvana como *expiratio* o *extintio*, esto haría del budismo una prédica del aniquilamiento (Fatone 1972 [1931]: 245).

“Aunque nuestra traducción no respete etimologías, afirmaremos, en contra de los filólogos y de quienes en ellos se inspiran, que nirvana es *inmortal seguro*, el inmortal seguro de los místicos occidentales [...] En todos los textos del budismo nirvana es sinónimo de libertad, de imperecedero, de eternidad, de pleno despertar” (Fatone 1972 [1931]: 246). Como vimos, Tola cuestiona su crítica a los filólogos, pues, esto implica, entre otros problemas, considerar que los especialistas en estos temas estarían inspirados por la convicción de ser depositarios “de una capacidad de comprensión

infusa o intuitiva para el pensamiento religioso, místico o ‘espiritual’” que sería negada a la gran mayoría (Kubaseck 2023: 10).

Fatone retoma la lectura de Subhadra Bhikshu, representante del catecismo budista contemporáneo, quien considera que en el nirvana se preserva “una personalidad o un *mí* inextinguible que conoce claramente el estado obtenido” (Fatone 1972 [1931]: 246-7). Según Fatone, estas definiciones modernas no entran en contradicción “con los calificativos que al nirvana le aplica la especulación más antigua del budismo” (Fatone 1972 [1931]: 247).

Fatone considera que “el asceta *nirvanado* [conserva] alguna forma de ser, alguna conciencia, alguna personalidad” (Fatone 1972 [1931]: 247). Esto es criticado por Tola, planteando que en Fatone hay una necesidad occidental por conservar la conciencia individual en la vida *post-mortem* (Kubaseck 2023: 9).

Según Fatone, para Buddha, la “opinión justa” es la que afirma “la existencia de yb más allá adonde, luego de la disolución del cuerpo, van algunos seres para gozar de sus celestes lugares” (Fatone 1972 [1931]: 250).

“Son los Buddhas, nos dice Asanga, quienes tomando al sabio por los cabellos lo arrancan de la caverna de los pecados y lo arrojan violentamente a la iluminación. ¡Las palabras upanishádicas: *Es Él quien salva al que quiere salvar!* Estamos otra vez en el reino de la gracia; otra vez en el punto de partida” (264-5); la salvación “no es mérito del hombre sino gracia de Dios” (Fatone 1972 [1931]: 269).

*Sacrificio y gracia* es reseñado por Arturo Montesano Delchi en *Nosotros*, Leopoldo Hurtado en *Megáfono*, Raúl P. Osorio en *Caras y Caretas*, María Velazco y Arias en *La literatura argentina* y José Imbelloni en *Nosotros*.

El teósofo Arturo Montesano Delchi realizó en la revista *Nosotros* una reseña sobre *Sacrificio y Gracia* el mismo año en que fue publicado. En primer lugar, presenta la estructura del libro:

El libro de Fatone consta virtualmente de dos partes. Una, compuesta por los primeros dos capítulos, trata de una manera general y casi esquemática del Hinduísmo. Otra, formada por los restantes capítulos, está dedicada al

Buddhismo. La primera es algo así como un introito de la segunda. (Montesano Delchi 1931: 363)

Luego, critica la primera parte del libro y resalta la segunda parte. Afirma que en la primera parte del libro Fatone se encuentra vacilante, y que la erudición y el análisis le hacen perder de vista el conjunto, de modo que hace falta una síntesis que le permita enlazar todos los aspectos de la sabiduría hindú y así poder percibir la unidad de pensamiento que constituye el sustrato de los variados elementos de dicha sabiduría (Montesano Delchi 1931: 363). En cambio, en la segunda parte del libro afirma que el orientalista logra “levantarse en raudo vuelo” ya que el budismo lo ha admirado y quizás conquistado (Montesano Delchi 1931: 365). Y así, por ejemplo, destaca que Fatone haya logrado comprender con corrección y profundidad el significado del Nirvana budista (Montesano Delchi 1931: 366).

Cabe destacar que Montesano critica el hecho de que Fatone le dé una autoridad significativa a la figura de René Guenon. Mientras que Imbelloni contrapone las afirmaciones de Guenon y Fatone, Montesano ve una influencia significativa de aquel en el orientalista. Así, afirma que los libros de Guenon “figuran entre los muchos de la literatura francesa destinados a la exportación. Ningún estudioso serio lo toma en cuenta en Francia, particularmente después que J. Bricaud en *Annales Initiatives* (Octubre-Diciembre de 1923) reveló algunos aspectos personales no muy limpios de este curioso escritor.” (Montesano Delchi 1931: 366). Cabe destacar dicha crítica ya que es la misma crítica que le realizará Tola (Kubaseck 2023: 9-10).

Un año después, el antropólogo Imbelloni publica “Sobre hierografía hindú” en *Nosotros*. Inicia dicha reseña sobre *Sacrificio y gracia* destacando la erudición y dominio de los textos abordados en el trabajo realizado por Fatone: “[...] es de aquellos libros - afirma- que hacen honor tanto al escritor como a quien los lee. La honradez con que está concebido le confiere un lugar de excepción en la producción bibliográfica de nuestros jóvenes [...] Es realmente este que resumimos, el primer escrito que se publica en el país sobre esta materia, que no esté recopilado a expensas de manuales o compuesto de fáciles lirismos y lugares comunes” (Imbelloni 1932: 316).

A diferencia de Montesano Delchi, Imbelloni sostiene que la primera parte es la más destacable ya que es aquello que Fatone ““siente” más intensamente” (Imbelloni 1932: 320-1). A su vez, resalta dos aspectos del trabajo de Fatone. En primer lugar, destaca -y aquí también podemos observar una diferencia con Montesano Delchi- que Fatone afirme la existencia de misticismo en el hinduismo, en contraposición a las afirmaciones de René Guenon: “Mientras algunos autores, por ejemplo Guenon, han afirmado que “el misticismo es totalmente desconocido en Oriente”, Fatone logra convencernos de la inexactitud de esta negación. En realidad, es necesario aceptar la conclusión de Fatone: “parece difícil negar misticismo a los Upanishads.” (Imbelloni 1932: 317) Y, por otra parte, Imbelloni destaca que Fatone le niegue contenido sustancial a la antinomia “Occidente-Oriente” (Imbelloni 1932: 319). En efecto, en la obra en cuestión Fatone plantea que dicha contraposición se debe a “un error que resulta de analizar datos puramente exteriores” (p211), y que, a pesar de haber sido inventada por el siglo XIX, sin embargo, es conservada por muchos pensadores europeos (Imbelloni 1932: 219-20).

Imbelloni no desaprovecha la reseña realizada para ser autoreferencial. Así, por ejemplo, ve como positivo que Fatone evite “tanto las generalidades como los preliminares porque los supone conocidos por el lector”, pero que dicho recaudo es una posición que él mismo ha recomendado con el ejemplo y “en nombre de la seriedad de propósitos que es propia de nuestros días” (Imbelloni 1932: 316-7). Luego, en torno a la crítica a la antinomia “Occidente-Oriente” plantea lo siguiente: “Hace ya algún tiempo que estoy acariciando la idea de mostrar en otros terrenos extraños a las religiones, la vanidad y el escaso contenido científico de esa antinomia” (Imbelloni 1932: 319).

El antropólogo critica que Fatone aborde estos temas desde un punto de vista filosófico y místico, y, en cambio, afirma que el tema de investigación ha de ser abordado desde la *culturología*, o *doctrina histórica de las Culturas humanas*:

Naturalmente, al leer este libro, nno he olvidado un instante que su autor es un filósofo, y en filosofía, un místico.

Y, justamente, el gran problema del “No-nacido”, o del Uno, que representa también “lo que es” y se consubstancia con *Satya*, la verdad, ha sido por Fatone

tratado como conviene a un filósofo. Muy natural resultaba a una mentalidad estrictamente filosófica la visión de formas sucesivas, ligadas por vínculos internos de causalidad y paternidad.

Ahora bien, la sucesión: “época védica” o de sabiduría derivada, “época upanishadica” o de especulación sistemática y jerárquica, y “época budista y jainista” o de predicación positiva, puede sólo dentro de ciertos límites presentarse como un proceso de maduración interna y desarrollo espontáneo. Estos límites, sacando las sumas, no trascienden de una cierta unidad lógica y ontológica. Viceversa los fermentos que modifican y remueven imágenes y tendencias engendrando esos tránsitos, son de otra índole, externa, y escapan a la indagación puramente filosófica, de la misma manera que han ocupado, hasta hoy, a la indagación puramente étnica. Así, por ejemplo, la mentalidad jerárquica que convierte el pueblo hindú en una construcción de varios pisos superpuestos, así también el monismo upanishádico, que no puede extenderse explicado mediante una frase como la siguiente: “los numerosos dioses primitivos del Rig-Veda debieron concentrarse en la realidad de un Dios único” (Fatone 24).

El método propio para la investigación de tales fermentos, o “motores”, es la culturología, o doctrina histórica de las Culturas humanas. (Imbelloni 1932: 321)

Como afirma Alejandra Mailhe, Imbelloni retoma el método histórico-cultural germánico a partir del cual, años después, realizará la biblioteca Humanior (Mailhe 2017:75). Y, a partir de dicho método, el antropólogo busca desmitificar el discurso científico y arremete contra las perspectivas espiritualistas “residuales”. En este sentido, Mailhe plantea lo siguiente:

Imbelloni responde a la incursión filosófica en la antropología con una incursión antropológica en la filosofía, erigiendo su arqueología científica contra la sugestión de los Atlantólogos que, desde la arqueología pre-científica, las doctrinas esotéricas o la literatura de masas, han construido un edificio absurdo de especulaciones atractivas (sin embargo, al reconstruir tan minuciosamente los argumentos de esas arqueologías fantásticas también corre el riesgo de

estimular el apasionamiento por el mismo objeto que pretende destruir).

(Mailhe 2017: 85)

### **Bibliografía**

- Angenot, M. (2010). *El discurso social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bergel, M. (2015). *El oriente desplazado*, Bernal, UNQ.
- De Olaso, E. (1970) "Una *mystica perennis*" en *Revista de Humanidades*, Córdoba, Dirección de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, pp. 3-23.
- Fatone, V. (1926 [1927]). "El misticismo franciscano" en *Inicial*, n. 11, pp 761-770.
- Fatone, V. (1928). *Misticismo épico. El hombre: Papini. El santo: Francisco. El pueblo: Japón*, Bs. As., El Inca.
- Fatone, V. (1972 [1931]). "Sacrificio y gracia. De los Upanishads al Mahayana" en *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Bs. As., Editorial Sudamericana, pp. 193-269.
- Gasquet, A. (2015). *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*, Bs As, EUDEBA.
- Imbelloni, J. (1932). "Sobre hierografía hindú" en *Nosotros*, n. 374-5, pp. 316-21.
- Kubaseck, M. (2023). "Filosofías orientales en Cuadernos de Filosofía" en *Actas*, UNLP, FaHCE, Departamento de Filosofía:  
[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.17174/ev.17174.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.17174/ev.17174.pdf)
- Mailhe, A. (2017). "José Imbelloni y la formación de un lectorado americanista" en *Prismas*, 22 (1), pp.75-95.
- Montesano Delchi, A. (1931). "Sacrificio y gracia. De los Upanishads al Mahayana, por Vicente Fatone" en *Nosotros*, n. 270-1, pp. 363-6.
- Pico, C. E. (1929). "Vicente Falone: 'Misticismo épico'" en *Criterio*, n. 48, 31-1- 1, p. 157.
- Said, E. (1990 [1978]). *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufo.
- Virasoro, M. A. (1928). "'Misticismo épico' por Vicente Fatone" en *Síntesis*, n. 19, pp. 95-7.
- Williams, R. (1981). *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.