

Vicente Fatone: el juego a lo divino

Jonathan Georgalis*

Ar

69-85

Resumen

El pensamiento de Vicente Fatone se encuentra injustamente postergado dentro de los estudios intelectuales de nuestro país. Las causas de ello, además de la profundidad de su pensamiento, quizás radiquen en dificultades formales intrínsecas a su obra, sumadas al hecho de no adscribir a ninguna escuela filosófica ortodoxa. Sus intereses y producciones abarcaron el estudio de una amplia serie de temáticas e incluyen el análisis crítico de una gran diversidad de filosofías y pensadores. Entre sus intereses fundamentales pueden distinguirse temáticas gnoseológicas y lógicas, antropológico existenciales, ético religiosas, la filosofía oriental –que conocía en profundidad–, y el tema fundamental de la mística. En el presente trabajo

Abstract

The thought of Vicente Fatone is unfairly neglected among the intellectual studies of our country. The causes, as well as the depth of his thinking, perhaps lie in the formal difficulties that are intrinsic to his work, together with the fact that he was not affiliated with any orthodox philosophical school. His interests and productions covered the study of a wide range of subjects, including the critical analysis of a wide variety of philosophies and thinkers. Among his fundamental interests, one can distinguish cognitive, logical, anthropological-existential, and ethical-religious topics, the Eastern philosophy –which he knew in-depth– and the fundamental issue of mysticism. In this paper we will discuss three important works of Fatone, which cover many of

* UBA. Correo electrónico: yonic1986@hotmail.com

analizaremos tres importantes obras de Fatone, que abarcan muchas de estas temáticas representativas; lo que nos permitiría delinear con cierta precisión su particular posicionamiento vivencial y filosófico. Nuestra tesis será que existe una clave sistemática de articulación conceptual, cuyo fundamento explicativo se encuentra en el concepto de la negación, toda vez que será ella la que le permitirá conciliar la lógica con la mística, identificar lo esencial a la libertad del hombre, caracterizar la naturaleza divina y delimitar las vías abiertas para el encuentro del hombre con Dios.

Palabras clave: Vicente Fatone – Filosofía – negación

Fecha de recepción:

27 de junio de 2016

Aceptado para su publicación

8 de agosto de 2016

these representative issues; that would allow us to delineate his particular existential and philosophical positioning with some precision. Our thesis is that there is a systematic key of conceptual articulation, whose explanatory basis lies in the concept of denial, every time it will allow it to reconcile the mystic with the logic, identify what is essential for the freedom of man, characterize the divine nature and delimit the open ways to the encounter of man with God.

Keywords: Vicente Fatone – Philosophy – negation

Introducción

El pensamiento filosófico de Vicente Fatone, con ser ampliamente postergado por los estudios académicos del país, fue sin embargo al mismo tiempo reconocido por otros estudiosos de categoría en la reconstrucción de la historia de las ideas nacionales¹. No obstante ello, un esclarecimiento enjundioso de los vínculos precisos que articulan las dimensiones diferenciadas de su pensamiento no ha sido todavía intentado. Su pensamiento, en gran medida desconocido para la mayoría de los estudiosos actuales, confundidos por la multiplicidad de encrucijadas problemáticas por las que atraviesa su análisis crítico, es rápidamente abandonado a favor de otros autores más conocidos, de temáticas consideradas más pragmáticas o de estudios teóricos pretendidamente menos “nebulosos”.

En cuanto a los estudios o exposiciones más o menos actuales que pueden hallarse del pensamiento de Fatone mencionaremos algunos pocos, que muestran, junto a la intrínseca riqueza de su obra, la diversidad existente de posibles perspectivas de abordajes: Francisco García Bazán², Víctor Massuh³, Hernán Zucchi⁴, Norberto Galasso⁵, Oscar del Barco⁶, Ricardo Laudato⁷, Guillermo Goicochea⁸ y Ezequiel Ludueña⁹. Este último también coordinó, durante el segundo cuatrimestre del 2014, junto a la Doctora Jazmín Ferreiro, un Curso de Extensión Universitaria, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, denominado “El Oriente y la Edad Media cristiana en los libros de Vicente Fatone”, en el seno de cuyos debates se encuentra el origen y el ímpetu fundamental del que brotara el presente trabajo.

La tesis que orienta nuestro estudio afirma que existe una articulación sistemática entre las diferentes temáticas abordadas por Vicente Fatone y que una constante fundamental, que puede servir de clave interpretativa tanto de su obra como de su pensamiento, se encuentra en la noción de la “negación”, toda vez que será utilizada tanto en temáticas lógicas, cuanto en antropológicas, existenciales, místicas, y también éticas y metodológicas. En función de esta noción fundamental

¹ El más notable quizás sea el ya clásico *50 años de filosofía en Argentina*. Cfr.: Farré, Luis (1958).

² Además de otros trabajos, puede encontrarse un análisis introductorio al estudio de la obra del autor en: Fatone (1954).

³ Cfr.: Massuh (1989).

⁴ Cfr.: Zucchi (1981).

⁵ Cfr.: Galasso (2008).

⁶ Cfr. Del Barco (2009).

⁷ Laudato (diciembre de 2003).

⁸ Cfr.: Goicochea (2010).

⁹ Ludueña (07 de abril de 2007).

llevaremos a cabo una reconstrucción general de algunas de sus obras más representativas, indagando críticamente las perspectivas de sus propuestas.

En el primer apartado nos encararemos con el estudio de la “Definición de la mística”, buscando esclarecer el modo en que Fatone comprende tanto la mística como la lógica. Desarrollaremos los momentos de la lógica, y veremos cómo estos trabajan en el seno de la armonización conceptual entre las ideas elaboradas y cómo se sitúa, al modo de motor de desarrollo, la negación, permitiéndonos obtener un principio de conciliación entre las concepciones lógicas y sus ideas acerca de la mística. En el segundo apartado nos detendremos en su libro *La existencia humana y sus filósofos*, donde buscaremos definir y explicitar su concepto del hombre, los estadios de su desarrollo, conjuntamente con la caracterización de la libertad, y la relación de la misma con la negación. Finalmente, en la conclusión, veremos cómo se relacionan estos hallazgos y trabajan en el esclarecimiento y comprensión interna de su obra *El hombre y Dios*. En dicha obra analiza los dos términos de la relación y las posibilidades abiertas para su encuentro y comunicación en el estudio de distintos métodos reconocidos por la tradición filosófica, que permitirían poder llevar a cabo el objetivo propuesto en dicho estudio. En este último apartado volveremos a encontrar, finalmente, la negación, en primer lugar, como aquello que impide detenerse en una concepción limitada de Dios; en segundo lugar, y en relación con la negación de toda modalización de la divinidad, veremos cómo el camino de acceso de la realidad humana hacia Dios debe estar esencialmente informado por la negación, esto es, en otros términos, llegar a Dios a través de un modo que rechace toda forma concreta de determinación.

La lógica de la mística y la mística de la lógica

A los esteticistas han de resultarles extrañas estas palabras que, sin embargo, han sido pronunciadas por un profesor de lógica: “quienes cultivamos la lógica sabemos que tiene por compañeras inseparables a la tristeza y al misterio” (Fatone, 1954: 34).

Quienes hayan conocido a Fatone a través de su manual de *Lógica y teoría del conocimiento*, tal vez se sorprendan al enterarse que fue uno de nuestros estudiosos más interesantes de la problemática religiosa. Esa sorpresa quizás disminuya al considerar que, entre los apéndices del libro, se incluye un capítulo dedicado de la lógica indostánica.

Nuestra herencia cultural, atravesada por la antigua querrela entre ciencia y religión, entre razón y revelación, es refractaria a una consideración más elevada de la problemática religiosa. La revelación se interpreta. La racionalidad no es un *a priori*, y lejos estamos ya de creer en el carácter de universalidad y necesidad de nuestras conclusiones lógicas. Las bases del planteo se erosionan, pero el proble-

ma persiste. La lógica se relativiza en distintos órdenes, correspondientes a dinámicas diferenciadas correlativas a caracteres de ser definidos. El corazón tiene sus razones, como quería Pascal, pero la razón también tiene su corazón, y ¿quién es capaz de prever, tras la bruma que se dilata hasta oscurecer la lejana inmensidad abierta a la mirada escrutadora del buscador, que la contradicción finalmente se esfume en la limpidez de una superación?

La mística tiene también su lógica, pero ella misma es experiencia. En su "Definición de la mística", Fatone tratará de la lógica intrínseca a la experiencia mística¹⁰, aunque su estudio, en sentido estricto, no será ya un capítulo propiamente de la mística:

la experiencia mística es, como toda experiencia, incomunicable, pero no imparticipable. Eso está igualmente en Dionisio. Como experiencia, la mística prescinde de explicaciones, aunque pueda tolerarlas; pero éstas no son ya explicaciones místicas sino explicaciones de la mística. Conviene señalarlo, para prevenir la confusión entre hecho y doctrina, entre mística y misticismo (Fatone, 1963: 5).

La mística refiere, entonces, a una experiencia. ¿De qué tipo es esta experiencia? La mística es un sentimiento de la independencia absoluta, se nos dice. La experiencia religiosa fue definida en función del sentimiento de la dependencia absoluta¹¹. Pero la dependencia completa, la identificación con relación a lo absolutamente independiente, ¿no es, acaso, una forma de independencia perfecta?

Sobre la base de consideraciones como estas, se nos expone explícitamente el objetivo del trabajo:

Intentemos mostrar cómo esa independencia absoluta en que la mística consiste supone una liberación del pensamiento, y cómo la lógica de la mística se articula con las otras lógicas y las supera (Fatone, 1963: 6). La lógica, entonces, no es única. Pero no por eso es relativa. No es relativa, porque su validez, circunscripta a determinado

¹⁰ Coincidimos con Massuh cuando expresa que: "la mística y la lógica representan, para Fatone, dos formas de ascetismo. La lógica implica un ascetismo del pensamiento: un despojamiento de lo confuso. La mística es un ascetismo del espíritu; un despojamiento de nuestra condición perecedera. A lo largo de este proceso Fatone se queda con dos términos a los cuales no renunció jamás: La *razón* y lo *eterno*. El instrumento del lógos, el poder ordenador del caos, por un lado. Por otro, la realidad que queda a salvo de todo lo que muere. De este modo, la problemática filosófica que frecuenta Fatone, aparece condicionada por aquellos dos términos y es, entonces, la de la *mística especulativa*. La auténtica forma de la mística resulta ser, en consecuencia, la de la *vía negativa*" (Massuh, 1964: 65, énfasis original).

¹¹ Esta era la postura de Schleiermacher. Cfr.: Fatone (1963).

ámbito, se articula en una unidad de sentido en la construcción de una totalidad. Toda unidad compleja incluye una multiplicidad, pero ese múltiple se encuentra ordenado. Existen elementos más o menos fundamentales, existe un principio de subordinación que organiza interiormente, en su carácter intrínseco, el lugar de los elementos respectivos. La lógica se recorta, por lo tanto, en dinámicas explicativas diferenciadas y, como el río abierto en delta en numerosos canales, todos conducen y habrán de unificarse nuevamente en las aguas de los mismos mares.

“El desenvolvimiento lógico consta de cuatro momentos, que son: el momento prelógico, el momento formal, el momento dialéctico y el momento místico” (Fatone, 1963: 6).

El momento prelógico, asociado frecuentemente a la mentalidad primitiva, puede con más derecho ser asociado al fenómeno del sueño:

desde el punto de vista lógico, el sueño solo conoce la afirmación: tal imagen de esto Y es también, al mismo tiempo, esto otro; X, que es nuestro amigo, se nos presenta como siendo simultáneamente nuestro enemigo Y. Esta lógica carece de principios, es indiferente a ellos y debe, por eso mismo, resolverse en la simplicidad de la afirmación ingenua. (...) El sueño es la afirmación indiscriminada e indiscriminante (Fatone, 1963: 7).

El momento de la afirmación es, precisamente, el momento previo a la emergencia de la individuación. Biológicamente, la génesis del principio vital supone la necesidad de un esquema de interacción definido con respecto al medio de desarrollo. La preservación de la estructuración orgánica supone, de este modo, ante todo, la irritabilidad: la capacidad que tienen los seres vivos a reaccionar diferencialmente ante estímulos dados. Esta capacidad es discriminante, afirma la conveniencia de X, niega la de Y, emerge la diferencia reactivo-interaccional¹². Afirma la alteridad y supone la multiplicidad. De este modo, aparece el segundo momento:

en el momento formal se descubre la negación, sin rechazar la afirmación. En el momento prelógico se afirmaba, simplemente; ahora, se afirma o se niega. Este momento significa un progreso con respecto al anterior, y ese progreso no consiste sino en el descubrimiento de la contradicción. El ser es, el no ser no es; afirmar y negar simultáneamente es imposible: los dos primeros juicios constituyen la réplica al momento anterior en que todo era; el segundo juicio

¹² Con respecto a este tema, remitimos al lector a: Hoagland (1985).

postula la validez absoluta de este segundo momento, que declara ser el último. Lo contradictorio es imposible y lo imposible es contradictorio (Fatone, 1963: 7).

La lógica formal representa el momento interaccional con los entes de nuestra experiencia cotidiana. Los principios que enuncia son esquemas generales de asociación vital, que dan cuenta de una dinámica de expresión fenoménica. Su carácter será, no obstante ello, debido a su perfil instrumental, de contenido puramente formal. Esta lógica, incapaz de aprehender la totalidad, se resuelve, finalmente, en el vacío juego de los conceptos desprovistos de contenido: nos arroja en la paradoja.

Y llegamos al tercer momento lógico, que es el de la dialéctica. En el primero se afirmaba; en el segundo se afirmaba o se negaba, sin admitir, entre la afirmación y la negación, término medio; en este tercer momento se va a afirmar y negar. El segundo momento era el de la lógica de la identidad en que el ser es y el no ser no es; el tercer momento es la lógica de la contradicción. Si sólo el ser es y sólo la nada (o el no ser) no es, el ser y la nada, presentados como diferentes, se identifican. (...) El puro ser, sin determinación alguna, es la pura nada, también sin determinación: ambas son abstracciones sin contenido (Fatone, 1963: 7).

El desarrollo filosófico del momento dialéctico puede encontrarse en la lógica hegeliana. Aquí, en relación con la problemática del comienzo, se nos propone partir del ser. Pero el ser, para ser principio, debe estar desprovisto de cualificación, debe ser el ser puro, indeterminado. De dicho ser no puede afirmarse nada, pues la afirmación recorta un significado, acotando la extensión del concepto y la referencia de su aplicación. De esta manera, del ser puro, al igual que de la nada pura, no puede llegar a decirse nada. La identidad sobreviene en la contradicción y la contradicción revela la identidad. Los principios de la lógica formal colapsan al querer apresar la totalidad.

El ser conduce a la nada, la nada conduce al ser. El devenir relaciona los términos, integrando, en su movimiento, los elementos en una totalidad superadora. Movimiento de eliminación del carácter unilateral de los elementos, conservación de los mismos y superación en tanto integrados a una unidad superior, donde se relacionan de manera interna. La lógica dialéctica, vía la inclusión de los contradictorios, emerge como una lógica de la totalidad, y la lógica hegeliana, como una lógica de la totalidad, en su desarrollo universal a través de la elucidación de sus articulaciones internas.

El momento prelógico afirma, pero esta afirmación no implica sino un dejarse llevar, pues no existe ningún principio activo, como tampoco existe diferenciación. El momento formal afirma y niega, y su expresión lógica más perfecta es el principio de no contradicción. El momento dialéctico afirma la conjunción de los contradictorios. Pero, como entre A y $\neg A$ se encuentra todo lo que hay, la lógica dialéctica reconstruye la totalidad. Ahora bien, una vez que llegamos a la afirmación de la contradicción vía la negación del momento anterior, ¿no será posible avanzar más? La negación, en dinámica lógica, tanto como en espiritual, es el principio motor del desarrollo.

La dialéctica afirma la conjunción de A y $\neg A$, vía la negación de su contradicción. Pero si A y $\neg A$ coinciden en su falta de contenido, el devenir pierde significatividad. Si son idénticos, el devenir no transcurre, no vincula nada, y si son distintos, la identificación es ilusoria. La lógica dialéctica, como la formal, representa un momento de abstracción vía la cual intenta reconstruirse la totalidad concreta.

Heráclito afirmaba que el Uno, el único sabio, *no quiere y sin embargo quiere* ser llamado con el nombre de Zeus. La dialéctica se ha considerado, con razón, forma explícita y clara de ese principio. El momento místico tiene que consistir en la negación del momento dialéctico, y consiste en ello, como cada uno de los otros era negación del momento lógico anterior. Así se instaura la teología negativa, la lógica apofántica propia de la mística: negando aquel *no quiere y quiere* para convertirlo en esto otro: *ni quiere ni no quiere*. Ésta es la indiferenciación absoluta que puede servir de punto de partida. Indiferenciación donde hay, sin embargo, diferenciación (*quiere y no quiere*) pero negada (Fatone, 1963: 9-10)¹³.

La mística es, así, la superación, vía la negación, de los momentos anteriores. Por la disciplina interior, el hombre se libera negando. A su vez, la teología negativa libera la idea de la divinidad de todo contenido de limitación. Los predicados se construyen en virtud de la interacción vital, se forjan sobre la base de los objetos de la experiencia. La totalidad no es nunca parte de nuestra experiencia en tanto tal, pero se construye sobre sus cimientos. Esta última limitación debe ser también negada en la afirmación de lo absolutamente otro:

es la paradoja obligada para discriminar la naturaleza del principio, que no quiere, ahora, mostrar la contradicción sino negarla en su propio seno. Esto es lo que constituye la llamada irracionalidad de la

¹³ Énfasis original.

mística: una irracionalidad que no es la negación de la lógica formal, de la lógica común, sino una negación de la lógica dialéctica, y su superación (Fatone, 1963: 10).

El itinerario del alma

No es la lucha por la existencia el principio inmanente, sino la lucha por la libertad; a cada paso, por ésta se sacrifica aquélla. La libertad deviene. Del fondo de la conciencia emerge el yo como un torso: libre la frente, libres los brazos, resuelto a librar el resto (Korn, 1963: 71-72).

El estadio prelógico señalaba una instancia de afirmación pura; corresponde a la indistinción. La lógica formal, aceptando la diferencia, afirma la alteridad. La dialéctica niega la contradicción. Pero, como entre A y $\neg A$ se encuentra todo lo que hay, la dialéctica termina afirmando la totalidad. El momento místico también implica una negación: niega el momento dialéctico. Pero no para retornar a los otros momentos, sino para superarlos. ¿Cómo se supera la totalidad? Afirmando lo absolutamente otro. Así se llega a un “más allá”, o a un absoluto “más acá” anterior a toda determinación y abstracción.

Los momentos desplegados en el desarrollo de la lógica mística son, así, la indistinción, la alteridad, la totalidad y la nada original. La conciencia se afirma entre el primer y el segundo momento. La afirmación indiscriminada nos arroja al carácter de ser indistinto, hundido en medio de los objetos. E interesa aquí mostrar cómo esa progresión, que se eleva sobre los estadios lógicos que instancian lo real, tiene un correlato en el recorrido del alma. El Alma, salida de la naturaleza, enderezada hacia el origen, comienza su tránsito hacia la tiniebla original, cuyos fundamentos, los rayos de la razón, serán incapaces de penetrar. El tránsito del hombre comienza en la libertad y culmina en la “creación”. La libertad se ejerce, primeramente, a través de la negación. De este modo, tenemos esbozados los “momentos” lógicos del camino del espíritu:

la libertad, puro poder que nada posee, pobreza ejemplar, es el único acceso a la realidad del espíritu. Haber nacido es el mayor delito del hombre, decía Calderón. Y estaba en lo cierto: haber nacido es haber dicho “sí”, es el asentimiento sin consentimiento en que reside la esclavitud. Ese delito, esa esclavitud natural sería ineludible si a

ese sí no respondiese la conciencia con su “no”. Asentir, disentir, consentir: ésos son los tres términos que podrían servirnos para formular la dialéctica del espíritu (Fatone, 1953: 190).

En un primer momento, la conciencia no se afirma, sino que es afirmada. La coacción, de la que hablaba Korn, instrumenta nuestras determinaciones. Esta coacción puede revestir diversidad de formas, pero la esclavitud es una sola. El sí a la determinación de principios que no creamos es una afirmación de un estado previo de cosas, es un dejarse estar, afirmando así el devenir natural. Por eso, este primer momento representa también, siguiendo a Korn, el estado original. Lejos de estar condenado a ser libre, el hombre debe crear en sí mismo su propia libertad. Porque el hombre no posee la libertad, es esta la que posee al hombre; del mismo modo que quien ama no posee al objeto de su amor, sino más bien al contrario. La libertad, esa cosa amada, no se obtiene hasta que se conquista, cuando el hombre finalmente la estrecha confundiéndose en abrazo. Y es que

con ella nacemos al ser y con ella nos salvamos de la muerte, porque es libertad creadora y, por lo mismo, inserción del yo en la eternidad que no es sino puro acto creador. Sin libertad se puede ser hombre. Hay hombres esclavos, pero no se puede ser persona. Un esclavo se entrega; una persona, se crea. No puedo delegar mi libertad, porque lo que nadie puede por mí es crearme. En la libertad creadora con que Alejandro Korn construyó su vida, estaba, ya, la afirmación de la esclavitud natural del hombre: el hombre nace esclavo y la libertad lo libera (Fatone, 1953: 190).

Fatone está lejos de afirmar la concepción vulgar de la libertad al modo de algunos existencialistas. No es una libertad de indiferencia ni una concepción formal. No es libertad aquella que no se gana, ni tampoco la que no crea. ¿Pero qué significa crear? Crear es afirmar el yo, interferir en la dinámica natural. Para eso, el yo debe negar. Es en la negación donde el individuo afirma su identidad y, al hacerlo, afirma al mismo tiempo su alteridad. El espíritu se afirma y se retrae, detiene la dinámica mundanal. Pero esa creación es un proceso. Si dejara de negar, perdería su libertad, se abandonaría al destino de la piedra, que sigue, inexorable, la ley que la rige tanto como al impulso que la arroja. Esa negación es la afirmación de la dignidad del hombre en la libertad, es la rebelión que libera.

Hasta para Lavelle la libertad comienza por ser negatividad, porque de otra manera no puede ser creadora. Ahí está todo; de todo eso puede disponer el espíritu; pero eso es lo que el espíritu no ha creado; lo que, aunque es su pasado, no es su yo; y si no es su yo, no

puede ser objeto de aceptación en el esfuerzo que el espíritu debe cumplir para crearse a sí mismo. La libertad es un “puro poder que nada posee”, que a todo ha de decir “no” para poder poseerlo todo. El ser se elige a sí mismo, en la libertad, creándose; comenzó diciendo “no” para poder decir “sí” al ser absoluto y participar con su presencia en la presencia eternamente creadora (Fatone, 1953: 191).

La libertad es creación. Lo que crea es un nuevo estado de realidad. En ese nuevo estado, lo que construye es a un ser libre. Ahora bien, ¿de qué ha de liberarse la persona? De todo lo que ella no hizo y que, en tanto tal, la determine de fuera. Existe una fórmula que contiene esa esclavitud, que es continuidad de la legalidad, sin irrupción de la libertad. La libertad involucra una ruptura y abre una brecha en la realidad. El pasado contiene la fidelidad hacia lo que precede a la libertad, fidelidad que es traición a los destinos de lo humano. El pasado se encuentra condensado en el cuerpo y, como aquel, contiene esa polaridad ambigua. Puede ser fundamento de la esclavitud o devenir medio de mi libertad:

gracias a la mediación del cuerpo podrá el espíritu realizar el esfuerzo necesario para recogerse en sí mismo hasta hallar la fuente de su actividad creadora. Esto significa que el ejercicio de la libertad supone un cuerpo, un pasado; y que el primer momento de la libertad es un “no” a ese pasado, a ese cuerpo. Contra ese cuerpo, contra ese pasado, ha de comenzar a decirse “no”; y el surgimiento de la conciencia es como la retracción original ante el pasado. Quien nunca ha dicho “no”, vienen repitiéndonos desde antiguo los maestros de la vida espiritual, nunca ha sido libre; quienes han perdido la fuerza de gritar “no” han perdido la libertad. La libertad es un “no” al mundo, porque un “sí” a ese mundo impediría toda creación; es un *agere contra*; y el espíritu o es creador o no es espíritu (Fatone, 1953: 191).

Y es que el cuerpo contiene el pasado que nosotros mismos nos trazamos. Pero no solamente ese pasado: condensa el pasado de la especie, y expresa un condicionamiento que activa las fuerzas impersonales de la naturaleza, que se imponen a nuestra conciencia. Este avasallamiento, ese imponerse de aquello que tiene historia, expresa el triunfo de la vejez, y es ella quien constituye el reino de la muerte. Solamente puede morir aquello que tiene historia, que tiene pasado. Ese pasado que no creé es de lo que tengo que liberarme. En cierta forma, es como si ese pasado hubiera dibujado los trazos de mi historia hasta el surgimiento de la conciencia. Y es por la fidelidad natural a nuestra historia que el hombre nace viejo. La vida del espíritu, nos dice así Fatone, siguiendo a Lavelle, consiste en un proceso de rejuvenecimiento. Y es de este modo que la negación del espíritu es una negación de la historia.

En un primer momento lógico teníamos la indistinción. En un segundo momento tenemos la alteridad, luego la totalidad. Pero, tanto lo distinto como la abstracta unidad global tienen historia. La totalidad integra y recoge en su seno la acción de todos sus elementos, y constituye en momentos de su despliegue todos los sucesos. De esta manera, el universal concreto se encuentra fundado. El universal concreto también presentará su historia; es, en realidad, historia. Y, todo lo que es historia, necesita de fundamento.

Historia implica servidumbre al pasado. Pero también implica posibilidad de insubordinación. El desarrollo del espíritu, lejos de consistir en una continuidad lógica con respecto a las instancias previas, implica una ruptura. Porque el espíritu es libertad. Así, el pasado mismo, junto a todo el tiempo, es lo que el hombre debe rescatar. ¿Cómo hacerlo? La libertad se encuentra en proceso. La historia del espíritu es un proceso que rompe con el otro y que, sin embargo, se da dentro de su marco. La acción de la libertad es creación, la creación instauro un camino, y se desarrolla en un proceso. ¿Qué ha de crear esta libertad, con qué se encontrará el espíritu al término del proceso?

El pasado es lo que es, irremediamente; pero mi pasado es el pasado que siempre puede ser otra cosa. Y por eso mismo ningún pasado me salva para siempre. Si la culpa reclama redención, el mérito reclama sostén que le impida degenerar en culpa. Ese es el doble esfuerzo de la vida del espíritu, ejemplificado en la vieja, muy vieja imagen, del Dios de la creación continua. Doble esfuerzo con que el espíritu —el hijo pródigo de la parábola— construye lo que, al término de su aventura, habrá de llevar a la eternidad, y que ya no le podrá ser quitado (Fatone, 1953: 193).

Aquí, en la eternidad, llegamos al tercer momento de la dialéctica del espíritu: el término del proceso. Para entender las relaciones entre el tiempo, el pasado, y el rescate del tiempo, debemos situarnos en esta perspectiva continuamente creadora. “Lo eterno en la sucesión abolida, el tiempo en la sucesión que pasa” (Kierkegaard, 2006: 103). En ese despliegue del presente, en ese fraccionamiento, que representa la historia, expresa su potencia el pasado. El rejuvenecimiento del espíritu reduce progresivamente el pasado. Finalmente, al término del proceso, el espíritu, que se impone en la creación, no tiene ya pasado, no tiene ya historia.

¿Pero cómo es que el peregrino, precisamente al término del sendero, no tiene ya historia? Porque lo eterno es acción creadora; dinamismo, sí, pero dinamismo pleno y, en tanto tal, verificado fuera del tiempo. Desde la perspectiva eternamente creadora, todas nuestras vidas, las largas eras en que labra la naturaleza la obra de nuestra historia, el surgimiento del mundo, el juego galáctico con sus estrellas, la

creación y destrucción del universo, no son sino un parpadeo, sueños del instante, que se esfuman al internarnos en la noche oscura de ese presente sin tiempo.

Conclusión: la nada eterna

Cuando un maestro hace una imagen de madera o de piedra, no introduce la imagen en la madera, va quitando las virutas que habían ocultado y recubierto la imagen; nada le agrega a la madera, sino, por el contrario, quita y arranca lo que la recubre, retira la escoria; brilla entonces lo que por debajo de ésta estaba oculto. Este es el tesoro oculto en un campo, como lo dice Nuestro Señor en el Evangelio (Meister Eckhart, 1982: 159).

La cuestión acerca de los diversos métodos de acceso del hombre a la divinidad será tratada fundamentalmente por Fatone en *El hombre y Dios*. En toda acción existe una adecuación esencial entre el carácter del objeto buscado y la práctica con que pretende ser alcanzado. El método, en la medida en que expresa una sistematización de las operaciones, puede ser, en principio, tipificado. Es así que, en las relaciones del hombre para con la divinidad, muchas veces se ha afirmado un camino con exclusividad de cualquier otro. Solamente a través del *conocimiento*, solamente a través de la *voluntad*, solamente a través del *amor*, se ha dicho, puede tornarse posible el encuentro del alma con Dios. También se ha pretendido, como en la escuela sociologista, que la religión es un fenómeno fundamentalmente social y que no tiene sentido desligarla de este, su marco.

Pero la tragedia del hombre es siempre individual, aun cuando este se desarrolla en un medio social o comunitario. Ningún "únicamente" puede agotar el sentido de la relación del hombre con la divinidad. Todos los métodos desembocan en Dios, pero ninguno lo agota. La riqueza de Dios se derrama hasta impregnar la sustancia de todo lo real, pero ninguna realidad lo expresa por entero. En ese sentido, todo lo que es, es símbolo o figuración de algo que lo excede. Algo que se encuentra en sí mismo a pesar de sostener el drama cósmico.

El Uno, que está en sí mismo, se encuentra en el corazón de todo. Por eso, cada cosa contiene en sí la totalidad. Y cada método, cada "únicamente" con que se fuerza la realidad, construyendo la vía de acceso privilegiado a la divinidad, lleva en sí mismo elementos de los demás. El camino del *filósofo*, del *profeta*, el del *asceta*: canales diferenciados que se entrecruzan y anastomosan, convergen hacia la misma realidad y se nutren de la misma sustancia.

La distinción del método se funda en la distinción de las funciones psíquicas. El hombre es un ser que *piensa, siente y quiere*. Pero, lo que se olvida es que cada una de estas funciones requiere de las demás. El proceso psíquico es un todo completo, de funciones solidarias. Aislar una de ellas de las demás implica destruir el objeto a estudiar, expresa una deformación de los hechos. De este modo, el hombre que se orienta hacia la cosa necesaria se lleva a sí mismo completo. Por eso, la relación con Dios nos compromete por entero. Y si los métodos se fundan en una realidad, una distinción establecida de hecho, no debemos olvidar que todos coinciden al dirigirse hacia el mismo fundamento. ¿Coinciden, por ventura, en algo más? Sin duda. La adecuación esencial del método a su objeto, supone algo más. El acceso a la divinidad supone el ejercicio de la libertad. Por lo tanto, la libertad debe informar esencialmente cada uno de los métodos. Pero la libertad se ejerce en la negación. Luego, la negación informa esencialmente cada uno de los métodos.

¿Qué es lo que niega, esencialmente, cada uno de ellos? Se niega la limitación del “esto” y “aquello”; y, al hacerlo, se niega la negación que implica la orientación hacia cualquiera de ellos. Al negar, el hombre se afirma en su propia dignidad de “no objeto”. La negación, así, niega el “sí”, signo de nuestra esclavitud original, afirma la creación y la manumisión. Pero el método de la libertad es específicamente negativo: despoja a Dios de toda cualidad¹⁴, despoja al hombre de la búsqueda del “esto” o “aquello”; elimina la idea precaria de ese “únicamente” que supone que el individuo puede participar parcialmente, como si tocara con una sola de sus partes, de ese Dios escondido, como si esa aventura no lo comprometiese íntimamente, como si el sentido de esa búsqueda no fuera el de sí mismo.

La ascesis, ese trabajo interior del hombre sobre sí, es precisamente el método de la negación, y no debe confundirse con el objetivo, el término del acceso. Es el sendero fundamental, mas no el destino; diseña las rutas perdidas en la inmensidad del mar, pero no constituye el embarcadero. Y es así que ella puede constituirse, una vez afirmado el individuo a través de la negación, en una última tentación:

¹⁴ Es este el sentido más palmario en que se identifica en este libro a la divinidad con la “nada” eterna. Es este el sentido superpositivo que adquiere en Fatone la idea del “vacío”, tan bien trabajado en su libro *El budismo “nihilista”*. Con respecto al carácter de este vacío coincidimos con Goicochea cuando considera que: “el vacío no es nihilidad, el vacío es negación de la nihilidad. El cómo alcanzar este vacío ha sido una de las tareas prácticas de nuestro pensador. Ya que la vacuidad, como última realidad, no puede ser expresada, porque es silencio, y sólo queda la experiencia ¿mística? El vacío es (está) vacío a la vez, y allí no alcanza la palabra, porque ésta nos condena a expresar el ser o el no-ser, comienzo de las ‘herejías’” (Goicochea, 2010: 21-22).

el ascetismo no quiere ser, sin embargo, más que una propedéutica de la unión con lo divino. Lo que en él importa es el término del viaje, y no la noche horrenda en que se lo cumple; lo que importa no es el heroísmo, sino la renuncia a todo triunfo; lo que importa es matar esta nuestra hidra interior de las cien cabezas que son el símbolo de todas nuestras aspiraciones a "ser algo". El asceta tiene que superar la tentación de su noche, y salir de ella; en la noche, es demasiado él mismo, demasiado héroe, demasiado hombre; y para salir de ella tiene que renunciar a sí mismo, a sus hazañas, a su taumaturgia, a su omnipotencia. La noche oscura ha de convertirse en la clara noche donde todo "cuidado" queda "entre las azucenas olvidado"; donde ya nada sabe de sí mismo, y donde, al descubrirse como pura nada, descubre la pura nada gracias a la cual todo es posible (Fatone, 1958: 40).

Aún en esa noche oscura, en ese desierto solitario e inmenso, donde el asceta se interna sin brújula, lo persigue una última tentación. Y es que, aún en ese vacío de todas las cosas, en esa potencia rugiente y sigilosa, donde no penetra ningún objeto ni se escucha el eco de ninguna otra voz, el hombre se afirma a sí mismo en su propia omnipotencia. Y en esa nada, potenciado por la oscuridad y el silencio, puede creer que su tarea se encuentra acabada. Esta es la última tentación que persigue y acecha al asceta hasta la penumbra de su desierto. Porque el hombre, en esa negación absoluta y sistematizada en el método ascético, todavía se afirma a sí mismo. Es posible, así, una última negación. El asceta debe negarse a sí mismo y, al hacerlo, negar la última negación, que lo separa de su "objeto".

El "sí" primero del hombre, que era la marca de su esclavitud, de la fidelidad a la vejez de la naturaleza y al pasado, era en realidad una negación a la dignidad de su esencia y a sus destinos intrínsecos. Pero el hombre no debe ser fiel al pasado, sino solamente a lo eterno. Abrazando lo eterno, abraza todo pasado, consume toda la historia y, al hacerlo, los afirma en la perspectiva del presente sin tiempo. Por eso, el hombre debe comenzar negando esa limitación del "sí", para afirmarse a sí mismo como superior y distinto a los demás objetos. Este es su viaje; pero aquí, con la negación del "sí", no hace sino principiar su sendero. La negación construye la libertad, niega la limitación, pero al mismo tiempo afirma al sujeto y cualifica esencialmente el método de acceso. Esta negación también debe ser negada; y, así, en esa ausencia de determinación, en ese método sin método, se tenderá el camino con el que se podrá hollar y traspasar la cúspide de la realidad. Para hacer pie hay que llegar hasta el fondo. Y, en ese abismo oscuro, nos hallamos a nosotros mismos solo al perdernos. Precisamente, porque en esa nada sin esencia ni modo, somos uno con el Uno y eternos con el Eterno:

ésta es la más honda experiencia del hombre en su búsqueda de Dios. Toda 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*” (Fatone, 1958: 60¹⁵).

Es así que, finalmente, Fatone puede darnos la fórmula que cierra el libro y que sintetiza las líneas fundamentales de toda una obra. Solamente ahora, este nuestro “maestro de la nada”, como él mismo gustaba llamar a Meister Eckhart, puede enseñarnos una sabiduría que sólo puede entreverse en la paradoja o expresarse en la elocuencia del silencio:

la más alta conquista exige una derrota definitiva; la plenitud de la vida, una oquedad de muerte; el goce, sequedad; la sapiencia, insipiencia; la palabra, silencio; la solidaridad, soledad; la acción, contemplación. Paradoja del compás de dos puntas, que describe su círculo perfecto porque permanece quieto en su centro. Paradoja —e ironía— de la eficacia creadora que se cumple en el tiempo sólo porque tiene su fundamento en la pura impotencia de la eternidad. Misterio tremendo, sí; pero sencillo, tan sencillo como el misterio análogo del universo, pues ¿qué es el universo sin un gran experimento en el imperturbable vacío del espacio? (Fatone, 1958: 60-61).

Fuentes

Fatone, Vicente (1953), *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal.

----- (1954), *Filosofía y poesía*, Buenos Aires, Emecé,

----- (1958), *El hombre y Dios*, Buenos Aires, Columba, [1955].

----- (1963), “Definición de la mística”, en *Temas de mística y religión*, Buenos Aires, Cuadernos del Sur, Universidad Nacional del Sur, pp. 5-12.

¹⁵ Énfasis original.

Bibliografía referida

Del Barco, Oscar (2009), "Prefacio", en Fatone, Vicente, *Mística y religión*, Córdoba, Universidad de Córdoba y Editorial Las Cuarenta, pp. 9–32.

Farré, Luis (1958), *50 años de filosofía en Argentina*, Buenos Aires, Peuser.

Galasso, Norberto (2008), *Cómo pensar la realidad nacional. Crítica al pensamiento colonizado*, Buenos Aires, Colihue.

Goicochea, Guillermo (2010), "Estudio preliminar", en Fatone, Vicente, *Extremismo y "nihilismo" en la filosofía oriental*, Bahía Blanca, 17 Grises, pp. 11–22.

Hoagland, Mahlon (1985), *Las raíces de la vida: genes, células y evolución*, Barcelona, Salvat.

Kierkegaard, Sören (2006), *El concepto de la angustia*, Buenos Aires, Libertador, [1844].

Korn, Alejandro (1963), *La libertad creadora*, Buenos Aires, Claridad, [1922].

Laudato, Ricardo (diciembre de 2003), "Vicente Fatone: una sonrisa arcaica (en el centenario de su nacimiento)", [disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/fatone/introd.htm>].

Ludueña, Ezequiel (07 de abril de 2007), "Semblanza: Vicente Fatone", *Suplemento "Ñ" – Clarín*, pp. 14-15.

Massuh, Víctor (1964), "Vicente Fatone, el hombre y el filósofo", *Sur*, nº 6, pp. 63-68.

----- (1989), "La libertad mística de Vicente Fatone", en *Páginas de Víctor Massuh (seleccionadas por el autor)*, Buenos Aires, Celtia, pp. 224-228.

Meister Eckhart (1982), "Del hombre noble", en *Los Tratados*, Buenos Aires, Del Peregrino, pp. 155-165.

Zucchi, Hernán (1981), "Mística y religión en Vicente Fatone", *Cuadernos del Sur*, nº 14, pp. 33-41.