

# Vicente Fatone y sus apropiaciones de Oriente: apertura, exploración y momentos en su producción filosófica

Vicente Fatone and his appropriations of the East: initiation, exploration and moments in his philosophical production

**Silvana Florencia Benavente<sup>1</sup>**



<https://orcid.org/0009-0002-7686-350X>

## Resumen:

En el presente artículo abordamos las apropiaciones de Oriente que realiza el filósofo argentino Vicente Fatone (1903-1962). En su producción filosófica aparece de manera temprana el interés por la mística y elaboraciones particulares respecto al pensamiento oriental. Su singular aproximación a la cultura filosófica de Oriente implica distintos niveles de explicitación y argumentación en sus escritos. Por ello, nos proponemos indagar la apertura, exploración y momentos en su producción filosófica para trazar recorridos diversos en su acercamiento a dicho pensamiento, especialmente, a la filosofía de la India. Nos centraremos en dos instancias, a nuestro entender, relevantes en la producción de Fatone del siglo XX respecto al tema de Oriente: el primero abarca sus escritos desde la década de 1920 hasta su primer viaje a la India en 1937, en el que se advierte la mediación de fuentes occidentales; el segundo, desde su viaje de estudios a la India hasta los años cercanos a su muerte, en el que su trabajo sobre la filosofía de la India adquiere grados de profundización y sistematicidad. De ese modo, podremos mostrar los matices y desplazamientos conceptuales y temáticos presentes en distintos textos del argentino.

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía y Profesora de grado universitario en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Contacto: [benaventesil@gmail.com](mailto:benaventesil@gmail.com)

**Palabras clave:** Vicente Fatone, filosofía argentina, cultura filosófica de Oriente, filosofía de la India, Siglo XX.

**Abstract:**

In this article we address the appropriations of the East made by the Argentine philosopher Vicente Fatone (1903-1962). In his philosophical production, interest in mysticism and particular elaborations regarding Eastern thought appeared early. His singular approach to the philosophical culture of the East implies different levels of explanation and argumentation in his writings. Therefore, we propose to investigate the initiation, exploration and moments in his philosophical production to trace diverse paths in his approach to that thought, especially to the philosophy of India. We will focus on two instances, in our opinion, relevant in Fatone's production of the 20th century regarding the theme of the East: the first covers his writings from the 1920s until his first trip to India in 1937, in which we notes the mediation of Western sources; the second, from his study trip to India until the years close to his death, in which his work on Indian philosophy acquired degrees of depth and systematicity. In this way, we will be able to show the nuances and conceptual and thematic shifts present in different Argentine texts.

**Keywords:** Vicente Fatone, argentine philosophy, philosophical culture of the East, Indian philosophy, 20th century.

*Podríamos decir que “oriente” (incluso el “oriente” del propio “occidente”) fue y sigue siendo el deseo de la filosofía.*  
Oscar del Barco (2009, p. 26)

El filósofo argentino Vicente Fatone nace en Buenos Aires en 1903 y muere en 1962 en esa misma ciudad. En 1921 inicia sus estudios en la Universidad de Buenos Aires y recibe su título de Profesor de Filosofía en 1926. Dentro del campo de la historiografía filosófica, y siguiendo la propuesta de Diego Pró (1965) en su periodización del pensamiento argentino, Fatone forma parte de la generación del veinticinco junto con otros intelectuales muy destacados, como Carlos Astrada (1894-1970), Miguel Ángel Virasoro (1900-1966) y

Ángel Vassallo (1902-1978)<sup>2</sup>. La figura de Fatone se destaca, entre otros aspectos, por su singular aproximación a la cultura filosófica de Oriente que tiene lugar de manera temprana en su producción, en la década del '20, y coincide con su interés por el fenómeno místico. Se han llevado adelante numerosos estudios sobre la filosofía oriental y, en menor medida, sobre el fenómeno místico, provenientes en su mayoría del campo de la literatura y otro tanto de la historia cultural. Sin dejar de lado estas lecturas, que muestran la riqueza que esta temática ha tenido en la cultura argentina de los siglos XIX y XX, nuestro interés se enfoca en la significación filosófica que poseen en la producción de Fatone. Se ha apuntado la proliferación de corrientes espirituales y teosóficas en Argentina y Latinoamérica a fines del siglo XIX y principios del XX. Asimismo, se han trabajado las caracterizaciones sobre Oriente realizadas por intelectuales a partir de sus viajes por esos parajes remotos. No obstante, poco se ha abordado la figura de Fatone y su pensamiento, sea desde la filosofía e historia de las religiones, sea desde la posibilidad cognoscitiva que abren estos desarrollos, o desde la conjunción de ambas. En este trabajo nos proponemos abordar e indagar las instancias de exploración y acercamiento de Fatone al pensamiento de Oriente, especialmente, a la filosofía de la India (AA.VV., 2015; Bergel, 2015; Devés y Melgar Bao, 1999; Gasquet, 2007, 2008 y 2015).

---

<sup>2</sup> Esta mención es acotada respecto de los numerosos intelectuales que también formaron parte de la generación de 1925. Hemos nombrado a aquellos que poseen no solo similitudes generacionales externas (fechas de publicaciones, formación académica, etc.), sino también, y principalmente, participación en la revista *Inicial*. Este nexo es fundamental en el abordaje que realiza Marcelo Velarde Cañazares (2013) de estos intelectuales a la luz de la común colaboración y labor editorial que llevaron a cabo, caracterizados como figuras de la "vanguardia filosófica de 1920", que apelaban a una sensibilidad y espiritualidad con diversos matices, pero que no debían perderse de vista en la cultura argentina del siglo XX (pp. 61-87). Asimismo, el contacto de Fatone con intelectuales como Alejandro Korn y Coriolano Alberini, que Diego Pró (1965) ubica en la generación de 1910, cobra relevancia si pensamos en el espiritualismo que propugnaron y en el desplazamiento hacia el neoidealismo presente en sus reflexiones.

El interés y la presencia de la cultura filosófica oriental en la producción de Fatone ayuda a pensar lo heterodoxo de su figura dentro de la historiografía argentina de la primera mitad del siglo XX. Ya los intelectuales argentinos que abordan su obra –Victor Massuh, Ricardo Laudato, Francisco García Bazán, Hernán Zucchi, Ezequiel de Olaso, Hugo Biagini, Oscar del Barco, Juan Adolfo Vázquez, Marcelo Velarde, Guillermo Goicochea, entre los más relevantes– refieren su complejidad a la hora de intentar apuntarla dentro de una sola línea de investigación. Otros intelectuales provenientes del ámbito de la literatura, como Axel Gasquet, o de la historia intelectual, como Martín Bergel, señalan en sus trabajos el orientalismo presente en Fatone y, en cierta manera, su articulación con la mística. La singularidad de su producción, en aquel sentido, presenta la dificultad para pensar la univocidad temática y conceptual en sus textos. En este sentido, tal y como advierte Ricardo Laudato (2003), existen diversas “taxonomías” elaboradas en torno a la figura del filósofo que expresan se trata de un “orientalista o fenomenólogo; catedrático, ensayista o hacedor; indólogo o glosador de los existencialismos”. Así también, estas ambivalencias explicarían las escuetas alusiones en torno a Fatone en la “historiografía filosófica latinoamericana” y el pasar desapercibido dentro de la misma, como “polígrafo de nuestro tiempo” (s/d). Según entendemos en este trabajo, es precisamente en la apertura temática/conceptual en la que se encuentra Fatone donde reside la comprensión de su figura, al modo que describe Guillermo Goicochea (2010), como “uno de los pensadores más dinámicos y plásticos de nuestra tradición cultural argentina” (p. 13).

Muchos son sus escritos referidos a la filosofía oriental y al pensamiento de la India en los que se ocupa, con diversos alcances, del misticismo y de la experiencia mística a partir de esta tradición. Las primeras publicaciones de Fatone en las revistas *Verbum* e *Inicial*, componen algunos de los artículos que dieron forma a su primer libro: *Misticismo Épico*, publicado en 1928. Allí se advierte el diálogo

de Fatone con su época ya que aborda temas específicos de discusión en Europa y en lenguas europeas, así como las diversas posiciones existentes sobre el pensamiento oriental. En 1931 publica: *Sacrificio y Gracia. De los Upanishads al Mahayana*. Luego, dos libros: *El budismo “nihilista”*, de 1941, e *Introducción al conocimiento de la Filosofía en la India*, de 1942, a los que le siguen una conferencia titulada: “El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX” (1944) y el artículo “Extremismo de la Filosofía Oriental” (1948). Varios de estos escritos, junto con otras comunicaciones y conferencias acerca del budismo, fueron reunidos en sus *Obras Completas*, aparecidas en 1972, que fueron editadas en dos tomos titulados: *Ensayos sobre hinduismo y budismo y El budismo “nihilista” y otros ensayos*, respectivamente.

La trayectoria intelectual de Fatone en referencia a su interés por Oriente contempla los viajes a la India que realiza el argentino. Su primer viaje tuvo lugar en 1937, gracias a una beca de estudios que le otorga la Comisión Nacional de Cultura Argentina, y dura hasta 1938 (Olivieri, 1981). Realiza otros dos viajes a partir de 1956 y en los años cercanos a su muerte: uno como delegado argentino en la IX Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, celebrada en Nueva Delhi; y luego otro cuando es nombrado Embajador Plenipotenciario de Argentina en la India (Laudato, 1998; Olivieri, 1981; Dragonetti, s/d). A lo largo de estos viajes, y especialmente durante su estancia como embajador, no solo cumple con sus labores diplomáticas, sino que también dicta conferencias en las universidades de Benarés y Aligarh.

La presencia y circulación de Fatone por diversos ámbitos académicos y universidades argentinas –sin olvidar su presencia en las mencionadas universidades de la India: la de Benarés y Aligarh, durante la década del cincuenta– hizo que su trayectoria se cruzara con diversos intelectuales de la escena filosófica en la primera mitad del siglo XX. Y esto no solo en torno a las instituciones académicas,

sino también en las revistas culturales de la época. Los intercambios y conferencias que se producían en la Sociedad Kantiana<sup>3</sup> y en el Colegio Libre de Estudios Superiores, entre otros, dan cuenta de ello.

La relevancia de la figura de Fatone, en relación con sus estudios indostánicos e intercambios posibles gracias a sus viajes a la India, produce ecos en algunos intelectuales de la cultura filosófica argentina. Particularmente en Mendoza, estas ideas reverberan en el literato Vicente Cicchitti Marcone (1918-1985), profesor de Lengua y Literatura Griega en la Facultad de Filosofía y Letras de esa provincia. Cicchitti fue uno de los profesores de esta facultad que “a partir de 1955 realizan viajes de estudios al extranjero [...] se dirige por el Oriente” (Pró, 1964, p. 130). Arriba a la India en 1956, año coincidente con el segundo de los tres viajes que realiza Fatone y durante el cual se produce el encuentro de ambas figuras<sup>4</sup>. Asimismo,

---

<sup>3</sup> La Sociedad Kantiana se fundó en 1929, con la participación de figuras como Alejandro Korn, Francisco Romero, Vicente Fatone, Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada, Ángel Vassallo, Eugenio Pucciarelli y Aníbal Sánchez Reulet. Tal como lo expresa Clara Jalif (2017): “[...] en sus inicios, las reuniones fueron mensuales. La entidad funcionó como grupo local de la *Kant-Gesellschaft* de Berlín, que había sido creada en 1904 por Hans Vaihinger, y a ella se remitían datos de las actividades, que aparecían publicados en los *Kant-Studien*. Esa labor estaba a cargo de Ria Schmidt-Koch, a la sazón residente en la Argentina, quien más tarde, en 1935, fue editora del libro *Filosofía alemana traducida al español*” (p. 200). A partir de este trabajo que estamos citando de la filósofa argentina Jalif, denominado “Francisco Romero acerca de Kant y los orígenes del idealismo alemán. Conferencia inédita de 1931”, pudimos acceder a los títulos que presentaron filósofos como Fatone en el encuentro que se realizó “con motivo de los cien años del fallecimiento de Hegel”. Estas exposiciones resultan relevantes para reconstruir el clima de ideas e intercambio, ya que allí se detalla: “[...] según información de Jorge Dotti, el ciclo sobre Hegel contó con la conferencia de Romero, que hace constar con el título ‘Kant y los comienzos del idealismo alemán’, y las siguientes: V. Fatone, ‘De Kant a Hegel’; Á. Vassallo, ‘Hegel’; Luis Juan Guerrero, ‘La disolución del sistema hegeliano y la perduración del espíritu hegeliano’; V. Fatone, ‘Idealismo y actualismo’; Á. Vassallo, ‘Hegel y la filosofía de la religión contemporánea’ y Luis Juan Guerrero, ‘Hegelianismo y filosofía de la existencia humana’” (pp. 200-201).

<sup>4</sup> Según precisa Diego Pró (1964) acerca de Vicente Cicchitti, “quien integró la idea del humanismo clásico tradicional constituido por el pensamiento antiguo, cristiano, europeo y atlántico con la idea de un humanismo de base mundial” (p. 130). Y más adelante afirma: “El Profesor Vicente Cicchitti estuvo ausente desde comienzos de 1956 hasta mediados del año siguiente, con motivo de un largo viaje por la India. Con motivo de haber integrado la ‘Segunda

el filósofo argentino fue relevante en la obra de Juan Adolfo Vázquez (1917-2010), director del Instituto de Filosofía en 1956 y a cargo de la “Sección de Historia de las Religiones” desde 1959 en Mendoza, quien dedicó a Fatone una sección de su *Antología filosófica argentina del siglo XX*, publicada en 1965 (cf. Pró, 1964, p. 178). En ese sentido, la figura de Fatone adquiere notoriedad en la escena intelectual mendocina no solo en lo que se refiere a los estudios filosóficos, sino también para el estudio de las religiones, dado su conocimiento de Oriente, con el cual contribuye a la materia. Las búsquedas y registros realizados sobre las tendencias filosóficas y la extensión universitaria en la *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1964)* (Pró, 1964), muestran la presencia de Fatone en ambos campos del saber. En la Universidad Nacional de Cuyo resulta una figura representativa no solo en tanto miembro de la generación del veinticinco y exponente de sus perspectivas filosóficas (las cuales a partir predominio en Buenos Aires tuvieron impacto en las facultades del interior del país), sino también por sus intercambios con esta casa de estudios, reflejados en algunos de sus textos que se difundieron: “Caracterización de la filosofía actual” y “Panorama de la India contemporánea” (Pró, 1964, pp. 548 y 567). Podemos pensar estas referencias como primeras aproximaciones en torno a un registro ampliado de la trayectoria de Fatone desde la escena filosófica de Buenos Aires a Mendoza, con sus posibles alcances e intercambios en la provincia en torno a la filosofía en general y, particularmente, a su conocimiento de la filosofía de la

---

Expedición Argentina al Himalaya’, visitó las tres capitales de Nepal: Cathmandu, Patan y Badgaon, importantes regiones para el estudio de las religiones brahmánica y budista. El resto del tiempo estuvo en la India visitando los principales centros religiosos de la misma. Asistió al ‘Seminario organizado con motivo del Parinirvana de Buddha’; dio una conferencia en la *Hindu Banaras University* sobre ‘La cultura griega’; escribió una ‘Noticia sobre las esculturas de Gandhara’ en la que registra el encuentro del arte helenístico con el indoiranio. Los intereses del profesor Cicchitti han ampliado el mundo clásico” (p. 176). Las experiencias de este viaje fueron reunidas por el mismo Cicchitti en su *Diario de un viaje a la India. Marzo 1956-Febrero 1957* (cf. Pró, 1964).

India. Otro aspecto relevante es el hecho de que algunos de los títulos de la “Biblioteca de Fatone” que forma parte del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires referidos a temas orientales, pasaron a formar parte en la década del noventa del Centro de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África.

La apuesta fatoniana por la mística y el orientalismo, puede afirmarse que constituye la posibilidad de pensar e instaurar una sensibilidad y espiritualidad que, con diversos matices, estaba teniendo lugar en la cultura filosófica argentina de principios del siglo XX. Sus apropiaciones de tesis orientales pueden leerse en clave de exploraciones, que en ciertos momentos de su producción se vuelven más estables y nos permiten trazar el recorrido del filósofo argentino en la materia. La apertura hacia esas configuraciones filosóficas “otras” tiene dos instancias. La primera, que entendemos propiamente como acercamientos iniciales, la ubicamos a partir de la década del veinte y se extiende hasta 1937, cuando Fatone realiza su primer viaje a la India<sup>5</sup>. El acercamiento a Oriente en este primer momento se halla sujeto a la lectura de fuentes occidentales que llegaban al puerto de Buenos Aires. El segundo momento se extiende desde su estancia en la India hasta los años cercanos a su muerte en 1962, y es el período más extenso y prolífico del diálogo Fatone-India / Occidente-Oriente. El contacto directo que le brindan los sucesivos viajes y su conocimiento del sánscrito, hacen de esta aventura una verdadera experiencia de ruptura, no solo por la superación de la barrera idiomática, sino también por la revisión efectuada respecto de algunas de las conceptualizaciones que presentaban los indólogos occidentales. En este sentido, las exploraciones iniciales se convierten en momentos de su producción constitutivos de una

---

<sup>5</sup> La alusión al primer viaje de Fatone a la India, entendemos que no solo compone una nota biográfica, sino que representa la concretización de un interés intelectual, pues este viaje, sumado su conocimiento del sánscrito, le posibilitará profundizar sus lecturas sobre filosofía oriental.

efectiva apropiación y profundización conceptual. Además, la especificidad del budismo en la obra de Fatone es posible por este contacto directo con las fuentes.

Después de su estancia de formación en la India, las lecturas y reflexiones filosóficas sobre Oriente adquieren asiduidad y sistematicidad en la producción de Fatone. Las traducciones que realiza de escritos de la India y el interés genuino de sus ideas dan cuenta de una labor hermenéutica particular; por ejemplo, no realiza una exégesis de los textos fuente ni precisa, en la mayoría de las citas, las referencias de los escritos que aborda. La falta de aparato crítico en sus textos no responde a distracción o desconocimiento, sino que, a nuestro entender, enfatiza su interés por dar a conocer a la comunidad filosófica argentina las ideas, conceptos y disquisiciones centrales de la cultura filosófica de la India. Asimismo, su conocimiento del vedismo, del brahmanismo y del budismo se configura como un “saber que es experiencia” (Laudato, 2003, s/d). Los tres viajes que realiza a la India<sup>6</sup> dan cuenta de la vinculación entre saber y experiencia, teoría y praxis, entramados en su producción.

1. Modulaciones de la cultura oriental en diálogo con la cultura occidental. Cuestiones de historicidad-ahistoricidad y metafísica

Las modulaciones respecto de la valoración de Oriente dentro de la historia de las ideas filosóficas argentinas nos permiten ubicar a Fatone dentro de un marco más amplio. La representación

---

<sup>6</sup> Viajes que, aunque suscitados por distintas motivaciones (los dos últimos para promover un diálogo Argentina-India en el orden de lo político-cultural), constituyeron instancias de formación e intercambio académico.

de Oriente no posee las mismas connotaciones en el siglo XIX que en el siglo XX. En el contexto intelectual decimonónico, se presenta fundamentalmente como la contracara de la civilización occidental, argumentando formas de gobierno despóticas y organizaciones sociales y culturales atávicas. Así, en el contexto argentino que se presenta a partir de la Independencia, momento en que se dirime y debate la configuración de la nación, el orientalismo<sup>7</sup> se configura a partir de esta representación negativa. A principios de siglo XX, en cambio, se subvierte la valoración desfavorable por una de carácter positivo. La línea interpretativa que promueve este desplazamiento a partir del siglo XX resulta caracterizada por el historiador argentino Martín Bergel (2015), quien propone la noción de “orientalismo invertido” para analizar esta inversión valorativa y el discurso emergente construido a partir de una nueva imagen de Oriente.

Bergel nos permite contextualizar los acercamientos iniciales en torno a Oriente, plasmados en la producción de Fatone, los cuales se inscriben en las primeras décadas del siglo XX durante el período de entreguerras, cuando se presenta la siguiente situación:

La crisis de Occidente que había proliferado como corolario del estallido de la Primera Guerra Mundial [contexto en el cual] la circulación de bienes simbólicos provenientes de distintas zonas del

---

<sup>7</sup> La concepción de “orientalismo” que mencionamos se encuentra en consonancia con uno de los sentidos abordados por Bergel (2015): “[...] un discurso proliferante y diseminado en un amplio espectro de manifestaciones intelectuales y culturales que produce y reproduce desde el exterior –desde el mundo no-oriental– un conjunto de motivos que otorgan significación a las realidades que quedan comprendidas bajo el nombre de Oriente” (p. 13). En otras palabras, entendemos bajo la denominación de orientalismo un discurso que configura las representaciones de Oriente que tienen lugar en la cultura filosófica argentina en general y en la producción de Fatone, en particular. Las referencias a esta noción implican como premisa que no se está frente a la configuración real de Oriente, sino ante sus representaciones. Asimismo, suponen el reconocimiento de las mediaciones, de la ideología, de los prejuicios, de las perspectivas políticas y culturales que tienen su construcción discursiva, terreno ejemplarmente trabajado por Edward Said en su obra *Orientalismo* ([1978] 2008).

mundo posibilitó que desde diversos espacios de enunciación de la cultura argentina del período se comenzara a tematizar un despertar del Oriente (Bergel, 2015, pp. 12-13).

La desestabilización del Occidente europeo como campo hegemónico de referencia cultural, percibido no solo en Argentina, sino también en el resto del continente latinoamericano, alienta la búsqueda de nuevos horizontes intelectuales. La mirada hacia Oriente se advierte, por ejemplo, en la presencia de la teosofía, fenómeno cultural e intelectual inspirado en la espiritualidad oriental que tuvo lugar en nuestro país hacia fines del siglo XIX. Junto a la teosofía, la mística, el misticismo con ribetes orientalistas en general y la apuesta fatoniana en particular, constituyen expresiones que nos permiten pensar la ruptura con el paradigma decimonónico y la paulatina apertura hacia otros modos de interpretar y valorar la cultura oriental.

Podemos afirmar, entonces, que las reflexiones acerca de lo sagrado y la espiritualidad responden a una búsqueda creciente que tiene lugar hacia fines del siglo XIX y principios del XX; un pasaje de siglo que conlleva, en la intelectualidad de la época, el despertar de una “sensibilidad teosófico-oriental” (Devés y Melgar Bao, 1999, p. 137). La teosofía, vinculada fuertemente con el hinduismo y el orientalismo, se expande ampliamente por Latinoamérica durante el período de entreguerras. Así, “de las cuarenta secciones que registraba la Sociedad Teosófica a nivel internacional en 1926, siete eran latinoamericanas: Argentina, Brasil, Cuba, Chile, México, Puerto Rico y Uruguay” (Devés y Melgar Bao, 1999, p. 145).

En la producción de Fatone se empieza a advertir la puesta en valor de la cultura oriental a la par de ciertas reflexiones críticas que establece respecto de Occidente. Sin embargo, como filósofo dedicado al estudio de la filosofía contemporánea y a la filosofía oriental, y en palabras de Oscar del Barco (2009), “[...] no aceptaría una división entre Oriente y Occidente ya que bregaba por la unidad

del pensamiento” (p. 11). A nuestro entender, esta unidad del pensamiento opera de cierto modo como un anhelo, no carente, al mismo tiempo, de tensión. Los escritos iniciales, exploratorios, sobre Oriente, representan el momento en que el filósofo se propone reconstruir la incorporación de Oriente a la “Historia”. Textos mencionados, como *Sacrificio y Gracia. De las Upanishads al Mahayana* y “El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX”, ambos recuperados en el primer tomo de las *Obras completas* publicadas en 1972, contienen reflexiones en tal sentido. Si bien posterior, una conferencia dictada por Fatone en la década del cuarenta en el Colegio Libre de Estudios Superiores refiere también lo problemático del abordaje que los occidentales, filólogos en su mayoría, hacen de Oriente. El indólogo peruano contemporáneo Fernando Tola (1975) reconoce el mérito de Fatone de ser

[...] uno de los primeros, no solo en Argentina, sino en Sudamérica e incluso en el mundo de habla española en haberse interesado por las filosofías y religiones de Oriente y de la India en especial, de haberlas estudiado en el plano académico y universitario y en haber difundido el resultado de sus estudios e investigaciones (p. 315).

No obstante, la lectura y posterior reseña de sus *Obras completas* lleva a Tola a afirmar que encuentra en Fatone una actitud “displicente” en su crítica hacia los indólogos que construían su discurso desde un trabajo filológico (p. 317)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup>Al respecto, Fernando Tola (1975) recuerda: “[...] las ediciones críticas de Max Müller, Weber, Benfey, von Schroeder, de la Pali Text Society, del Bhandarkar Oriental Research Institute; los diccionarios de Böhtlingk y Roth de Grassman, de Edgerton, el Critical Pali Dictionary; las Concordancias y Variantes de Bloomfield, el Index de Sōranem; los estudios etimológicos de Roth, Geldner, Pischel, Remou, Thieme; las traducciones de Thibaut, Keith, Whitney, Geldner Oldenberg”, entre otros aportes. Destaca Tola que “sin esa labor de inmensa valía intelectual, de infatigable paciencia y modelo de razonamiento riguroso y crítico, muy poco sabríamos hoy día del pensamiento de la India” (p. 317).

En realidad, las ideas de los indólogos-filólogos contienen para Fatone (1972a) el origen de la antítesis que se establece entre Oriente y Occidente. Esta relación antagónica tiene para él lugar en el siglo XIX, cuando Oriente emerge como “invención” de los intelectuales de Occidente. Por esa época, el argumento central era que “Oriente carece de historia” y, de ese modo, se realizaba la división a partir de las categorías “de historicidad y de ahistoricidad”. Esta última aparece con distintos matices: la falta “de crónica, de cronología”, la atribución de “sentimentalismo y pasividad” a sus empresas (p. 220). En la producción de Fatone se observa el reconocimiento de Oriente como una “entidad ubicua”, solo que en términos diferentes a los propios de la historia intelectual contemporánea (Bergel, 2015, p. 13). El filósofo argentino entiende que, para los orientalistas, establecer las delimitaciones del Oriente no responde a establecer una “frontera”, una localización georreferencial, sino más bien a “una política de concesiones”. Por esta razón, los debates respecto de dónde trazar la línea divisoria entre ambas culturas dejó afuera a Japón, a las regiones del Islam y a China. Fatone (1972a) concibe que Oriente queda reducido a la India, y no a la totalidad de su área geográfica, sino a aquella que “conservaba y profesaba el brahmanismo”. Sostiene que las consideraciones que permitieron la delimitación de los occidentales planteaban que “el Japón no es oriental, pues ha preferido la máquina al espíritu [...] el Islam tampoco, pues se ha contagiado del proselitismo y del culto de la acción occidentales. Ni siquiera China, pues carece de unidad y ha adoptado lo menos oriental de Oriente: el budismo” (p. 221). Entonces, el mapa queda reducido y los orientalistas emprenden la labor de configurar una crónica que devino en una historia de la India.

Para los occidentales, según Fatone (1972a), la falta de historia de Oriente guarda relación con la “carencia de medida de tiempo”. Sin embargo, dicha falta no implica que “carezca de la noción de duración. [Con lo cual] la cronología es una manifestación

circunstancial, pero nunca necesaria de la conciencia histórica". El filósofo parte de la concepción spengleriana de la historia como "conciencia de una evolución vital" y piensa, a la par, "la doctrina del *karma*, que enlaza al hombre con el más remoto pasado, junto con la metempsicosis como el *ser siendo* en constante tendencia al *ser ideal*", para poner en cuestión, entonces, la pronunciada ahistoricidad (p. 222).

La distinción entre la cultura oriental y la occidental también se debate en la disputa por la metafísica, una contienda que encierra el cuestionamiento de la existencia misma de pensamiento en Oriente. Fatone presenta las posiciones opuestas que los franceses Henri Massis y René Guénon sostienen al respecto. Massis, autor de *La defensa de Occidente*, afirma que la metafísica es propia de los franceses; mientras que Guenón, poniendo el foco en la configuración orientalista de manera sistemática y profunda, afirma que la metafísica pertenece a Oriente, "específicamente a la tradición hindú" (Fatone, 1972a, p. 222). Lo cierto es que la barrera idiomática impuso limitaciones en el encuentro de ambas culturas en lo que se refiere a los conceptos que componen el pensamiento de cada una y el significado que asignan a los mismos: así, qué se entiende por metafísica y cuáles son sus alcances no queda fuera de esta problemática. En este sentido, siguiendo el trabajo sobre metafísica oriental de Guénon (1939), uno de los interlocutores de Fatone en sus incursiones orientales, es posible advertir que la concepción de metafísica construida por la civilización occidental moderna dista de la significación y usos que comprende la metafísica oriental. En la India, la metafísica equivale al conocimiento, y en particular, al conocimiento por excelencia. Para los occidentales, en cambio, el término "conocimiento" es otra cosa: tiene que ver con el "dominio científico" y lo "puramente racional", por lo que, consecuentemente, la metafísica se inscribe en su interior. Por el contrario, la metafísica oriental es el "conocimiento supraracional, intuitivo e inmediato"; se

dirime en el orden de la “intuición intelectual pura, que es el dominio de los principios eternos e inmutables” (pp. 5-6).

La distancia entre ambas culturas respecto de la metafísica tiene implicancias variadas. La metafísica oriental se configura como un conocimiento teórico-práctico, un saber en el que la consecución de la salvación pone en movimiento el ejercicio de la metafísica. Fatone (1972b) muestra que las disquisiciones orientales, lejos de ser plenamente teóricas, poseen un matiz operativo que se representa en la búsqueda del “egreso del mundo de los fenómenos o de las apariencias” (p. 363). El “problema de la salvación” es el núcleo central en términos de metafísica, y no la pretensión de progreso y superación que compone la racionalidad occidental. Según nuestro filósofo, allí reside otro de los motivos por los cuales Oriente queda fuera de la narrativa histórica. Y si bien el término salvación parece acercarnos a una posición ortodoxa respecto de la metafísica y la mística, estamos frente a un sentido que se acerca más al uso del término “liberación” que menciona el francés Guénon.

La metafísica oriental tiene como meta la consecución de un estado que es absolutamente incondicionado y liberado de toda limitación. El proceder metafísico en clave oriental tiene como fundamento un “principio inmutable y eterno de todos los estados que es el sí mismo” (Guénon, 1939, pp. 7-8). La afirmación del sí mismo entendida como la afirmación de la personalidad es abordada por Fatone como posibilidad de establecer críticas respecto a la concepción del nirvana como aniquilación. En el período primero de las exploraciones sobre Oriente, el matiz más bien ortodoxo de los textos del argentino se refleja en las operaciones de lectura/escritura que realiza para plantear la permanencia de la personalidad. Su trabajo de deslinde sobre el yo, el cuerpo y el nirvana le permiten argumentar dicha permanencia. La preocupación sobre la concepción del nirvana como estado de aniquilación es transversal a su producción: se encuentra tanto en las incursiones sobre Oriente

como en el período en que el orientalismo se convierte en materia constante de sus textos, solo que con distintos alcances.

## 2. Reposición de lo sagrado: sacrificio, gracia, personalidad y nirvana

La recuperación de lo sagrado está presente en Fatone desde su primer trabajo, *Misticismo Épico* (1928), texto que anticipa su propuesta de dirigir la mirada filosófica hacia Oriente. Sus acercamientos reflejan el intercambio que sostuvo con indólogos occidentales lo que caracteriza las primeras publicaciones exploratorias del filósofo argentino previo a su viaje a la India. Esta mediación de fuentes occidentales configura el acceso que, a principios del siglo XX, se vislumbra posible entre los intelectuales argentinos. Asimismo, se advierte un cariz confesional en el abordaje del vedanta, del brahmanismo e incluso del budismo. Las nociones de sacrificio, gracia, personalidad, Dios y el proceso de divinización bajo el cual piensa la figura de Buda, constituyen los soportes bajo los cuales se advierte la reposición de lo sagrado en Fatone. Las menciones sobre el clima de ideas y apropiaciones del pensamiento de Oriente acompañan su trabajo reflexivo. La figura conceptual de “El pueblo: Japón” le sirve de punto de inflexión para pensar las problemáticas que atañen a su generación y completa su apuesta teórico-práctica en torno al misticismo épico. La búsqueda de un retorno al espíritu o de la concentración y “sobrecogimiento” espiritual (p. 8), durante las primeras décadas del siglo XX, resulta transversal a su producción.

La posición exotista desde la cual se ha contemplado al Japón ha contribuido para que las aproximaciones al pueblo nipón carezcan de descripciones adecuadas en relación a su cultura y forma. Para Fatone (1928) “la China y la India, excluidas casi por completo de la enseñanza” (p. 87), corren la misma suerte. Su pensamiento refleja

las tensiones geopolíticas del momento y contiene, en tal sentido, las reflexiones sobre tradiciones que se presentan como paradigmas para pensar la espiritualidad y la nacionalidad. Al respecto, afirma el filósofo:

El momento de perplejidad ha pasado. Y ahora que la conciencia occidental se revuelve angustiada intentando encauzarse en las directrices de su destino –entrevistas en el misticismo épico que invade hasta a las potencias aparentemente más consolidadas y menos inquietas por los problemas culturales, como Estados Unidos–, ahora es necesario volver los ojos a Oriente en busca del ejemplo que nos ofrece el país de Ashibara. Porque, precisamente, en el último medio siglo, el Japón ha construido la más vigorosa de las nacionalidades a base de misticismo y epicidad (Fatone, 1928, p. 89).

Fatone refiere algunos aspectos que considera centrales en la configuración de la tradición nipona. El trabajo que realiza sobre el concepto de sacrificio en relación con el “mikado” como práctica de consagración respecto del emperador, opera como acercamiento a la epicidad mística<sup>9</sup> de la nacionalidad japonesa. El budismo Mahayana de la escuela de Nagarjuna, como vertiente que ingresa en el Japón, es desplazado por aquel acto de consagración. En este sentido, el componente filosófico que representa el budismo es relegado por el orden de la praxis que conforma el mikado. El sistema de Nagarjuna,

---

<sup>9</sup> La expresión conceptual “epicidad mística” en la especulación filosófica de Fatone reúne su afán por la unidad de la razón, la voluntad y el sentimiento, que no es otra cosa que la unidad del espíritu. Presente en su trabajo sobre el *Misticismo Épico* (1928), abre la posibilidad de reponer la espiritualidad dentro de la cultura filosófica argentina. En su abordaje el argentino hace conjugar el misticismo, término que refiere a la “sensación de misterio” y devela una actitud contemplativa, con la “epicidad mística”, que implica heroísmo ante los embates que debe atravesar el espíritu. Al interior de su obra se evidencia este paso al sustantivo abstracto epicidad, que alude a la transformación de la actitud contemplativa en acción. Habilita el acceso a la unidad que implica el regreso del ser humano a la interioridad.

denominado por Fatone (1928) en sus exploraciones iniciales de Oriente como “nihilismo absoluto” por cuanto “niega el mundo exterior, niega el yo y hasta el fenomenismo respetado en especulaciones anteriores”, proponía la inestabilidad fenomenal denominada “momentaneísmo”. La evolución del momentaneísmo al “instantaneísmo” implica la “negación del tiempo [por ende] del nacimiento y de la muerte” (p. 89) y con ello, de toda posibilidad de sacrificio y de sostener un accionar recto. Ante esto, la afirmación de la continuidad de la dinastía imperial hizo del mikado un valor absoluto y divino. Se afirmaba la eternidad en detrimento del budismo Mahayana y, de ese modo, en palabras de Fatone, “la vida humana se valoriza sometiéndose a lo eterno” (p. 91).

La tensión con respecto a la vida, la eternidad o el instante se presenta entre el Mahayana, que sostiene que si se afirma la no existencia de la vida tampoco existe la muerte, y el “shintoísmo” que, como tradición que rinde culto al pasado, postula que la muerte existe porque existe la vida. El filósofo argentino muestra cómo la moral nipona que deviene del shintoísmo no teme a la muerte ni al dolor. El shintoísmo se convierte en “impulsión hereditaria hacia el bien, en un puro instinto moral. En una palabra: toda la vida emocional de la raza, el alma del Japón” (Fatone, 1928, p. 94). El espíritu de sacrificio espera la muerte como operación de honradez al mikado. La espera, denominada “Tadaima”, hace del japonés un ser “paciente, resignado sufrido, sobrio”. Es paradojal la designación de la espera con la palabra *Tadaima*, cuya traducción literal es “Apúrate” (Fatone, 1928, p. 95). Sin embargo, se trata de la paciencia que convoca a una energía ascética, no así una fuerza física: similar, en cierto sentido, a la no-acción.

En torno a la práctica ascética, el abordaje del “sí” cobra relevancia, en cuanto, la distinción entre el “sí mismo” y el “yo” ocupa un lugar. En términos de Fatone (1972a), el sacrificio constituye un modo de acceso a la gracia divina e implica el sacrificio del sí mismo. Sin embargo, hay un sí que permanece y es el “sí trascendente que

es Brahman”, frente al “sí inmanente” equivalente al *atman* de los seres humanos. De ese modo, se advierte la fórmula “Tat twan asi, Tú (el *âtman*) eres Aquel (Brahman)” (p. 200). Para Fatone, la búsqueda especulativa que está presente en las Upanishads consiste en pensar y establecer las relaciones entre “Dios y el Hombre”, lo que para él representa el misticismo en dicha especulación, aun cuando la comprensión de estudiosos occidentales, como Guénon, lo niegue. Piensa la existencia como una constante conquista de “los mundos de Brahman”, que, en otras palabras, implica la “liberación del ciclo de existencias [...] solo alcanzando lo Infinito y Eterno se puede eludir lo finito y temporal” (p. 206). La diferencia con el misticismo occidental advertida por Fatone tiene que ver con la inexistencia del concepto de “creación” en el misticismo hindú, lo que hace que sea concebido como panteísta. Como dijimos anteriormente, el modo ortodoxo en el que aborda los preceptos de la sabiduría hindú tiene como trasfondo sus reflexiones respecto a la personalidad: que el misticismo hindú califique como panteísta impacta por sobre la “personalidad humana”, la cual desaparece en el trance comunicativo con la “personalidad divina” (p. 213).<sup>10</sup>

Su aproximación al budismo como “fenomenalismo [que sostiene que] no existe el alma, ni el yo, ni el mundo, ni el reino donde moran los salvados” (Fatone, 1972a, pp. 223-224), prepara las reflexiones contenidas en “Nirvana y personalidad” que compone uno de los tópicos de su escrito *Sacrificio y gracia*. De las Upanishads al Mahayana (1972a). Su trabajo en torno al estado del nirvana muestra su coincidencia con los textos budistas en cuanto a la comprensión de dicho estado como la muerte definitiva. Las

---

<sup>10</sup> Fatone avanza en el análisis del tipo de comunicación, y por ende, de misticismo en las distintas doctrinas. En ese sentido, afirma: “en el Yoga se busca concretamente la unión efectiva del hombre con el principio Universal, con el No-nacido [...] la unión no es identidad porque Dios no es substancia del alma y del mundo, sino realidad distinta y trascendente”. Asimismo, “la más alta expresión del misticismo hindú es la Bhagavadgita [que Fatone registra como la síntesis] del Sankhya y el yoga” (1972a, pp. 214 y 215).

precisiones que introduce al respecto son las que permiten referir la personalidad o un “mí” que no se aniquila, que conoce el estado de nirvana<sup>11</sup>. Si bien se trata de la muerte que libera a los seres humanos del ciclo de las existencias (*samsâra*), no es la muerte que abre a la nada, sino a la inmortalidad. En esta línea argumentativa de Fatone, el nirvana es comprendido como el “inmortal seguro”, en consonancia con los postulados de los místicos occidentales. Destaca, así, la puesta en cuestión del concepto del yo como la única negación que postula el budismo, mientras que la personalidad permanece. La disputa del budismo, y en esto apoya su argumento Fatone (1972a), tiene que ver con el yo que es el soporte de los seis sentidos, razón por la cual se valen de la disolución del cuerpo para demostrar lo imperecedero del yo. El yo, entonces, “no es nuestro sí mismo [...] no es nuestro sí ni siquiera es nuestro [...] el yo comparte la suerte de los fenómenos todos” (p. 248).

La apuesta fatoniana por afirmar que “el asceta nirvanado” conserva alguna forma de ser, alguna conciencia, alguna personalidad (pp. 247-248), constituye otro de los motivos de crítica por parte del indólogo Fernando Tola (1975). Según este, es inaceptable afirmar que “la especulación budista deja a salvo tácitamente un mí”, mientras que el budismo ha profesado que “no existe una personalidad, una entidad, un principio que tenga el papel que tiene el alma en la mayoría de las doctrinas occidentales” (p. 316). Es cierto, como destaca Tola, que dicha inexistencia conlleva dificultades, tales como aquella que se pregunta: “¿entonces, qué es lo que transmigra? ¿qué es lo que se nirvana?” (p. 317). Sin embargo, la permanencia de una conciencia individual, de inspiración

---

<sup>11</sup> Dentro de los textos budistas, Fatone (1972a) destaca que todos ellos toman el término de nirvana como “sinónimo de libertad, de imperecedero, de pleno despertar” (p.246). Sin embargo, encuentra como más adecuada la definición presente en el “catecismo budista contemporáneo de Subhadra Bhikshu, ya que en esta corriente no hay dudas acerca de la subsistencia de una contemplación o un *mí* inextinguible que conoce claramente el estado obtenido” (p. 248).

doctrinaria occidental en cierto modo, que se advierte en estos textos de Fatone, no es retomada en sus trabajos posteriores.

3. Saber que se vuelve experiencia en Fatone: abordaje de la filosofía de la India y sus sistemas como técnicas/métodos en pos de la salvación/liberación

El primer viaje de Fatone a la India supone un hito en el itinerario vital y de pensamiento. Aquel viaje de estudios nos permite trazar la relación entre vida y obra, y referirnos a su trayectoria en relación con Oriente como saber que se vuelve experiencia. Como expresamos páginas antes, sus otros viajes que realiza a la India también colaboran en este sentido y dan cuenta en su conjunto de la vinculación entre saber y experiencia, teoría y praxis, entramados en su producción. El itinerario fatoniano de la relación entre saber y experiencia se ve plasmado en su producción a principios de la década del cuarenta en trabajos que ya hemos mencionado, como *El budismo "nihilista"* (1941) e *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India* (1942), los cuales reflejan un abordaje sistemático y heterodoxo del budismo, y expresan la concepción del pensamiento de la India como filosofía. El budismo es abordado como una terapéutica que, según Fatone, reúne las condiciones de una farmacopea por las enseñanzas que contiene respecto a la sustracción del dolor. Asimismo, tanto el brahmanismo como el budismo son trabajados como una propedéutica en pos de la salvación.

Las cuestiones de la existencia –del ciclo de existencias, *samsâra*–, de lo imperecedero, de lo insubstancial, del dolor, del nihilismo y del eternalismo, del nirvana, ocupan al filósofo y ya no se detiene en asuntos como la comunicación Dios-hombre a partir del sacrificio, ni en la gracia e imitación divina. La clave de lectura desde

la que piensa la salvación ya no va sujeta a la afirmación del sí mismo como fundamento inconmovible. En cambio, aborda los sistemas que hacen a la filosofía de la India como diferentes “técnicas o métodos” dedicados a resolver el problema de la salvación. Y aun cuando puede referirse a la doctrina, “[como expresan los textos budistas] tiene un solo sabor: el de la salvación; y Buddha se abstuvo de encarar todo problema que no tendiese a aquel fin” (Fatone, 1942, p. 18). La búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo no constituye un fin para el ejercicio filosófico en la India. Sin embargo, la especulación tiene lugar desde el carácter instrumental, esto es, en cuanto posibilite la salvación. Por este motivo, el sentido más profundo del pensamiento indio “es práctico y místico, no especulativo: la especulación está dominada íntegramente por un pragmatismo” (Fatone, 1942, p. 19).

Así, hay problemas que resultan ser un sinsentido dentro del budismo, como aquellos que se preguntan: “¿El mundo es eterno? ¿El mundo es finito? ¿El principio vital (*jîva*) es lo mismo que el cuerpo? ¿Quién ha alcanzado la liberación existe después de la muerte?” (Fatone, 1941, p. 27). No contribuyen a la supresión del dolor y, por tanto, no tiene sentido abordarlos. Esta cuestión constituye uno de los aspectos del budismo presentes en su primer libro sobre la materia, el de 1941<sup>12</sup>. Es tema de este texto la apuesta central de la filosofía budista: la sustracción del dolor, cómo liberarse del *samsâra* y el ingreso al *nirvana*. Si bien Fatone hace una reconstrucción por sobre el budismo primitivo y el budismo Hinayana, que es posterior cronológicamente, su consideración cobra sentido a la luz de su interés sobre el budismo de Nagarjuna.

---

<sup>12</sup> La relevancia de dicho libro trasciende las fronteras argentinas y es traducido al inglés en 1983 con el título *The philosophy of Nagarjuna*. Esta última traducción constituye la tercera edición de la obra, mientras que la segunda fue en 1962, bajo la colección *Ensayos de Eudeba*. La última edición, como indicamos, fue incluida en las *Obras completas*, tomo II, de 1972, publicada por la editorial Sudamericana.

En esta obra, el recorrido que hace el filósofo argentino permite matizar la concepción del budismo como nihilista; por tal motivo, el título de la obra de *El budismo “nihilista”* lleva comillas esta última palabra: le parece “necesario insistir en la demostración de que Nâgârjuna no es un ‘nihilista’” (Fatone, 1941, p. 9). Su detenido análisis sobre la especulación filosófica de Nagarjuna cuestiona la adscripción de este filósofo indio al nihilismo, mientras que en sus incursiones sobre Oriente, Fatone había afirmado que se trataba de un nihilismo absoluto. Este desplazamiento constituye, a nuestro entender, uno de los puntos que evidencian el importante cambio que, a partir de la década del cuarenta, Fatone manifiesta en sus abordajes de la filosofía de la India.

Su interés por reponer la comprensión del budismo de la escuela Madhyamaka –también llamada madhyamika, e incluso los seguidores del madhyamaka reciben esta denominación, creada por Nagarjuna<sup>13</sup>– tiene lugar a partir de su contacto directo con los textos fuente del budismo. A su entender, y en contraposición a la cualificación de nihilista asignada al filósofo indio por indólogos occidentales de la época, el interés de Nagarjuna reside en mantenerse en el “camino medio” (Fatone, 1941, p. 9). Si bien lleva al extremo la posición de Buda, con lo cual “no puede verse [en él] una expresión fiel del budismo primitivo”. Y más adelante agrega que: “[...] tampoco en sus ideas puede describirse la negación total del budismo” (Fatone, 1941, p. 10). El postulado de un camino medio opera como posibilidad ante dos doctrinas que combatía fuertemente Buda, que figuran en los textos del budismo primitivo: se trata de las corrientes denominadas “eternalista” y “nihilista”. La

---

<sup>13</sup> El budismo primitivo tuvo una primera gran división entre el Hinayana (el “pequeño vehículo”) y el Mahayana (el “gran vehículo”); luego le siguieron una serie de particiones en el interior de cada una. El budismo Mahayana está dominado por dos grandes escuelas: la Yogachara, creada en el siglo III d. C. por el pensador Maitreya, y la escuela Madhyamaka, del siglo II d. C., de Nagarjuna. Sobre este tema relativo a las escuelas del budismo véase el trabajo de Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2003).

eternalista sostiene que la “eternidad del mundo o la de una entidad cualquiera que subsiste idéntica a sí misma y que descubren en la realidad una permanencia inmutable a pesar de que las existencias terminan para dar nacimiento a nuevas formas” (Fatone, 1941, p. 28). Por su parte, la nihilista postula que “con la disolución del cuerpo, con la dispersión de los cuatro elementos, este ser que ha surgido de padre y madre se interrumpe sin que nada continúe después de la muerte” (Fatone, 1941, p. 28). La adscripción al nihilismo se configura a partir de las críticas que Buda dirige, mayormente, al eternalismo, corriente en la que Fatone (1941) reconoce “la tradición brahmánica y la doctrina [que profesa] del *âtman*” (p. 28). En el apartado “IV. El hombre”, de su libro de 1942, aborda la concepción brahmánica al respecto y afirma que en dicha doctrina el *âtman* constituye “el respiro del hombre y del mundo [...] [que] el brahman es el *âtman* y como *âtman* se insufló en el hombre, convirtiendo a éste en la ciudadela, ceñida de inmortalidad y gloria” (Fatone, 1942, p. 71). En la identificación Brahman-*âtman*, la eternidad tiene sustento al pensar la transmigración. El brahmanismo afirma la existencia del *âtman* como la entidad sujeta a las sucesivas reincorporaciones, y en tal sentido, “lo que por la punta encendida del corazón emigra es el *âtman*” (Fatone, 1942, p. 92).

Razón por la cual, la negación del *âtman* en el budismo se interpreta como una posición nihilista que promueve “la aniquilación, la destrucción, la no existencia de lo existente” (Fatone, 1941, p. 30). La respuesta de Buda ante esto es que su enseñanza se centra únicamente en el dolor y la destrucción del dolor. Fatone destaca que incluso puede concebirse al budismo como eternalista por cuanto el nirvana, como destrucción del dolor, “podía verse una realidad inmutable, un eterno refugio” (Fatone, 1941, p. 31). Sin embargo, Buda adopta la posición del camino medio, que Nagarjuna lleva al extremo al dirigir sus reflexiones filosóficas hacia la afirmación de la vacuidad. Para Fatone, la concepción de la vacuidad que representa el budismo de Nagarjuna no supone la adscripción del

mismo al nihilismo. Si pensamos la concepción del dolor bajo esta corriente de la vía media, podemos decir que no existe este estado afectivo<sup>14</sup>. El dolor no tiene estatus ontológico, con lo cual no es concebido como inherente a la existencia, puesto que para la especulación que inicia Nagarjuna, tanto el origen, la duración, la muerte, así como el dolor que provoca este ciclo existencial, son ilusorios. Por ende, no tienen más realidad que los espejismos. Esta condición es extensiva y abarca al samsâra: el ciclo de los nacimientos, de las dolencias y las muertes. Lo que afirma esta corriente del budismo es que no existe en la realidad empírica nada que sea en sí ni por sí, ya que las cosas no tienen un ser o naturaleza propia.

Las figuraciones metafóricas de acercamientos iniciales y momentos en la producción filosófica de Fatone para referirnos a sus apropiaciones de Oriente, nos permitieron capturar recorridos diversos: uno con caracteres exploratorios y otro como acercamiento riguroso y sistemático. El impulso de abordar sus trabajos en relación con el vedismo, el brahmanismo y el budismo tomó curso a partir del valor que entendemos tiene el diálogo con ribetes interculturales que posibilitó Fatone (Occidente-Oriente / Oriente-Occidente), el cual, en cierta medida, ha pasado casi inadvertido en su significación filosófica. Pudimos trazar un recorrido en torno a la cultura oriental en dos instancias en su producción en correlación con soportes conceptuales determinados y advertimos algunos de los desplazamientos que tienen lugar en sus escritos. La reposición de lo sagrado y de la espiritualidad en la cultura filosófica argentina está presente en su producción. En sus aproximaciones iniciales a Oriente, mediadas por el acceso a fuentes occidentales, son relevantes los

---

<sup>14</sup> Filósofos e indólogos contemporáneos como Tola y Dragonetti traducen el término *Shunyata* por vaciedad. Al respecto, véase el trabajo de ambos respecto del budismo que se ha citado anteriormente. Fatone (1941) traduce dicho término como “vacuidad”, para referir la idea de vacuidad de la realidad, el carácter ilusorio que tiene en el Budismo Mahayana.

ejes conceptuales del sacrificio, la gracia y la personalidad. La cuestión de la personalidad en su abordaje inicial de tesis orientales con matices más ortodoxos se presenta en estrecha relación con el modo de interpretar el concepto del nirvana. Se distancia de manera crítica de la concepción del mismo como aniquilamiento en sus intentos por afirmar lo que permanece: el sí mismo, la personalidad. Asimismo, promueve el diálogo entre Oriente y Occidente para reponer la valoración de la cultura oriental, su sentido en la historia y sus aportes respecto a la metafísica. La inmersión de Fatone en la cultura de la India habilitó giros, desplazamientos y, en cierta manera, correcciones respecto de las concepciones del nirvana, del budismo “nihilista” de Nagarjuna que mencionamos en el presente trabajo. Dicha inmersión fue, en cierto sentido, posibilitada por su primer viaje de estudios a la India, así como también tuvo un rol importante su conocimiento del sánscrito. A nuestro entender, este hito excede el orden de lo biográfico y junto con los otros viajes que realiza Fatone nos permitieron pensar en términos de un saber que se vuelve experiencia. En este segundo momento la cualificación de su trabajo sobre el budismo se inscribe a partir de sus abordajes del mismo como terapéutica, técnica o método en pos de la salvación/liberación. Así como también, respecto al budismo de Nagarjuna: filósofo de la vacuidad.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2015). *La tradición orientalista en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones Altazor / Nohma Ben Ayad.
- Bergel, Martín (2015). *El oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del terciermundismo en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Del Barco, Oscar (2009). Prólogo. En Vicente Fatone, *Mística y religión* (pp. 9-31). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Devés, Eduardo y Melgar Bao, Ricardo (1999). Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930. *Cuadernos Americanos*, (78), 137-152.

Dragonetti, Carmen (s/d). Recuperado de [https://www.facebook.com/fatonevicente/about?locale=es\\_LA](https://www.facebook.com/fatonevicente/about?locale=es_LA)

Fatone, Vicente (1928). *Misticismo Épico*. Buenos Aires: Sociedad de publicaciones El Inca.

Fatone, Vicente (1941). *El budismo “nihilista”*. Buenos Aires: Biblioteca de Humanidades. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata. [Traducido al inglés en 1983 con el título: *The Philosophy of Nagarjuna*]

Fatone, Vicente (1942). *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*. Buenos Aires: Vianu.

Fatone, Vicente (1972a). Sacrificio y gracia. De las Upanishads al Mahayana. En Vicente Fatone, *Ensayos sobre hinduismo y budismo* (pp.193-259), incluido en *Obras Completas*. (Tomo I). Buenos Aires: Editorial Sudamericana. (Original publicado en 1931).

Fatone, Vicente (1972b). El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX. En Vicente Fatone, *Ensayos sobre hinduismo y budismo* (pp. 358-379), incluido en *Obras Completas*. (Tomo I). Buenos Aires: Editorial Sudamericana. (Original publicado en 1944, en *Cursos y Conferencias*, XII, núms. 143-144, 287-302).

Gasquet, Axel (2007). *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.

Gasquet, Axel (2008). El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros* al Grupo Sur. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/89799221/Gasquet-El-Orientalismo-Argentino-1900-1940>

Gasquet, Axel (2015). La difusión literaria orientalista en la Argentina (1910-1920). En Carlos Muzzio Sáenz-Peña (Ed.), *La tradición orientalista en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones Altazor / Nohma Ben Ayad.

Guénon, René (1939). La metafísica oriental. (s/d). Recuperado de <https://www.diariomasonico.com/wp-content/uploads/2016/03/guenon-rene-la-metafisica-oriental.pdf>

Goicochea, Guillermo (2010). Estudio preliminar. En Guillermo Goicochea (Dir.), *Vicente Fatone. Extremismo y “nihilismo” en la filosofía Oriental* (pp. 11-22). Buenos Aires: 17 Gises Editora.

Jalif de Bertranou, Clara A. (2017). Francisco Romero acerca de Kant y los orígenes del idealismo alemán. Conferencia inédita de 1931. Cuyo. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (34), 199-223.

Laudato, Ricardo (1998). Vicente Fatone: un letrado cumplido en América. *Espéculo*, (9). Recuperado de <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero9/letrado.html>

Laudato, Ricardo (2003). Vicente Fatone: una sonrisa arcaica (en el centenario de su nacimiento). Recuperado de <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/fatone/introd.html>

Olivieri, Francisco José (1981). Cronología de Vicente Fatone. Bibliografía de Vicente Fatone (1903-1962). *Cuadernos del Sur* (Bahía Blanca: Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur), (14), 5-33.

Pró, Diego F. (Coord.) (1964). *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1964)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Pró, Diego F. (1965). Periodización del pensamiento argentino. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, (vol. 1, Primera época), 7-42.

Said, Edward ([1978] 2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Tola, Fernando (1975). Fatone, Vicente. *Obras Completas*, I, *Ensayo sobre hinduismo y budismo* (Buenos Aires, 1972, Editorial Sudamericana). *Cuadernos de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires), año XV, (22-23), 314-318.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (2003). *Budismo. Unidad y Diversidad*. Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas.

Vázquez, Juan Adolfo (1965). Vicente Fatone. En Juan Adolfo Vázquez, *Antología filosófica argentina del siglo XX* (pp. 308-325). Buenos Aires: Eudeba.

Velarde Cañazares, Marcelo (2013). La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (30), 61-87.

### **Silvana Florencia Benavente**

Doctora en Filosofía y Profesora de grado universitario en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha sido Becaria doctoral del CONICET. Participa en proyectos de investigación de la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. La línea de investigación en que se inscriben sus estudios se ubica dentro del campo de la filosofía argentina. Su tesis de doctorado trató sobre el tema: *Alcances de los conceptos de "mística", "misticismo" y "yo" en las obras de Macedonio Fernández (1874-1952) y Vicente Fatone (1903-1962)*. Actualmente se desempeña como miembro de la Comisión Asesora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Profesora titular de la cátedra "Problemas Filosóficos en Psicología" y profesora adjunta de las cátedras "Fundamentos del Pensamiento Científico" y "Epistemología y Métodos de Investigación II" en la Universidad de Mendoza. Realiza tareas de investigación en la misma casa de estudios como co-directora del proyecto de investigación: "Representaciones de futuro en jóvenes universitarios: devenir, experiencias y configuraciones". Es autora de publicaciones en revistas especializadas y de capítulos de libros.