

VICENTE FATONE Y LA FILOSOFIA DE LA RELIGION EN LA ARGENTINA

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN*

Quisiera iniciar este estudio, con unas consideraciones que escribí sobre Vicente Fatone hace siete años, pues en el fondo lo que hago ahora es retomar un mismo problema en forma más ajustada y detenida. Escribí entonces: "Debemos, finalmente, afirmar que si Fatone no fue el filósofo que todos hubiéramos deseado, tampoco fue el mero técnico de la filosofía, fue sí, el profesor personal que buscaba con nítida responsabilidad profesional y que en sus indagaciones se comprometía de raíz, por esto, si no filósofo, sí, el profesor de filosofía que siempre añora el claustro universitario, porque es el que más lo realza. Y por eso, lo que no se dice, ni él ha afirmado de sí, Fatone ha sido en la disciplina que más notable le ha hecho, un brillante fenomenólogo de la religión. Un observador, dotado de sensibilidad religiosa, que ha dejado que las múltiples experiencias del hombre religioso, y en sus diferentes planos, le hablen de esa realidad trascendente hacia la que apuntan, para dejarlas reflejar en sí y, de ese modo, exponerlas. Por esto último, pese a la atracción que nuestro autor ha concitado, con su obra es difícil de ser exactos y rehuye el análisis operado con meras categorías racionalistas o confesionales, instrumentos de penetración a los que no entrega su secreto"¹. Y concluía así en forma vacilante aquel mismo escrito:

* Investigador del CONICET.

1. Cf. "VICENTE FATONE: el pensador y el orientalista a través de las obras de su madurez", en *Cuadernos de Filosofía* 22/23, 1975, p. 290.

“Es esta sinuosa línea, elaborada a base de sinceridad espiritual y de talento filosófico la que, en este primer intento de comprensión, nos parece caracterizar la obra de Vicente Fatone”².

Una exposición ordenada de nuestro tema lo primero que exige es desarrollar, aunque sea brevemente, el concepto de “filosofía de la religión” que utilizaremos.

Desde la Antigüedad se han preocupado filósofos y pensadores en Occidente por dar una opinión de la religión. Bastaría con hojear los Diálogos platónicos, examinar el *corpus aristotelicum* o las *Enéadas* de Plotino para ratificar esta aseveración³. Más todavía, si nos volvemos a las antípodas de estos autores en el orden del pensamiento, a pensadores materialistas como Epicuro o el mismo Lucrecio en su *De rerum natura*, comprobamos que igualmente está presente en sus obras el enfoque y la inquietud por los sentimientos religiosos⁴. Y quizás el autor que dentro de los límites de la civilización grecorromana más espacio y erudición ha dedicado al asunto de la religión, haya sido Marco Tulio Cicerón, en su conocido libro *De natura deorum*⁵.

El pensamiento patrístico (si exceptuamos a los miembros del movimiento gnóstico), no hace la tentativa de exponer la esencia de los hechos religiosos, sino que simplemente apologiza sobre algunos fenómenos religiosos determinados, los del cristianismo, o trata de sostener y explicar conceptualmente cierta experiencia religiosa, es decir, que hace teología poniendo incluso la filosofía transformada en dialéctica racional a su servicio. La filosofía medieval preescolástica y escolástica no es infiel a este camino abierto por los cristianos de la llamada gran Iglesia⁶; pero la reacción iniciada en el siglo XIV contra el exclusivismo

2. Cf. *ibidem*, p. 292.

3. Para ser breves véase Ed. DES PLACES, *La religión griega*, París, 1969, pp. 145-262; 300-302. El tema discurre igualmente entre los filósofos presocráticos de manera menos diáfana, cf. pp. 183 y ss. y los claros planteos de M.L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford at the Clarendon Press, 1971.

4. Cf. DES PLACES, *o.c.* pp. 260 y ss. Más específico D. Babut, *La religión des philosophes grecs*, París 1974.

5. Cf. M.T. CICERÓN, *De natura deorum*, ed. A.S. PEASE ed. I-II, Cambridge (Mass.), 1955-1958.

6. Así hemos tratado de mostrarlo en nuestra obra *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, 2ª edición, Ed. CASTAÑEDA, 1978.

VICENTE FATONE Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA ARGENTINA

teológico de los siglos anteriores, tampoco logra superar los límites de su misma postura hostil a la teología y cuando quiere dar cuenta del fenómeno religioso con un enfoque profano lo que generalmente hace es simplemente reducir la religión a un fenómeno filosófico en vías de superación, como han hecho posteriormente Hegel, y Comte, o directamente destruirlo como una sencilla alienación humana, como se han decidido a presentarla algunos humanistas ateos, como Schopenhauer, Feuerbach, Marx o Nietzsche⁷. En nuestro siglo la tendencia reductora también se ha manifestado en autores psicologistas como Freud y Jung y en pensadores neoempiristas como los positivistas lógicos y los teólogos de la muerte de Dios⁸.

Fue precisamente Guillermo Federico Hegel quien en sus cursos de la década del 30 en Berlín utilizó en el campo filosófico la expresión "filosofía de la religión" al denominar su enseñanza sobre religión: *Lecciones de filosofía de la religión*, aunque su intento sólo era parcialmente leal al fenómeno sobre el que se inclinó en ese momento de su madurez intelectual, puesto que si bien quiso investigar y reflexionar sobre la realidad de la religión, sin embargo, llegó a considerar los hechos religiosos sólo como una etapa en el proceso dialéctico del desarrollo de lo Absoluto, siendo precisamente el momento de la superación y autoconciencia de la experiencia religiosa o de la fe, el que corresponde a la "filosofía de la religión", pues debe tenerse en cuenta, según palabras del mismo Hegel en el apartado 3º de la *Epítome* de la enciclopedia de las ciencias filosóficas, que es propio de la filosofía "el reemplazo de las representaciones (de las que la religión adopta la forma) por pensamientos, categorías y sobre todo conceptos"⁹. Pero es claro que meditar sobre el hecho religioso no es lo mismo que considerar que esta reflexión equivalga a un modo de autoconciencia inherente al hecho mismo sobre el que se piensa, puesto que lo últimamente expresado otorga una primacía al acto del pensar sobre el del creer e incluso sobre el del amar, que no hace justicia ninguna al fenómeno que se trata de examinar.

7. Cf. la buena síntesis de F. K. KOENIG, "El hombre y la religión" en *Cristo y las religiones de la tierra*, I, Madrid, 1960, pp. 15 y ss.

8. Véanse los planteos de G. CRISTALDI, "Prolegomeni alla filosofia della religione", en *La Religione Oggi*, ZÜRICH, 1974, pp. 33 y ss.

9. Cf. sintéticamente R. VANCOURT, *La pensée religieuse de Hegel*, París, 1965, pp. 17-20.

Dejando de lado el enfoque de los filósofos analíticos que se limitan el examen y enjuiciamiento del lenguaje religioso descartando habitualmente significado propio¹⁰, los mejores esfuerzos que se han realizado en nuestro siglo para entender los fenómenos de la religión, han sido los de la *historia comparada de las religiones* y la *fenomenología religiosa* y si consideramos la primera disciplina bajo la forma como la interpretan autores como Joaquín Wach, Mircea Eliade e incluso E. O. James, ambos saberes tienden a identificarse". La *fenomenología de la religión* se preocupa fundamentalmente por hablar sobre el fenómeno religioso dejando que éste se muestre o revele por sí mismo cómo es (*phainómenon-logos*). Pero para que semejante cometido tenga éxito, y ordenando nuestro razonamiento de acuerdo con el discurso husserliano, el investigador no sólo ha de practicar la *epoché* o puesta entre paréntesis del dato mediante la eliminación de errores y prejuicios y el dominio de las ciencias auxiliares que les permiten recuperar o percibir como un hecho en sí, sino, además, poseer la suficiente simpatía o sensibilidad religiosa, para que el fenómeno ante el que se coloca le manifieste su significado o el nivel de intencionalidad espiritual que le es propio. Tal es, igualmente, la intuición o percepción eidética del hecho religioso y las sistematizaciones teóricas de Max Scheler, de van der Leeuw, de Widengren, de Mircea Eliade y en grado menor de otros estudiosos, han hecho bastante en nuestros tiempos para descubrir y subrayar la *eidología* de la religión; es decir, su lógica interna, que comprende tanto la significación de los hechos, como las relaciones invariantes que mantienen entre sí y su desarrollo propio.¹² Por ejemplo:

-
10. Cf. el buen resumen de V. MUÑIZ RODRIGUEZ, *El significado de los nombres de Dios en el corpus dionysiacum*, Salamanca, 1975, pp. 43 y ss.
 11. Se trata, naturalmente, de la comprensión de las esencias significativas de lo religioso. Escéptico sobre la viabilidad de este punto de vista es la postura de A. BRELICH recientemente desaparecido, cf. H. CH. PUFCH (ed.), *Historia de las Religiones*, I, Madrid, 1977, pp. 31 y ss. y la firme posición de U. BIANCHI, "La Storia delle religioni", en P. TACCHI VENTURI-G. CASTELLINI (edd.), *Storia delle Religioni*, I, TORINO, 1971, pp. 3-168.
 12. Cf. M. SCHELER, *Wom Ewigen im Menschen*, Bern, 1954, pp. 103-113 y 261 ss., además de otros lugares. Ver nuestro análisis: "Max Scheler y la fenomenología de la religión", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 5/6, 1977, pp. 171-179. G. VAN DER LEEUW, *La religión dans son essence et ses manifestations*, París 1955, pp. 665 y ss.; M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones* Madrid, 1954; I. WACH, *El estudio comparado de las religiones*, Bs. As., 1957, e igualmente, E.O. JAMES,

VICENTE FATONE Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA ARGENTINA

¿Qué es la experiencia religiosa? ¿Cuáles son los componentes que abarca esta experiencia? ¿Qué es el rito? ¿Qué es la ética religiosa? ¿Qué es el credo y la comunidad de los creyentes? ¿Qué relación mantienen estos elementos entre sí? ¿Cómo se conservan, se transforman o mueren? ¿Y por qué? En fin, los diversos temas que con mayor o menor propiedad constituyen los capítulos principales de manuales ya consagrados como *El estudio comparado de las religiones* de Wach, *La religión en su esencia y sus manifestaciones* de van der Leeuw o el *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade citados.

Convencidos de que éste es el mejor modo de enfocar el hecho religioso porque respeta su dominio y trata de esclarecerlo, nuestra tarea consistirá en mostrar en qué medida este precursor de tantas ideas que ha sido en nuestro medio Vicente Fatone, ofrece en sus libros elementos de este tipo.

Para alcanzar este objetivo surge previamente esta pregunta ¿Cómo orientarse en la obra de V. Fatone? Francisco José Olivieri nos ha entregado una útil "Bibliografía de los escritos filosóficos de Vicente Fatone" en la que el lector interesado puede buscar con detalle el material de su inclinación,¹³ pero teniendo en cuenta que un gran número de los artículos dispersos en revistas y publicaciones periodísticas que se editaron de Fatone, fueron posteriormente reunidos en libros, bastaría con manejar varios de ellos para dominar lo esencial de nuestro tema.

Vicente Fatone, como lo hemos dicho en ocasión anterior, ha abarcado tres grandes campos con su producción filosófica: a) el de la lógica, b) el de la filosofía contemporánea y c) el de la filosofía de la religión.¹⁴ En el ámbito de la lógica y de la teoría del conocimiento no encontramos desarrollos que particularmente toquen al fenómeno religioso, aunque sí la singularidad de que nuestro autor se haya ocupado

Comparative Religion. London, 1969, G. WIDENGREN, *Fenomenología de la Religión*, Madrid, 1976, C.I. BLEEKER, *The Sacred Bridge*, Leiden, 1963 y más recientemente M. DHAVAMONY, *Phenomenology of Religion*, Roma, 1973. Hay buena información en J. MARTIN VELESCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978. Las obras de M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, 1978 e ITALO MANCINI, *Filosofía della Religione*, 2ª ed., Roma, 1977, ya no son tan específicas.

13. Cf. *Cuadernos de Filosofía*, 22/23, 1975, pp. 301-306.

14. Cf. *ibidem*, pp. 272 y ss.

del uso de la razón y de las formas del razonamiento que han hecho los indios. En la esfera de la filosofía moderna y contemporánea si bien los estudios que ha realizado Fatone abrazan a autores de naturaleza disímil; rápidos pantallazos sobre filósofos idealistas como Kant y Fichte y temas filosóficos perennes como los de la libertad, el tiempo o las relaciones entre la filosofía y la poesía, su preocupación mayor ha girado en torno a autores de nuestra misma época que positiva o negativamente han estado profundamente interesados en los problemas religiosos y metafísicos, desde Jean Paul Sartre, pasando por Heidegger, Jaspers, Chestov, Berdiaeff y Abbagnano, hasta G. Marcel, L. Lavelle, K. Barth y X. Zubiri. Naturalmente, el examen y balance del pensamiento de estos autores por parte de Fatone, podrá ayudar a entender algunos matices de sus ideas sobre lo religioso, pero no a justipreciar su oficio de fenomenólogo de la religión. Para esta última función mucho más útil nos será espigar en su obra de orientalista, pero sobre todo en aquellos libros que se limitan más estrictamente al tema religioso, o sea, *Temas de mística y religión*, *Temas de mística* y, particularmente, *El hombre y Dios*. En efecto, si se presupone conocido la totalidad del material mencionado de la producción escrita por Fatone, quizás sea posible exponer la naturaleza y los alcances de Vicente Fatone como fenomenólogo de la religión a través del último libro que escribiera en su existencia, el mencionado opúsculo *El hombre y Dios* que llega a sintetizar su concepción del fenómeno religioso, pues aunque sintético y de sesgo ensayístico, no sólo aborda la mayor parte de los tópicos religiosos, sino que también nos proporciona a través de su exposición la forma cómo llegó a comprenderlos en su sentido y relación y asimismo por el estilo literario en que los expuso el sensible maestro, se revela como un sugestivo testimonio en la cadena del desarrollo de estos estudios en nuestro país.¹⁵

Según sus trece apartados podemos descubrir esta doctrina en la ejemplar obrita:

— ¿Cuál es la naturaleza de la experiencia religiosa? O como dice Fatone ¿De qué manera se relaciona el hombre con Dios? Al autor argentino no le satisface una respuesta que como la de Hegel, en favor

15. Publicado por Ed. Columba, Bs. As., 1955.

exclusivo del filósofo, abogue por la sola inteligencia, tampoco es de su total aceptación una interpretación voluntarista como la de Kant, quien con otros pensaba que el camino para acceder a Dios está señalado por la sola determinación, por más que se intente ejemplificar esta postura con la figura histórica de un hombre apostólico de primera línea, como Pablo de Tarsos; aunque lo anteriormente sostenido de ningún modo significa que Fatone con Schleiermacher, por ejemplo, se incline por el sentimiento. No, el hombre es una unidad. En su alma las facultades del intelecto, la voluntad y el efecto se integran, no se desmembran, por eso ninguna de las tres vertientes señaladas excluye a las otras dos. Tan legítima es la experiencia religiosa del filósofo, como la del asceta, como la del apóstol y las interpretaciones que valoran una sola de estas facultades transformando en semejante a ella la naturaleza divina, son bien limitadas. Y así puede decir nuestro autor: "El hombre piensa, siente y quiere; y es pensando, sintiendo, queriendo, como crea su propia existencia y se inserta en el proceso del cosmos. Los filósofos, puestos a averiguar cuál de esas 'facultades' del hombre ejerce primacía sobre las demás y cuál de ellas, por lo tanto, tiene el privilegio de asegurar la relación del hombre con su Dios, han defendido, con igual empeño, una u otra de las tres respuestas posibles; y así fueron diciendo, sucesivamente, que la realidad de la relación con Dios no puede residir sino en la voluntad, y traducirse en actos; que no puede residir sino en el sentimiento, y traducirse en experiencia; que no puede sino residir en la inteligencia, y traducirse en dogmas", no obstante, "el filósofo, el asceta, el apóstol, simbolizan las tres vías por las que el hombre se ha aventurado en la búsqueda de lo divino. Vías que se entrecruzan y hasta se confunden y que conducen a la misma meta, como a una sola meta conducen la actividad intelectual, la estética y la práctica en que por comodidad escindimos la unidad del hombre"¹⁶

Pero el creyente no sólo es una unidad anímica, sino que tampoco existe religiosamente separado de su comunidad. Esta lo mantiene en su seno, lo alimenta con sus creencias y lo sostiene en su relación con Dios. El vínculo verdadero del hombre con Dios es *religatio*, unión solidaria, *correligión* más que *religión*; "porque", dice Fatone, "o se cree con los demás, o no se cree; o se siente con los otros, o no se siente;

16. Cf. o.c. p. 9, Par. 2 in *initio* y Par. 1 in *fine*.

o se actúa con el prójimo, o no se actúa". Naturalmente, tomar este aspecto sociológico de la religión como la nota determinante y exclusiva de su asencia es una equivocación, y de este reproche no escapan Durkheim y sus discípulos, ya que en este "cuarto *únicamente* el hombre no se desintegra; pero se pierde, en cambio; y se pierde íntegro, porque deja de ser una realidad, para convertirse en una abstracción que en sí misma nada significa. Únicamente la horda, el clan, la tribu... , la humanidad tiene existencia real y concreta. El hombre —los hombres: tú y yo— nada es"¹⁷

Pero hay más que decir sobre la experiencia religiosa. El conocer a Dios, amarle, hacer su voluntad o conservar la experiencia de su relación en la comunidad, son actos que no se pueden confundir con las correspondientes experiencias psíquicas que tiene el hombre con los demás seres y objetos: el conocimiento, amor, obediencia y transmisión de *lo divino no se identifican con la inteligencia, el afecto, la sumisión* y el mantenimiento de los seres humanos y naturales, de las creaciones culturales y de los útiles que maneja el hombre y porque la naturaleza de estos actos del hombre en relación con Dios son inconfundibles en sí mismos y superan a los mencionados, su naturaleza propia es paradójal; su expresión desorbita el simple lenguaje común de la lógica binaria, ya que Dios, el objeto radical de esta experiencia, sobrepuja a cualquier ente y su experiencia trasciende a toda otra experiencia. Por eso para los intérpretes de su profundidad la naturaleza divina, es tanto el ser supremo como la nada, la más alta sabiduría como la suma incomprendibilidad; inspira el amor más puro, pero también insondable temor, el contenido de su voluntad es imprevisible, ya que pide tanto la paz como la guerra y la comunidad que inspira alaba ora al grupo, como ora propugna el ascetismo personal. En síntesis: "Ya se trate del pensamiento, o del sentimiento, o de la voluntad del individuo o del grupo, la relación con Dios aparece siendo siempre un desafío a todos los esquemas de la vida común, y exige que nos perdamos y lo perdamos todo si queremos encontrarnos y encontrarlo todo: perder todo conocimiento, para encontrarlo en la ignorancia; perder toda posesión, para encontrarla en la renuncia; perder todo amor, para encontrarlo en el tedio; perder toda

17. Cf. *o.c.*, p. 17.

VICENTE FATONE Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA ARGENTINA

solidaridad, para encontrarla en la soledad. Y todas estas paradojas se reducen a una sola, que la vieja sabiduría taoísta encerró en su fórmula del *wu wei*: "No hay nada que el *no hacer* no haga".¹⁸

El descripto es el examen que entre asertos firmes y sugerencias nos facilita Fatone de la naturaleza de la conciencia religiosa, como una experiencia psíquica o del alma que es integral, que queda incluida en su manifestación comunitaria y que, en cuanto relación del hombre con Dios, está más allá de toda verificación intramundana.

La caracterización, sin duda, es excesivamente apretada, pero es irrefutable también que no desvía del buen camino de la que puede ser una definición más analítica del mismo tipo de realidad.

Pero puede ampliarse el sentido de esta definición, si sin salirnos siquiera de los límites de este libro, recurrimos en pedido de apoyo conceptual al apartado decimotercero, el que lo cierra. Porque en este momento al nivelar una vez más el pensador argentino la experiencia de Dios del filósofo, del asceta y del apóstol arraiga la esencia del *homo religiosus* bajo su triple forma en Dios, el que ha aparecido históricamente bajo los nombres múltiples de "Uno, Tao, Brahma, Nirvana, Fana" y que nuestro autor, para hacer patente su especulación personal, prefiere denominar Ser. Y es precisamente este Ser del que el hombre participa, el más alto misterio, misterio que incluye al Ser en sí mismo, a los seres que de El participan y la relación de los seres con el Ser. Por eso subraya nuestro autor su reflexión con estas palabras conmovidas: "Seres insertos en el ser: eso somos. Todas nuestras búsquedas son figuraciones de la búsqueda única que las hace posibles; y de ahí el 'Consúelate: No me buscarías, si no me hubieses encontrado'. Seres itinerantes, terminamos por descubrir que todo viaje es un regreso: como el Simurg de la alegoría persa, el fin del viaje nos encontramos con nosotros mismos. Todo vuelo es el vuelo del Único hacia el Único. Ninguno de nuestros hallazgos es el hallazgo; y por ello estamos condenados a repetir la letanía: 'No es esto, no es esto'. Ninguna de nuestras pérdidas es la pérdida, y por ello podemos siempre prestar oído a la antigua advertencia: 'Sólo parece lo percedero'. Y, así, en esta búsqueda, vamos aprendiendo a morir todas las muertes del 'esto' y del 'aquello',

18. Cf. *o c*, p. 20.

y a comprender las palabras del profeta: 'Seré tu muerte, ¡Oh, muerte!', y también las palabras del poeta: 'Ya que mi vida ha muerto, sé tú, muerte, mi vida'. Y las del ángel: 'No que mi vida ha muerto, sé tú, el razonamiento del pensador tras cuyas huellas vamos, llegamos a advertir que purificada y elevada la experiencia religiosa hasta su esencia íntima, ésta se revela en su naturaleza propia como experiencia mística, por ello sigue diciendo de inmediato con acento convencido: "Esta es la más honda experiencia del hombre en su búsqueda de Dios. Todo otra experiencia es provisional, rectificable, caduca, porque es experiencia de *algo* siempre sujeto a corrupción y muerte. Y Dios, o lo divino, no es algo; por ello, quienes han conocido esa experiencia han renunciado a la palabra 'Dios', o a la palabra 'divino' y han preferido hablar de la 'nada eterna'. Al acceder a traducir en palabras su experiencia — palabras que, por ser tales, han de referirse siempre a *algo* — no han podido sino enunciar paradojas como la de Suso: 'Allí no se sabe nada de nada; allí no hay nada; allí no hay ni siquiera *allí*'".¹⁹

Mucha sensibilidad espiritual hay en todo lo dicho y mucha riqueza expresiva, al punto de que en el ápice del ensayo se sugiere evocativa y sentimentalmente mucho más de lo que se dice. En este clima de inquietudes transcendentales en el que los diversos discursos del espiritualismo universal, religioso y místico-metafísico, se confunden bellamente, es explicable que un estudioso de nuestro pensamiento nacional, Alberto Caturelli, haya podido decir que Vicente Fatone "tenía un alma de místico".²⁰

Sí, efectivamente, Fatone tiene la capacidad de revelar en sus escritos últimos sobre religión su preocupación sincera, profunda y reiterada por estos temas y al mismo tiempo la posibilidad de mostrar la serenidad que le produce el estar palpando algunas de las realidades que más le habían atraído durante su existencia. Por otra parte, nuestro compatriota expresa sus experiencias aureoladas por una inasible atmósfera de melancolía personal lo que transforma a estos escritos en ensayos de nota. Pero poco o nada más. Hay en los escritos de Fatone vistos desde un punto de vista crítico, más sensibilidad hacia el objeto

19. Sobre el tema véase nuestro artículo "El lenguaje de la mística", en *Escritos de Filosofía*, 1, 1978, p. 21 y particularmente la nota 17, en donde hacemos justicia al estudioso argentino.

20. A. CATURELLI, *La filosofía en la Argentina actual*, Bs. As., 1971, p. 311.

VICENTE FATONE Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA ARGENTINA

que enfrenta que análisis de los datos. Fatone percibe la realidad del hecho religioso, la respeta y la expone según se refleja en su alma invadida por el misterio de la existencia y de la belleza. El autor argentino no se detiene en el examen prolongado, analítico, austero y sin concesiones extralógicas de los objetos que confronta. Es un fenomenólogo de la religión en cuanto su buena disposición espiritual le permite, despojado de prejuicios, comprender el valor de un texto, de una conducta o de una imagen religiosa, pero se queda en los umbrales de la *éidesis* y pletórico desde este límite del mensaje indistinto de la experiencia religiosa, lo expone bajo una artística forma personal.

Y en el libro que proseguimos examinando, en *El hombre y Dios*, Fatone continúa dando pruebas de su oficio de fenomenólogo en camino.

En el párrafo 4º que versa sobre "la existencia de Dios", se comprende con Barth que el hecho de la existencia de Dios es un acto de la fe y que las pruebas y argumentos de la existencia de Dios, bien sean las clásicas vías de Santo Tomás o el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, "convencen, pero no persuaden", pero no se desarrolla, aunque se insinúa, el tremendo problema que aquí subyace y que es nada menos que el de la relación entre la fe y la razón. El hecho, además, de que el hombre perciba a Dios por encima de la pobreza de su finitud, anida del mismo modo en una experiencia de fe.

Una vez descripta la experiencia de la relación hombre/Dios y examinados los medios humanos que llevan a ella. Vicente Fatone pasa tácitamente a sus expresiones. El símbolo merece una corta exposición del autor argentino y en ella se subraya su carácter polisémico, su presencia universal y su naturaleza ontológica, aunque no se extraen de estas notas bien distinguidas aquellas consecuencias necesarias que permitirían enlazar sistemáticamente estas expresiones religiosas con el mito, como símbolo místico, y de este modo estar en mejores condiciones para poder ordenar y jerarquizar las diversas expresiones lingüísticas del orbe religioso. Fatone, en cambio, mirando con preferencia a la función de los mitos elige presentarlos como uno de los modos que tiene el hombre creyente — junto con el rito — de poder transitar de la esfera profana a la sagrada. Pero dentro de las formas rituales el hombre no sólo establece diversos lazos o puentes de relación con la divinidad, sino que acaso el más apropiado de todos estos canales sea el de la

oración. El hombre sabe que una manera de aproximarse a Dios es tratando de acondicionar su voluntad según la divina voluntad y, de este modo, procurando que su comportamiento y su existencia sean éticamente buena si sabe también que yendo incluso más lejos y limitando sus apetitos personales, mortificando sus deseos y controlando su psique como una totalidad hasta lograr su equilibrio, está en situación inmejorable para ponerse ante la presencia divina; sabe, incluso, que en el seno de su comunidad religiosa se han ideado medios de concentración, monásticos y contemplativos que cooperan con esta tarea y que aunque el peligro del aislamiento social muestra en estos casos su torva figura amenazante, el fervor y la actividad apostólica equilibran el riesgo por su otro costado; pero sobre todo el hombre tiene conciencia de que despojada de adherencias mágicas, interesadas y convencionales, la plegaria es el mejor medio que se le ofrece para familiarizarse en su trato con la divinidad, por esa razón dice nuestro pensador: "El hombre no reduce su relación con Dios a la vigilancia de la propia conducta, de los sentimientos, de los pensamientos. Nada de eso le basta. La conducta más recta, los sentimientos más puros, los pensamientos más claros, pueden dejarlo tan a solas como antes. La relación con Dios exige, como toda relación espiritual, que el monólogo se convierta en diálogo. El hombre es eso: un animal dialogante; y, por lo mismo, no le basta cumplir ciertos actos, experimentar ciertas emociones, elaborar ciertas ideas. Todo eso podría cumplirse, igualmente, en el aislamiento más total; y lo que el hombre busca es precisamente salir de ese aislamiento y entrar en comunicación viva con la presencia que sospecha; internarse en Dios y conmoverlo. La plegaria cumple esa función, o aspira a cumplirla; con ella, el monólogo se convierte en diálogo; por ella, Dios deja de ser un 'Dios de lejos', un juez incorruptible que todo lo sabe y todo lo ve, para revelarse un 'Dios de cerca' capaz de olvidar su sabiduría y, en vez de escrutar el alma del hombre, condolerse de ella; un Dios que ha dejado de mirar y que ahora escucha".²¹ E incluso la potencia de la oración es de tal calidad que llega hasta abarcar la región de lo social, por eso: "El diálogo de la plegaria es siempre posible: en la soledad y entre la multitud; para el niño y para el adulto; para el 'primitivo' y para el 'civilizado'; en la inocencia y en la culpa. Nada tiene fuerza capaz de impedirlo. Y porque es nuestra posibilidad inalienable, es

21. Cf. *El hombre y Dios*, p. 53.

VICENTE FATONE Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA ARGENTINA

lo que nos define: somos una libre vocación orante. Todas nuestras vocaciones, todos nuestros diálogos, se fundan en esa vocación y en ese diálogo, que no son sino la aspiración a poseer el bien para siempre, como decía Sócrates del amor, móvil último de su filosofía. Cada uno puede en ese diálogo amoroso, repetir la experiencia del filósofo griego, y aprender a morir; pero puede, también repetir el descubrimiento que los ascetas brahmánicos tradujeron en la frase 'Tú eres Aquél', e igualmente repetir las palabras con que Pablo de Tarso tradujo su alucinada certeza: 'Y siendo que yo también tengo espíritu de Dios'.²²

Una vez más, por consiguiente, ahora por medio de la plegaria, como antes por el ascetismo, por el conocimiento o por la conciencia de la finitud, el creyente desemboca en el océano de la mística, en donde la experiencia humana misma y sus manifestaciones personales y sociales se desvanecen. Y es del mismo modo esta manera última de concebir la experiencia religiosa, la que le ha hecho a Fatone reconocer, pero simultáneamente subestimar, la realidad propia del intermediario o del ministerio sacerdotal como elemento necesario del rito religioso, por eso llegó a sostener: "Pero lo divino ¿admite en rigor intermedio?; ¿La relación con Dios no exige la eliminación de toda interpósita personal? ¿Cómo no ha de exigirla, si hasta la exige el simple amor humano, que es experiencia de la soledad sin testigo? A esa aspiración responden los versos de San Juan de la Cruz:

No quieras enviarme
de hoy más ya mensajero;
que no saben decirme lo que quiero.

Sólo la presencia de Dios mismo puede satisfacer al hombre religioso: sólo la presencia del amado puede satisfacer a la amada. De ahí la esperanza de que sea Dios, y no ya un mensajero, quien se muestre directamente y revele su presencia. A solas consigo mismo, el hombre religioso se entrega entonces a la práctica de la presencia de Dios, y descubre que esa presencia es una presencia indefectible, que no necesita ni admite 'vecindad de forasteros'.²³

Pero es lícito preguntarse: ¿De qué suelo derivan tan premiosas

22. Cf. *o.c.*, p. 57.

23. Cf. *o.c.*, pp. 46-47.

síntesis, que por momento tienen el aire de las simplificaciones precipitadas, y desde dónde extraía Fatone sugerencias tan acertadas? Bueno, como lo dijimos anteriormente, de la naturaleza doble de fenomenólogo y ensayista filosófico que es peculiar del profesor argentino. Porque cualquiera puede preguntarse: ¿Es legítimo considerar toda experiencia espiritual humana como religiosa o la experiencia religiosa es simplemente una especie particular de la experiencia espiritual? En segundo lugar también cabría interrogar: ¿La experiencia mística es exclusivamente religiosa o como parece dar a entender el autor que examinamos, abarca todos los ámbitos espirituales. Más todavía y en tercera instancia sería posible seguir inquiriendo: ¿La experiencia mística se confunde con la experiencia espiritual, bien sea religiosa, metafísica o estética, o superándola, más que ser su esencia, no es su fundamento?²⁴ Sólo el análisis detenido, el examen perseverante del material arcaico y moderno y el diálogo racional pertinaz con otros estudiosos contemporáneos y con los éxitos y fracasos de la ciencia hierológica de nuestros días, que tanto se afana, habría posibilitado a Fatone aclarar estas cuestiones íntimamente fenomenológicas. Pero lo que aquí se exige hubiera sido obra de investigador, de erudito y acaso de filósofo, a la que según se desprende de los mismos escritos de nuestro autor, él no aspiró. No, Fatone contuvo sus vehemencias intelectuales en los límites de la información del profesor universitario, en la preocupación por reunir con responsabilidad el material que le requería la profesión de sus cursos y el dictado de sus conferencias y en el deseo de ofertar generosamente su pluma eximia al público argentino cultivado. Su sensibilidad y su saber sobre las cuestiones del Espíritu siempre estuvieron prestos para ser entregados a discípulos y amantes de los problemas religiosos para que cada uno pudiese participar sin dilaciones en una tarea inacabada y común, pero que se quería, ante todo, que fuese activamente compartida. Y no ha sido este trabajo ni escaso, ni pobre, ni ocioso y por eso ha dado sus buenos frutos en nuestra tierra. Si Fatone, dadas las circunstancias de nuestro medio patrio, hubiera sido capaz de sobrepasar en su momento las vallas de su recinto profesional, habría sido un coloso intelectual y uno de esos genios poderosos que todavía está esperando en muchos campos del pensamiento nuestra tierra argentina, pues-

24. Pueden contrastarse las razones que sobre este tema hemos dado en nuestro artículo indicado, *Escritos de Filosofía*, 1, pp. 17 y ss.

VICENTE FATONE Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA ARGENTINA

to que trabajó en un terreno solitario y todavía yermo y no le vendrían bien los títulos de precursor y de adelantado de la filosofía de la religión y de los estudios orientales en la Argentina, timbres con los que honrosa y adecuadamente se lo ha calificado y debemos seguir haciéndolo.²⁵

Pero Fatone como todo verdadero innovador, mostró universos religiosos inexplorados por la inteligencia de los argentinos, abrió sendas de investigación, dio ejemplo de la sensibilidad despierta que se debe poseer para abordar las realidades del espíritu y dejó en muchos de nuestros compatriotas la certeza de que en las tradiciones religiosas extrañas al cristianismo, en las palabras de los místicos y en las dudas de los auténticos buscadores del Absoluto, se encierra una oculta sabiduría, que no por ser ajena para el común de nuestra sociedad, deja de ser menos verdadera.

Y de diferentes modos el mensaje positivo y la preocupación abierta de Fatone por el problema religioso se ha prolongado en nuestro país, no se ha agotado en él, y esto es prueba de la fertilidad de sus intuiciones y esfuerzos.

Para ser breves. Los estudios de fenomenología de la religión se mantienen en diversos grados y niveles en nuestro medio. La labor sistemática más precisa la constituyen los varios artículos que dedicó Armando Asti Vera a los problemas epistemológicos de las ciencias religiosas. La muerte prematura de este estudioso argentino y el haber tenido que dedicar el mayor tiempo de su carrera profesional a la investigación y enseñanza de la lógica y de la filosofía de las ciencias, no le permitieron completar su labor en este sentido.²⁶

Entre los pensadores y estudiosos vivientes que están preocupa-

25. Cf. J.A. VAZQUEZ, *Antología filosófica Argentina del siglo XX*, Bs. As., 1965, p. 309 y A. CATURELLI, *o.c.*, p. 313.

26. Cf. "Caracteres antimetafísicos del pensamiento contemporáneo", *Revista de Filosofía*, Nº 9, 1960, pp. 5-30; "Ciencia e historia de las religiones", en *Buenos Aires*, 1, 1961, pp. 247-257 (y ahora reproducido en *Megafón*, 5, 1977, pp. 61-74); "El tiempo en la religión", en *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, Nº 18, 1964, pp. 127-150; "La prueba metafísica", en *Cuadernos de Filosofía*, 11, 1969, pp. 29-46; "René Guénon, el último metafísico de Occidente", en RENE GUENON, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Bs. As., 1969, pp. XI-XXXVII, etc. Cótense los apartados 2) metafísica y 3) filosofía de las religiones, de la bibliografía incluida en F. GARCÍA BAZAN, "Armando Asti Vera. In memoriam", *Stromata*, 1/2, 1972, pp. 261-270.

dos por dilucidar la naturaleza de los hechos religiosos, es un deber recordar tres nombres: Ismael Quiles, quien a sus antiguos trabajos sobre filósofos de la religión contemporáneos, se agregan sus más recientes investigaciones sobre la experiencia mística, su naturaleza y sentido, particularmente en torno al budismo.²⁷ Víctor Massuh, a través de cuyas páginas se delinearán las grandes preocupaciones religiosas y metafísicas del hombre de nuestro tiempo, muchas de las cuales han adoptado un rostro a primera vista desconocido²⁸ y J.S. Croatto, que aplica la fenomenología particularmente al Antiguo Testamento y las religiones del Próximo Oriente Antiguo²⁹

El rendimiento intelectual en este campo por lo descripto y junto con el florecimiento paralelo de estudios especializados y traducciones de textos metafísicos y religiosos que se realizan en el país³⁰, permite sostener que en lo que va de esta segunda mitad del siglo XX es auspicioso y que se revela con los rasgos firmes de una segura promesa de superación.

-
27. Véanse particularmente: *Filosofía de la religión*, Bs. As., 1949 y *Filosofía budista*, 2ª ed., Bs. As., 1973, mientras se espera el tomo cuarto de las *Obras de Ismael Quiles*, ya comenzadas a publicar por Ed. Depalma.
 28. Ver particularmente: *Nietzsche y el fin de la religión*, Bs. As., 1969 y *Nihilismo y experiencia extrema*, Bs. As. 1975.
 29. Cf. *El hombre en el mundo I*, Buenos Aires, 1974.
 30. Bajo los auspicios del Fondo Nacional de las Artes, expusimos este tema bajo el título de "Historia de los estudios orientales en la Argentina" en junio de 1978.