

Semblanza de Juan Adolfo Vázquez

Jorge C. García Carbajo*

Resumen

El propósito del presente trabajo es destacar los grandes ejes de la vida intelectual de Juan Adolfo Vázquez, caracterizar sus principales proyectos e insinuar el contenido de sus obras, a través de un homenaje en vida a este atípico sabio pensador argentino del siglo XX. En el desarrollo del escrito se trata de ilustrar sus ideas con experiencias de la vida del autor, pues uno de sus rasgos más notorios es la consagración a sus proyectos. Su apertura y espíritu de búsqueda lo llevó a transitar de la metafísica a la antropología cultural, de ésta a la historia de las religiones y culturas comparadas, de la arqueología y la etnología al simbolismo y la mitología, y de los estudios de campo etnográficos a proyectos e investigaciones interdisciplinarios antropológico-lingüístico-literarios. De aquí surgieron grandes aportes como es el caso del método del mitoanálisis y el método de reconstrucción de mitos. Se destaca su contribución al surgimiento de un nuevo humanismo de síntesis filosófico-antropológico.

Palabras claves: Juan Adolfo Vázquez, metafísica de la cultura, ciencias del hombre, método del mitoanálisis, filosofía antropológica, el mito y lo sagrado.

Abstract

The purpose of this paper is to highlight the main pivots of Juan Adolfo Vázquez's intellectual life, to characterize his main projects, and to outline the content of his works through a tribute in life to this atypical Argentine thinker of the XXth century.

In the course of the work, an attempt is made to illustrate his ideas with experiences from his own life, since one of his distinguished traits is his devotion to his projects. His open-mindedness and his spirit of search took him to go from metaphysics to cultural anthropology, and from this one to the history of comparative religions and cultures, from archaeology and ethnology to symbolism and mythology, and from ethnographic fieldwork to inter-disciplinary research and projects on anthropology, linguistics, and literature. Great contributions came from this activity, such as the case of the method of the mythanalysis and the new humanism of philosophical-anthropological synthesis.

Key words: Juan Adolfo Vázquez, metaphysics of culture, sciences of man, the method of mythanalysis, anthropological philosophy, the myth and the sacred.

* Profesor de Filosofía egresado de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional

¿Cómo mostrar el “semblante” de Juan Adolfo Vázquez? Quizá a partir del primer encuentro con su persona y de mi posterior contacto con el pensador, su vida y su obra.

En una conferencia acerca del mito¹ tuve ocasión de escuchar a una figura serena y carismática, cuya oratoria llevaba al público a otro ámbito: el de lo sagrado. Recuerdo que nos habló de un nuevo humanismo, de la necesidad de conocer las distintas culturas del pasado tanto de Oriente como de Occidente, de una filosofía antropológica como la síntesis intercultural producto del estudio arqueológico, etnológico, literario y lingüístico, a fin de comprender los horizontes de sentido trascendental que han movido al ser humano a lo largo del tiempo y a partir de lo cual fuera factible sentar las bases de un nuevo humanismo, de un diálogo intercultural que permita repensar nuestro presente. Tampoco me fueron ajenas sus palabras en torno al mito como forma sintética y simbólica que muestra en su trama el valor de lo sagrado, lo cual ubica al hombre en un sintiempo que eterniza el instante y que en su finitud, lo infinitiza a la vez².

de Cuyo. Miembro del Centro de Estudios del Antiguo Oriente, Instituto de Historia Universal, Departamento de Historia. Miembro directivo de la Fundación Invesciencias –Instituto de Investigaciones y Aplicaciones Científicas y Tecnológicas y de la Fundación FISS (Fédération Internationale des Sociétés Scientifiques), Central Científica. <jorgegarciaacar@yahoo.es>

1 Particularmente conocí al profesor Vázquez en una conferencia sobre los mitos en el Instituto Vijñana, tras su jubilación de las actividades oficiales de la Universidad de Pittsburgh a mediados de la década de los 90'. Allí, junto a su compañera de camino, la Prof. Berta Petruy, de su amigo el Prof. Dr. Juan Schobinger y la Prof. Clara Abal, atrapó al público con su pasión por la filosofía antropológica y su raíz en el estudio del mito y lo sagrado. Este tema lo ha mantenido ocupado durante la última etapa de su vida académica e intelectual.

2 Ver Juan Adolfo Vázquez, *Metafísica y cultura*, los capítulos bajo el título “La Historia de la Filosofía y la Metafísica”, “Lo temporal y lo eterno en los ensayos de Francis McDonald Cornford sobre el pensamiento griego” y “Continuidad, creación y descubrimiento en la Historia de la Filosofía”.

¿Cómo presentar a un pensador? Seguramente se dirá que a través de su pensamiento mismo. Y éste ¿cómo se manifiesta? La respuesta inmediata suele ser a través de sus obras escritas. Sin embargo, en el caso de Vázquez, es menester abarcar inclusive su propia vida, sus proyectos, sus ideas, su quehacer cotidiano y, obviamente, sus escritos; eso sí, sin dejar de lado sus actividades e inquietudes culturales a lo largo de su vida. Veamos entonces estos aspectos en Juan Adolfo Vázquez.

Su proyecto de vida ha estado enfocado a la comprensión de los problemas más radicales del hombre: ¿qué es la realidad?, ¿qué es el ser?, ¿cuál es el lugar de la metafísica y de la ontología en el pensar de la filosofía?, ¿en qué consiste la crisis de la filosofía?, ¿cuál es la relevancia de la temporalidad y de la espacialidad para la comprensión de lo humano?, ¿hasta qué punto el hombre puede ser comprendido sin recurrir a su cultura?, ¿es posible hablar universalmente de lo humano y hasta qué punto?, la respuesta acerca del sentido de la vida y lo sagrado ¿difiere según las culturas?, y si difiere, ¿qué podemos aprender de las otras culturas?, ¿cuál es la base cultural de la filosofía, la religión, la política, el arte, la técnica y la ciencia?, ¿cómo interviene el lenguaje en el plexo del fenómeno cultural? El mito, como rasgo común de las culturas, ¿cómo se articula y cómo se lo puede analizar?, ¿cuáles son los mitos propios de las culturas indígenas de América, principalmente de Latinoamérica? Estos problemas intelectuales y existenciales lo acompañaron durante toda su vida.

Incluso durante sus viajes sus problemas de investigación lo han acompañado a todos lados. Según nos comentara su esposa, la historiadora Berta Petruy, antes de terminar el recorrido de un viaje ya estaba pensando y debatiendo acerca del próximo.

En su búsqueda de las fuentes de las grandes culturas y civilizaciones del pasado y del presente visitó cuatro continentes: África, Asia, Europa y América (Norteamérica, Centroamérica y Sudamérica). A su vez no ha perdido ocasión para encontrarse con algún académico de las principales universidades de los lugares visitados o para conocer un museo o casa editorial siempre que pudiera, sin dejar de disfrutar las maravillas arquitectónicas, la exquisitez de las esculturas, el manejo de los trazos que dan lugar a la construcción simbólica de los cuadros o tan sólo observar la diversidad de costumbres de los pobladores y sus manifestaciones

más típicas. Claro, la compra de un libro representativo no podía faltar. Todo parecería ser motivo de aprendizaje en su vida. Pero entre viaje y viaje, siempre ha vuelto a la Argentina.

El estudio de las culturas lo llevó a analizar las distintas teorías antropológicas vigentes, aunque se vio muy preocupado por aquellas cuyo acento se ponía no tanto en lo sociopolítico (cratológico), sino, antes bien, en lo sagrado y lo religioso que las diversas tradiciones reconocían.

Cada pueblo lleva en sus raíces una trama simbólica cuidadosamente conservada, transmitida y readaptada según las épocas, que redime el carácter efímero de la experiencia espiritual humana, reencuentro que una y otra vez Vázquez conectará con lo sagrado, más allá de la multiformidad heteroclítica de sus manifestaciones culturales consuetudinarias y sus producciones, tanto objetivas como subjetivas. Este hombre no ha cesado en su esfuerzo denodado por apropiarse de las más diversas lenguas y culturas clásicas y exóticas. Por ejemplo, entre los cincuenta y sesenta años estudió el maya y a los ochenta comenzó sus estudios de chino.

Esta inquietud por las culturas y sus lenguas específicas se evidencia además por el hecho de recibir en su casa de Pittsburgh cartas de amigos que hizo durante sus estudios etnográficos de campo y lingüísticos en Yucatán, con quienes practicaba el maya. Años más tarde, la formidable cultura china lo atraparó y el llamado del Tao lo remontará a su abstrusa y compleja lengua; tampoco perdió ocasión de conversar con estudiantes chinos.

Las lenguas clásicas y modernas no le han sido ajenas. Tradujo del inglés, francés, alemán (libros de diversos pensadores) y del griego (principalmente diálogos de Platón). Mucho agradecemos la traducción de *Filosofías de la India* de Heinrich Zimmer, la cual consultamos con frecuencia en nuestros estudios e investigaciones tocante a los Vedas, las Upanishadas, el Mahabharata y su Gita; obras a las que Vázquez había dedicado varios cursos en la cátedra de Metafísica.

Para este pensador, la filosofía y las restantes manifestaciones del saber humano tienen puntos de contacto, ya que todas las actividades del espíritu brotaron de una matriz común de base mítica³. Sin embargo no se trata aquí de un pensador más que presenta la oposición clásica entre *mythos-logos*, sino de alguien

3 Ver "La filosofía en la Argentina, hoy" en: *Qué es la Argentina*. Buenos Aires, Columba, 1970.

que viene a presentar el pensamiento mítico de las más ancianas épocas de la prehistoria, como de la protohistoria, en las que *nuestros comunes antepasados, sobrecogidos por el misterio de la vida y de la muerte, propiciaban el bien y alejaban el mal con cantos, plegarias, danzas y éxtasis, representaban su mundo en pinturas y grabados*⁴, donde no cabía la anacrónica distinción entre *mythos* y *logos*, ya que vivían una realidad; realidad a la que hoy denominamos “mito”, sin reconocer que éste está transido de *logos*, ya que el mito es una forma de manifestarse del *logos*.

“En el universo arcaico, primitivo y mítico no puede hablarse propiamente de arte, religión o política, aunque hoy encontremos en él objetos estéticos, ceremonias rituales e instituciones de orden social y militar”⁵. Lo que para nosotros está bien separado, para las culturas antiguas se presenta libre de las categorizaciones propias de nuestro pensamiento racional analítico vigente.

A medida que la cultura se fue complejizando en su trama sociocultural, también su especialización creciente se fue conformando paulatinamente bajo la forma de la religión, el arte, la ciencia y la técnica. Y con el surgimiento de las mismas se fueron conformando sus respectivos especialistas, es decir, el sacerdote y sus colaboradores, los artistas y las organizaciones de artesanos, los terapeutas y sus cofradías, los ingenieros, los administradores y las más diversas profesiones con las que contamos en nuestra actualidad. La vieja mitología cobró de esta manera modalidades específicas, adaptadas a los requisitos de cada situación. En este horizonte surge un individuo que busca comprender, ser consciente, cuyo ideal es la contemplación, su instrumento la inteligencia, sus métodos se hallan orientados por el análisis crítico y la síntesis que reintegra la conciencia al gran todo y universaliza su experiencia al plano del concepto. Aparece así la figura del hombre pensador que busca la liberación y la identificación: verdadero propósito de la filosofía.

A Vázquez no le han sido ajenos los llamados presocráticos, Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, Plotino, San Agustín, Santo Tomás, René Descartes, Leibniz, Galileo Galilei, Pascal, Locke, Hume, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Hartmann, Soloviev, Berdiaev, Simon Frank, Bergson, Mounier,

4 *Idem*, p. 341.

5 *Qué es la Argentina*, p. 342.

Maritain, Gilson, Sartre, Main de Biran, Boutroux, Ortega y Gasset, Gaos, Westheim y Mircea Eliade, entre otros. Le he escuchado mencionar con gran deleite y profundo sentido citas de William Shakespeare y referir la importancia de escritores tales como William James y James Joyce, por nombrar tan sólo algunos. Es decir, su formación clásica es vasta y profunda. Su hija cuenta como anécdota que siempre recuerda a su padre desde niña con un libro, un papel y un lápiz en la mano.

Sus lecturas no sólo se limitaron a la formación europea sino que ha leído y analizado los clásicos del pensamiento argentino a partir de citas precisamente seleccionadas de Sarmiento, Alberdi, Korn, Fatone y Romero, entre otros.

En torno a la filosofía en la Argentina podemos ver el capítulo antes mencionado de “La filosofía en la Argentina, hoy” y su *Antología filosófica argentina del siglo XX*. En sus exposiciones y escritos no ha dejado de hacer referencia a la figura de Francisco Romero con quien mantuvo varias discusiones en torno a la idea de lo eterno, la existencia humana y la filosofía.

Vázquez también se ocupó de los problemas filosóficos que acucian al pensamiento meditativo del siglo XX y el lugar de la filosofía. En sus *Ensayos metafísicos*, particularmente en su capítulo intitulado “Retorno a la Ontología”, donde muestra un rasgo que va a acompañar y madurar progresivamente en su pensamiento, a saber, el reconocimiento de la relación esencial entre ser y lenguaje, metamorfoseado más tarde en lo sagrado, el mito y el símbolo.

A continuación veremos cómo se posiciona ante la tradición moderna (kantiana, hegeliana y marxista) y efectúa un reconocimiento del aporte de la fenomenología, y en particular de la ontología existencial heideggeriana:

No se trata ahora de construir una teoría racionalista del ser, ni una teoría de la razón que explique cómo se nos manifiesta o se nos oculta el ser, sino extraer del hecho del lenguaje una teoría del ser tal como en el lenguaje se revela. Las investigaciones aún escasas y poco profundas sobre la arquitectura de las lenguas no europeas pueden aportar enseñanzas ampliatorias de la Ontología que hasta aquí conocemos⁶.

6 Esta misma tesis la continúa trabajando en “La filosofía en la Argentina, hoy” al abordar los géneros del saber humano, su relación con el mito y el lenguaje, p. 341 y ss.

Para Vázquez “religión y política se presentan históricamente como dos actividades preponderantemente sociales y conservadoras. En comparación con ellas, la filosofía es un ejercicio singular, una aventura robinsonesca, a veces una heroica odisea. La filosofía es, por cierto, una obra intransferiblemente individual y renovadora”. De allí que él plasme su pensamiento bajo la forma del ensayo, pues la experiencia del pensar, cual meditación, se muestra a través de un camino que se construye en el caminar. El ensayo apela a la brevedad de lo esencial sin demorarse en explicaciones didácticas ni en comprobaciones eruditas típicas de las monografías especializadas. La pregunta es la que guía hacia la meta, pero el camino se descubre en el pensar y en la metacognición de la experiencia de lo vivido a través del pensar. Vázquez agrega que “Lo que quieren los hombres es un libro de normas, de imperativos, y por eso el solitario no escribirá ningún libro de esos”⁷ y, más adelante, añadirá “los ensayistas argentinos no pretenden ser conductores de masas, ni santos, ni ideólogos, sino simplemente dar testimonio de la verdad más significativa para el hombre, la que otorga sentido a las demás cosas, y que faltando, vuelve todo inútil, superficial y demoníaco”⁸.

El uso de la palabra por parte de la filosofía, la religión y la política marcan una clara distinción entre las mismas. Ello se ve claramente en la siguiente cita:

Pero filosofía, religión y política tienen un importante punto común: las tres cultivan la retórica, es decir se expresan, al menos parcialmente, en palabras. Sólo que las palabras del político son ideología obediente a la emoción justificadora de actos cometidos o planeados, subordinando el conocimiento a la acción. Y en religión las palabras pertenecen al ritual y son por tanto parte de un mundo sagrado, o se presentan como teología, es decir como elaboración racional de los datos de la revelación. En todos estos casos las palabras operan como intermediarias entre un centro de poder, natural o sobrenatural, y un mundo social política o religiosamente subordinado a él⁹.

7 “Ensayos argentinos”, en *Ensayos humanistas*, p. 99.

8 *Idem*, p. 101.

9 “La filosofía en la Argentina, hoy”, p. 343 y ss.

Aquí se observa la incesante búsqueda de raíces comunes a los grandes problemas de la humanidad; a veces cayendo en cierto reduccionismo simplificante, pero esta mente que trata de penetrar en los insondables misterios de la existencia no se iba a dejar intimidar por ello. Es mejor tener hipótesis a no intentar siquiera responderse aquellas preguntas que nos conmueven y nos reclaman un ápice al menos de autorrealización de nuestra propia vida y los misterios que la embargan.

A continuación agregará una diferencia ontológica respecto del quehacer filosófico al decir:

Diferente es el hacer filosófico. La búsqueda reflexiva, la investigación meditada son su secreta esencia. La expresión contenida, cautelosa, en tono menor, la muestra de su existencia. Nada más reñido con el espíritu de la filosofía que la agresiva seguridad de la oratoria de barricada o el patético formalismo del discurso castrense. Igualmente remota del escritor filosófico es la propaganda de la fe religiosa o del régimen de gobierno bien o mal establecido. Y, cualquiera sea la religiosidad del filósofo, bien sabe que su palabra humana no es voz de plegaria sino que se dirige a sus congéneres. Pero, naturalmente, la pesquisa intelectual del filósofo no puede rehuir el contacto con temas que tocan al poder en cualquiera de sus formas, pues el poder es parte capital de la realidad; y aunque la meta del filósofo no sea otra que la de comprender y explicar, hasta donde pueda, los misterios de la existencia, sus palabras serán con frecuencia oídas o leídas fuera de su contexto teórico y juzgadas por las probables consecuencias que puedan tener entre el público en general. De aquí que haya siempre personajes comprometidos con situaciones de poder político o eclesiástico que muy voluntaria y decididamente asumen funciones intelectuales institucionalizadas contra los presuntos ataques del "librepensador". Se engendra así una pseudofilosofía dictada por el partido político, el cuartel, la logia, la curia o cualquier otro centro de acción social. Y como estos centros tienen mucho más poder para controlar la difusión de las palabras que el filósofo con su libro o artículo –frágiles botellas al mar– no es extraño que su bulto sea tan grande que en ciertas áreas

geográficas y por ciertos períodos históricos lleguen a eclipsar la luz de la legítima filosofía.

También establece la diferenciación de la filosofía respecto a la poesía y la ciencia que ilustraremos con sus propias palabras y donde se puede apreciar la cadencia expresiva del escritor y la agudeza del pensar meditativo:

Otras dos formas del quehacer espiritual que en alguna ocasión pueden trocarse con el filosofar son la poesía y la ciencia, no sólo porque ellas también usan palabras sino porque la actitud del filósofo incluye rasgos del poeta y del científico. El poeta es el hombre que vive tejiendo la ancha tela del lenguaje, donde borda, como en un gobelino, un mundo de formas y colores propios, inspirado sin duda por las percepciones y ensueños de su propia vivencia, pero en definitiva un mundo personal e independiente, cuya esencia es inseparable de la palabra impar que lo constituye. En el poeta, como en el filósofo, la suprema obediencia se inclina hacia el mundo y el trasmundo, hacia la realidad universal, y si se expresa en la lengua familiar o evoca el paisaje patrio, esa voz y esa gleba se levantan más allá de toda frontera y rebasan cualquier lealtad tribal.

En este pasaje de su obra podemos apreciar la gran influencia que tuvo en su pensamiento la obra heideggeriana que manifiesta que lo que oculta al hombre la existencia es el lenguaje obnubilado por la esencia de la técnica moderna, que en su poetizar tiñe todo de apariencias y acalla la palabra originaria que canta desde cuaternidad del paisaje patrio del claro del bosque, y que paradójicamente habla de lo ordinario buscando mostrar lo extra-ordinario de la existencia. Esta comprensión heideggeriana con visos nietzscheanos, pero que busca penetrar más en la palabras del poeta y en el anhelo escudriñador del filósofo. Veamos, entonces, lo que sigue en su texto:

La mayor diferencia entre el filósofo y el poeta reside en la voluntad del filósofo de entender la realidad, y especialmente la realidad humana, individual y colectiva, histórica y prehistórica, en su contexto natural y

sobrenatural. Sus esfuerzos requieren la misma libertad que el poeta, y sus barruntos o hallazgos pueden acertar con la expresión feliz que aproxime su tentativo ensayo al buen decir poético. Sus objetivos son distintos: el filósofo quiere saber; el poeta, cantar¹⁰.

Ahora bien, en este esfuerzo *diairético* del pensar que busca establecer la diferencia, nuestro pensador transita la última distinción con respecto a los campos del saber humano:

El afán de conocimiento que caracteriza desde sus orígenes al filósofo y al científico tornan equívocas sus figuras ante ojos inexpertos. En última instancia, la diferencia específica entre ambos estriba en que el hombre de ciencia busca conocer un aspecto del ente, o dos, o varios, acaso muchos, de acuerdo con un método indaga siempre, en pocas o muchas circunstancias entitativas, la relación entre ellas y el fundamento de sí mismo y de toda la realidad. El filósofo consistentemente está más acá del científico, porque no excluye de la investigación su propia existencia; pero por ello mismo va también más allá del científico, pues al aceptar el hecho de su existencia humana y la coexistencia con otros debe admitir el reino del sentido y del valor, la historia y las hierofantas, la comedia y la tragedia, el mundo del lenguaje con todos sus niveles: vulgar, artístico, científico, y demás. Todo ello es parte de su amor a la sabiduría, es decir: de la apasionada búsqueda intelectual del camino de liberación.¹¹

Vázquez recupera la pretensión de universalidad de la filosofía primera o perenne –como él la llamaba desde su base y formación metafísica–, así como pone del lado de la filosofía la existencia misma del que filosofa abriéndose al horizonte hermenéutico y fenomenológico del sentido y del valor. Esta urdiembre y trama entretejen la historia y la temporalidad, que en su decir gesta el interjuego del presente que posibilita, en su asunción comprensiva, la perspectiva de futuros

10 Op. cit., p. 345.

11 Op. cit., p. 346.

que se instalan en el horizonte del pensar, futuros que se eligen prospectivamente para determinar a su vez el presente. Ello es producto de la libre decisión de ser, ejercida por la deliberación del querer que abre las puertas a la libertad poética (creadora-constructora-productora) de sentido y de existencia con un sentido trascendental.

Para Vázquez los filósofos auténticos conocieron las vías de la liberación y todo su afán de saber se consumó en un modo de vivir mejor. El viejo prestigio de la palabra “filosofía” arraigaba en una genuina calidad del filosofar creador. El error provino de confundir con filósofos a los intelectuales modernos, que, aunque parientes espirituales de los antiguos amantes de la sabiduría, estaban lejos de perseguir el mismo objetivo y más distante aun de conocer los caminos para alcanzarlo. Con todo, la sociedad empeñada en destruir la tradición y el poder del *ancien régime*, desconfiada de la nobleza y del sacerdocio oficial, halló en el pensador moderno el ejemplar más parecido al arquetipo humano del filósofo que, además de compartir con él su mítico prestigio, tenía la ventaja de no ser clásico y estático, sino dinámico y, con el tiempo, romántico.

Hay numerosas formas espurias de la filosofía que dominan la cartelera del pensamiento contemporáneo, tales como el marxismo, la filosofía cristiana y las diversas formas de epistemología y lógica matemática. El marxismo es fundamentalmente política; la filosofía cristiana está dominada por una religión y es en gran parte corolario de una teología; la filosofía de las ciencias es un conjunto de reflexiones que los hombres de ciencia y sólo ellos pueden hacer sobre los fundamentos de los métodos que utilizan en sus prácticas científicas; la lógica matemática es una ciencia como la matemática misma. Ninguna de estas formas del saber es realmente lo que hemos caracterizado como, sin más, filosofía. Para Vázquez sería ingenuo querer abolir expresiones como “filosofía cristiana” o “filosofía de la ciencia”, aunque una sea sobre todo doctrina religiosa y la otra teoría científica. Pero siempre cabe distinguir entre el sentido estricto y el sentido lato, figurado o espurio de una palabra. Desde este punto de vista, apenas existe hoy la filosofía.

En su crítica omite el historicismo y el existencialismo porque considera que en ellos todavía hay un germen de verdadera filosofía, esto es, posibles puntos de partida de un nuevo reverdecer. Por historicismo entiende la posición que trata de comprender la situación humana en su realidad histórica (y antropológica)

según sus formas de vida y las concepciones de la temporalidad que caracterizan las diversas épocas de la humanidad y las culturas prehistóricas y etnográficas. Esta forma de historicismo, al redescubrir desde la historia un horizonte humano prehistórico, parahistórico y poshistórico, revela las limitaciones del historicismo relativista y lo supera hallando las constantes espirituales que, en diversas formas de la temporalidad, repiten lo eterno en el hombre.

Tampoco entendemos por existencialismo cualesquiera de los movimientos que se han atribuido este rótulo, sino aquella forma de filosofar que constituye la contrapartida sistemática del historicismo según lo hemos definido. Nuestro existencialismo parte pues de la conciencia histórica de la humanidad actual (que va más allá de la historia para incluir el campo de la antropología y la prehistoria) y trata de llegar a la esencia del hombre desde su existir real y actual, comparándolo con otras formas típicas de existencia de la humanidad (histórica y no histórica) e indagando las relaciones primarias entre la existencia humana, la existencia general de la realidad y el puro hecho de ser. Este existencialismo, como el historicismo referido, alerta la conciencia al drama del presente y, radicalizando hasta el límite la fugaz situación individual, reencuentra la dimensión eterna. Llámemoslos pues no usurpadores de la filosofía sino sepultureros de un pensamiento decrepito y sembradores de un nuevo filosofar.

En *La filosofía en la Argentina, hoy* indica que no es posible comprender la situación de la filosofía en la Argentina o en cualquier otra comarca sin referirla a las condiciones generales de la cultura envolvente. La filosofía no crece en cualquier campo; sólo en ciertos suelos y climas puede cultivarse. La relación profunda de la Argentina con la España europea ha dejado huellas indelebles – lenguaje, religión, costumbres, situaciones políticas, militares y educativas. Pero este vínculo también determinó que las universidades y seminarios se vieran condicionados por un aislamiento de toda realidad extrahispánica, a fin de que los individuos no contaminaran sus almas cristianas católicas con doctrinas heréticas. Pero el decaimiento político que sufrió la madre tierra nos afectó y subyugó también. La tensión intelectual en las colonias de Latinoamérica era incomparablemente menor que en las grandes urbes de Francia, Alemania e Inglaterra. Sólo nos llegaba lo que “no perturbaba nuestra claridad espiritual” como lo fueron las obras de Locke y Rousseau, cuyas doctrinas políticas no contradicen la teoría del derecho

natural enseñada por los teólogos medievales. La Ilustración llegó a la Argentina en parte de contrabando, en parte directamente de España, y fue la ideología de la Revolución de Mayo.

A comienzos del siglo XX, la Capital Federal comienza a ser una gran metrópolis y la Argentina parece prometerlo todo, nace la “filosofía universitaria”, cuya principal función será la de difundir en el Río de la Plata los movimientos que, bajo el común nombre “filosofía”, proliferan en Europa, desde los últimos representantes del positivismo y cientificismo hasta las nuevas corrientes: neokantismo, bergsonismo, neotomismo, historicismo, fenomenología, existencialismo, perspectivismo, neoespiritualismo, etc.

Decenas de profesores han enseñado y enseñan a un nivel generalmente muy decoroso, en algunos casos notablemente alto, las teorías de la filosofía contemporánea, con progresivo dominio de los textos en su lengua original. No pocos cursaron estudios en Europa y oyeron directamente a los grandes pensadores del siglo XX. Un número más pequeño pero importante viajaron a los Estados Unidos o al Oriente, sobre todo a la India, y trajeron al aula métodos y doctrinas que, por muy dispares que parezcan, se enseñan bajo el mismo nombre de filosofía.

Otra consecuencia de la cultura filosófica universitaria en la Argentina es el atractivo por los clásicos y su comentario erudito. En la Argentina cada profesor ha seleccionado sus clásicos favoritos, y no siempre con criterio histórico-crítico sino en la creencia de que la obra escogida contiene la Verdad misma, sea Aristóteles o Santo Tomás, Kant o Bergson, Husserl o Heidegger. Pero aun así, la costumbre de llevar a la clase los libros originales de grandes autores filosóficos es incomparablemente mejor que limitarse a meras conferencias y manuales. Se han incrementado los estudios de historia de la filosofía y del pensamiento antiguo, medieval, moderno y contemporáneo en sus fuentes. Hasta las filosofías del Oriente comienzan a investigarse en sus originales.

Pero la filosofía universitaria sigue siendo potencialmente importante para el futuro del verdadero filosofar en la Argentina. Aunque hoy, como en Europa, parece haber agotado su aliento, puede recuperarlo al amparo del impredecible encuentro espiritual de un texto clásico y un lector atento, acaso un joven estudiante que ha oído el llamado, acaso un profesor que se decide a pensar la realidad, es decir que la obedece escuchándola. Por ello no debemos desesperar de la

filosofía universitaria en general y menos aun de la argentina, donde cumple funciones de cultura social menos urgente que en Europa.

Si volvemos a repetir la pregunta que él mismo se hizo, ¿nos responderíamos lo mismo o es motivo quizá para retomar sus reflexiones? Pero ¿cuál es la pregunta entonces?:

¿Cuál es la misión de la filosofía en las universidades argentinas? Sería absurdo decir que consiste en hacer filósofos, pues éstos ni más ni menos que los poetas no se hacen, es innecesario recalcar que debe producir profesores de filosofía. Más pertinente es quizá señalar dos grandes tentaciones, a veces demasiado fáciles, y, en diverso grado, ambas enemigas del verdadero ejercicio filosófico. La más grave: empeñarse en pergeñar una filosofía nacional que, llegado el momento, puede convertirse en doctrina oficial. Estuvimos a un paso de esta barbaridad y no han desaparecido las condiciones sociales y políticas para volver a las andadas. La otra, que a primera vista sería todo lo contrario, pero que en realidad es su actitud complementaria: querer hacer una filosofía idealmente pura, huyendo de la existencia y de la historia, tratando de imitar el seguro proceder de los investigadores científicos. Hacia ella nos lleva la reacción, sobradamente justificada, contra el diletantismo; pero disolver la filosofía en filología o matemática es salir del fuego para caer en las brasas.

No existe abracadabra que pueda producir filosofía; hay que aguardar que nazca el filósofo. Entre tanto la misión de la filosofía universitaria no puede ser otra que la de mantener las lámparas bien encendidas para alumbrarle el camino y para reconocerlo. Para ello las universidades e institutos privados, que acaso resulten más aptos albergues del pensamiento libre, tienen larga tarea propia si se aplican a estudiar profundamente a los grandes maestros de cualquier tiempo y lugar repensándolos desde la experiencia inédita de nuestro intransferible drama¹².

Si bien el planteo de la pregunta nos podría situar ante la meditación ortegiana acerca de la misión de la universidad, Vázquez hace un viraje para

12 Ver *¿Qué es la Argentina?*

reperspectivizar la misma hacia dos grandes apariencias del ejercicio filosófico. Ambas se presentan antitéticamente y según el autor podrían presentarse como un sortilegio “mágico”, ya que pueden constituirse en instancias que impidan hacerse cargo de aquello que es la cosa del pensar denunciada por Heidegger. Es menester –según Vázquez– repensar los grandes maestros de cualquier tiempo y lugar, desde el drama y las coordenadas del presente que somos y en el que estamos –*hic et nunc*. Claro es que ello nos exigiría un esfuerzo por pensar entonces cuáles son los criterios que nos permitirían determinar quiénes son los grandes maestros –cosa que hasta el momento, en la filosofía, nunca ha constituido objeto de acuerdo o consenso– y menos aún en el marco casi inconmensurable de lo pensado, sin ir más lejos los últimos tres mil años de la historia de Oriente y Occidente; y, parafraseando a los vendedores en su clásica frase, “como si esto fuera poco” en cada cultura y lugar. Además cabe preguntarse si nuestro presente se reduce a lo actual, según qué actualidad, o si nuestro presente es el de una aldea global (entendida tanto como modelos hegemónicos que se extienden como “la” forma para todos –una nueva logomaquia–, ya sea en el orden económico, político, científico, histórico o filosófico, o como lógicas que comienzan a emerger en base a una matriz lógico-lingüística que permite abordar de modo más eficiente las necesidades del sistema humano), en dicha aldea, ¿todos tienen voz y voto, o unos siguen decidiendo arbitrariamente por otros? Este presente ¿nos abre a lo inmediato desde lo contingente del aquí y ahora, o nos abre un horizonte pasado-presente complejo, que exige un esfuerzo de apropiación y articulación tolerante de las modalidades interculturales y sus microsistemas constituyentes. Estos y otros planteos posiblemente surgirán en los lectores.

En *Ensayos metafísicos* dirá Vázquez que cada hombre es una instancia *sui generis*, y que en el fondo de cada uno acaso puede hallarse algo más de lo que en otros se ha encontrado. De este modo se haría justicia a la multiplicidad de la experiencia humana, que puede recorrer toda la gama entre lo bestial y lo angélico, y por ende es capaz de presentarse con un rayo de eternidad invisible para la óptica temporalista.

Su acceso a las literaturas indígenas fue gradual y hasta lógico. Si bien comenzó su desarrollo académico en el ámbito de la Metafísica y la Antropología filosófica, paulatinamente fue haciendo un viraje a lo que él denominó una

filosofía antropológica de base interdisciplinaria que se comenzó a plasmar en su proyecto ALL (Antropológico-Lingüístico-Literario). La pregunta por la realidad y el hombre tiene en sus escritos la acompañante de la búsqueda de lo eterno, lo universal, lo sagrado y que, al mismo tiempo se encarnan en culturas específicas, incluso en las mismas culturas orientales y en las denominadas culturas primitivas. No se trata de que Vázquez hubiera perdido el interés en el pensamiento occidental, sino que, puesto que concibe como uno al pensamiento, categorías tales como “occidental”, “oriental”, “antiguo”, “moderno”, “primitivo”, “civilizado”, “precolombino”, “europeo” y otras son necesarias para comprender las manifestaciones del pensar. Sin embargo, dichas categorías son peligrosas debido a que crean falsas oposiciones sugiriendo diferencias profundas e insalvables entre un término y otro. Eso ocurre porque se considera al pensamiento como parte de la vida de una persona, por ejemplo de un egiptólogo, de un sinólogo o de un especialista en la civilización de los aztecas; especialistas que pueden ser de origen europeo o americano, pero que se han familiarizado con las cosmovisiones de sociedades muy alejadas de nuestra manera habitual de pensar, hablar y escribir.

El interés demostrado por pensadores europeos y americanos por civilizaciones y culturas no occidentales no es el resultado de una activa y deliberada influencia de Asia, África, Oceanía o América indígena sobre el pensamiento moderno de origen europeo, sino que la filosofía occidental desde principios del siglo XX advierte la crisis de la civilización de Occidente y la existencia de otras formas de vida, civilizada o primitiva, ya que la filosofía occidental misma no había tomado en cuenta estas otras posibilidades de pensar lo que es –o las había tomado en cuenta basándose en conocimientos todavía muy rudimentarios, como se advierte en el escaso manejo de fuentes que Hegel consideró para escribir la *Filosofía de la Historia Universal* o la *Filosofía de la Religión*. Un siglo después el pensamiento occidental se ha abierto hacia esas otras civilizaciones y culturas gracias a los avances de la antropología cultural, la etnografía, la lingüística y la filología de lenguas orientales y la posibilidad de realizar estudios de la literatura oriental y de la literatura comparada. Y era de esperar que así aconteciera, porque la arqueología y la etnología habían estado revelando tesoros de creaciones humanas que el pensamiento europeo ya no podía seguir ignorando.

Sus estudios de metafísica lo llevaron a la historia de las religiones. Y los centros ceremoniales de las grandes civilizaciones arqueológicas lo conmovieron al igual que los códices prehispánicos. De este modo se fue acercando paulatinamente a un estudio sistemático de las culturas y literaturas prehispánicas, comenzando por las de México, no sólo porque conocía de primera mano algunos sitios arqueológicos de ese país, sino también porque los estudios de literaturas y culturas prehispánicas le parecían más adelantados en México que en otras partes de América. Allí realizó investigaciones y estudios en el Colegio de México (1962), en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (1964) y en el Museo Nacional de Antropología. Por sus investigaciones sobre mitos y símbolos en el arte prehispánico de México y la cultura maya, estableció contacto y siguió las orientaciones en sus lecturas que le diera Miguel León Portilla, Demetrio Sodi, Laurette Séjourné y Josefina Oliva de Coll. Visitó lugares arqueológicos donde recibió explicaciones del arqueólogo Arturo Romano en Tlatilco, Séjourné en Teotihuacan y Coll en Tenayuca, entre otros lugares del Valle de México.

En este período estuvo más interesado en el simbolismo religioso revelado por la arqueología, más que en el contacto con indígenas que contaran sus mitos tradicionales. Esas visitas influyeron grandemente en su comprensión de lo sagrado y lo acercaron a la etnografía, así como a la arqueología. En sus sucesivos viajes a México el interés fue cambiando de orientación hacia estudios de tipo antropológicos y etnográficos.

Ya en Pittsburgh tuvo que ocuparse de temas como el ensayo, los cronistas de Indias y la Historia de América Latina, aunque, antes de ir al país del Norte, desarrolló en la Argentina un seminario libre junto con Juan Schobinger, Vicente Cicchitti y estudiantes graduados en filosofía, historia, arqueología y lenguas clásicas, donde se trataban temas relativos a la historia de las religiones y el mito siguiendo a autores como Gusdorf y su *Mito y metafísica*.

En la Universidad de Pittsburgh, el compromiso docente especificaba que debía dar cursos acerca de literatura y culturas precolombinas. Vázquez era muy consciente del hecho de que para abordar una fuente literaria era conveniente penetrar en la lengua originaria en que fue pensado, en su cosmogonía y su cosmología. Él me decía, un poco con pesar, que “una vida no alcanza para aprender las centenares de lenguas indígenas de América...”. Pero a la vez refería que es

una labor para equipos interdisciplinarios de lingüistas especializados, literatos, etnólogos, arqueólogos, historiadores y filósofos.

Este fue uno de los motivos que lo llevó a plantear también la revista *NAOS* y *Latin American Indian Literatures* y *Textos y Contextos*, las cuales formaron parte de sus proyectos ALL (Antropológico-Lingüístico-Literario) y los nombres de lo sagrado.

Vázquez indicaba que hay muchos problemas que van más allá del plano lingüístico y literario y resaltaba el hecho de que en las últimas décadas ha crecido notablemente el interés por registrar, transcribir, analizar, traducir y comentar las literaturas orales indígenas. Anteriormente este tipo de trabajos abarcaba un estante de biblioteca, hoy ocupa bibliotecas enteras¹³.

Siguiendo con sus investigaciones etnográficas tuvo ocasión de compartir en Temuco (Chile) con unas machis durante unos pocos meses, de quienes registró conversaciones. Con la ayuda del hijo de una de ellas que era bilingüe, pudo obtener una traducción de primera mano. A las pocas semanas de establecer contacto pudo interactuar en lengua mapuche y participar de las actividades de la comunidad. También registró un par de cuentos breves en castellano y filmar varias ceremonias, a pesar de las tradicionales reservas de los mapuches que lo permitieron en la medida que fuese un registro prudencial.

También en Yucatán efectuó estudios semejantes, donde permaneció varios meses aprendiendo el maya en 1972. Allí también tuvo ocasión de aprender la lengua y literatura mayas, como ya había mencionado. En 1981 volvió por cuatro meses a México, tras lo cual se dirigió a Yucatán, luego volvió en 1984.

Cuando Mary H. Preuss, editora actual de *Latin American Indian Literatures Journal*, lo entrevistó acerca del estudio de las literaturas indígenas manifestó que uno de sus aportes a este campo había sido el método de mitoanálisis, para reconstruir los mitos sobre la base de diferentes versiones e interpretar las estructuras simbólicas universales en función de variables de la misma cultura.

13 Referencias realizadas en su disertación en el panel sobre “El humanismo en las culturas antiguas” del 25 de mayo de 1997 en el marco de las Tribunas Científicas organizadas por la Fundación Invesciencias, Instituto de Investigaciones y Aplicaciones Científicas y Tecnológicas, filial Mendoza.

En 1973 reunió una colección de mitos de México, América Central y América del Sur que le sirvieron para sus cursos de Mitología Indígena Latinoamericana dictados en la Universidad de Pittsburgh. Al año siguiente comenzó a diseñar un método que permitiera realizar un estudio e interpretación científicos de los contenidos simbólicos de los mitos a partir de la comprensión y la explicación analítica del significado de los mismos, y así surgió el mitoanálisis.

El mitoanálisis consta básicamente de diez pasos, más o menos interpenetrados al modo de momentos (tanto analíticos como sintéticos), que caracterizaré brevemente a continuación: 1) familiarizarse con el texto del mito sin perder detalle, mediante una determinación, identificación y numeración de las unidades sintagmáticas del relato; 2) detectar en el texto los episodios de la acción dramática narrada, separar cada conjunto de oraciones correspondientes a un episodio poniéndoles un subtítulo y un número de orden a modo de prefijo numeral que antecede al sintagmático, e individualizar todos los personajes que participan en la acción dramática contada (*dramatis personae*) según un criterio específico (por orden de aparición de los personajes, por su jerarquía o por orden alfabético); 3) indicar el lugar y el tiempo en que se desarrolla la acción; 4) proceder a una primera síntesis que nos permita visualizar el mito en un cuadro total o en varios de ellos como en una historieta según diversos momentos capitales; 5) estudiar el simbolismo a través de la identificación de temas recurrentes o de representaciones inusuales; 6) identificar posibles oposiciones de personajes, de actos (comer o ser comido, dar o recibir) o de contradicciones (que requieren de un suceso extraordinario para resolverse), a fin de descubrir diseños, modelos o estructuras no siempre visibles a primera vista; 7) detectar las posibles transformaciones de los personajes, la temporalidad, la espacialidad, las oposiciones o la etiología; 8) analizar la posible síntesis dialéctica (entendida como la acción resumida en pocas proposiciones que expresan la situación contradictoria inicial como oposición de tesis y antítesis, cuyo desarrollo conduce a un desenlace o conclusión), es decir, se trata de examinar la estructura lógico-dramática del argumento; 9) identificar los símbolos y sus correspondientes significados; y 10) interpretar de forma general todo el mito, la aplicación de todos los conocimientos logrados analíticamente a modo de conclusión, exégesis y hermenéutica mitológica, donde incluso se parafrasearán partes abstrusas mediante comentarios aclaratorios; también se suele

enriquecer este momento del análisis mediante la introducción de paralelismos con otros mitos de la misma cultura o de otras culturas sin pretender ser exhaustivos, ya que el mito posee como característica la inagotabilidad semántica por su carácter insondable y misterioso¹⁴.

El núcleo del interés de Vázquez por la mitología lo podemos encontrar en su proyecto de *Los Nombres de lo Sagrado*. Pero ¿cuáles son las denominaciones de lo sagrado en otros idiomas y hasta qué punto dicen lo mismo? Para responder este interrogante Vázquez¹⁵ recorre los equivalentes del concepto de lo “sagrado” en el inglés, el alemán, el gótico, el islandés, el griego, el latín, el sánscrito, el hebreo, el árabe y en variantes del polinesio. Luego procede a caracterizar y organizar las acepciones y las connotaciones del sentido de lo sagrado. Esas variaciones idiomáticas ofrecen el siguiente escenario para el pensar en torno a lo sagrado: (1) divino, perteneciente a Dios o a los dioses, especialmente (a) permitido por la ley divina; (b) puesto aparte para el uso exclusivo de un dios o de Dios; (c) que indica la presencia de una divinidad; (2) separado, despegado, consagrado, santificado; (3) prohibido, proscrito, tabú; (4) fuerte, dotado de poder sobrenatural; de aquí: el Poder mismo; (5) sano, saludable, entero; (6) puro, limpio, libre de imperfecciones, (7) brillante, luminoso, celestial.¹⁶

A modo de cierre de la presente semblanza podemos referir que en su pensamiento y vida se aprecian tres grandes momentos: 1) de la metafísica tradicional a la metafísica de la cultura; 2) de la antropología filosófica a las ciencias del hombre y la filosofía antropológica; y 3) de la metafísica de la cultura a la fenomenología existencial de lo sagrado, el mito y el símbolo. Estos momentos se interpenetran por diversos ejes transversales como son la metafísica, la crisis de la filosofía, la realidad, la temporalidad, el lenguaje, lo sagrado y la complejidad del fenómeno de lo humano.

14 “Esquema del mitoanálisis”, en *Literaturas indígenas de América: Introducción a su estudio*, p. 117 y ss.

15 Ver “¿Qué es lo sagrado?”, en: *Literaturas...*, p. 78 y ss.

16 Aquí he extractado sumariamente los pasos fundamentales del mitoanálisis que se puede seguir ampliamente a partir de la página 80 de *Literaturas...*

En cada una de sus obras reflejó la importancia de que la filosofía tiene que ampliar sus horizontes de comprensión si es que desea seguir sosteniendo la pretensión de universalidad, y ello sólo es posible gracias a una acción intercultural interdisciplinaria de las ciencias del hombre. Ello sentaría las bases de un nuevo humanismo donde sería factible hablar nuevamente de una “filosofía”, que permita al hombre tomar conciencia de sí mismo y liberarse de las diversas formas de alienación en las que ha caído (ideología, teología, política, ontología, lógica matemática, analítica del lenguaje o filosofía de las ciencias). Ya la filosofía no se puede dar el lujo de actuar por su cuenta, ha de interactuar, ha de dialogar con las ciencias del hombre si no quiere quedar relegada a una retaguardia metafísica perimida y esclerosada. Esta necesidad, que brota de la crisis misma de la filosofía, reclama del filósofo un papel activo: de diálogo y de síntesis orientada por un principio superior de inteligibilidad. Esta síntesis puede quedar incontestada, por lo cual se hace indispensable un liderazgo filosófico y científico que oriente hacia un nuevo humanismo caracterizado por la tolerancia y la apertura hacia las distintas cosmovisiones culturales, en pos de la vida y la paz.

Concluiré esta semblanza con sus palabras:

Hasta hoy hemos estado pensando como hombres occidentales, con ideas occidentales para hombres occidentales. Ahora debemos pensar como hombres para todos los hombres, con ideas que tengan real universalidad.

Tal como yo lo entiendo, la tarea propia del Nuevo Humanismo es la de reformular y ampliar al antiguo Humanismo eurocéntrico mediante la inclusión de otras tradiciones espirituales, abarcando aquí no sólo las civilizaciones elevadas del Asia y del norte de África, sino también las culturas de todos los continentes, pasadas y presentes.¹⁷

17 *Humanismo en el siglo XX; Estudios dedicados a Juan Adolfo Vázquez*, 5.

Bibliografía

Revistas y boletines:

- *Notas y Estudios de Filosofía*. Tucumán, 1949-1954.
- *Revista del Instituto de Filosofía*. Córdoba, 1958.
- *Philosophia*. Mendoza, 1959-1966.
- *Boletín de Historia de las Religiones*. Mendoza, Instituto de Filosofía, 1960-1966.
- *Historia de las Religiones. Boletín del Instituto de Filosofía*, nº 5. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 1966.
- *Latin American Indian Literature Journal*. Pittsburgh, 1977-1984.
- *Latin American Indian Literature Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*. Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1980. v. 4. nº 1, Spring.
- *Latin American Indian Literaturas. A Review of American Indian Texts and Studies*. Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1983. v. 7. nº 1, Spring.
- *NAOS. Notes and Materials for the Linguistic Study of the Sacred*. Pittsburgh-Bahía Blanca, 1984.
- “What is the Sacred?”, *NAOS. Notes and Materials for The Linguistic of the Sacred*. Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literatures - University of Pittsburgh, 1984-1985. v. 1, nº 1, Winter
- “The Linguistic Study of the Sacred”, *NAOS. Notes and Materials for The Linguistic of the Sacred*. Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literatures - University of Pittsburgh, 1985. v. 1, nº 2, Spring-Summer.
- “Myth and the Sacred”, *NAOS. Notes and Materials for The Linguistic of the Sacred*. Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literatures - University of Pittsburgh, 1985. v. 1, nº 3, Fall.
- “The *Diario* of Christopher Columbus’s First Voyage to America, 1492-1493”, *NAOS. Notes and Materials for The Linguistic of the Sacred*. Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literatures - University of Pittsburgh, 1992. v. 8. nº 1-3, Winter, Spring, Summer, Fall.
- *Textos y contextos. Estudios antropológico-lingüístico-literarios*. Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literaturas-University of Pittsburgh, 1992. Primera entrega.
- “The *Tao Te Ching* in Spanish: Surprises. What is the Sacred?”, *NAOS. Notes and Materials for The Linguistic of the Sacred*. Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literatures - University of Pittsburgh, 1993. v. 9, nº 1-3, Winter, Spring, Summer, Fall.
- “About The *Tao Te Ching* and Taoism: Some Recent Translations and Studies. Walden Braown. On Recent and Future Sahagún Criticism”, *NAOS. Notes and Materials for The Linguistic of the Sacred*. Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literatures - University of Pittsburgh, 1995. v. 11, nº 1-3, Winter, Spring, Summer, Fall.

Libros:

- *Ensayos metafísicos*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1951.
- *Diálogos socráticos de Platón. Selección, introducción y notas*. Buenos Aires, Raigal, 1953.
- *Metafísica y Cultura*. Buenos Aires, Sudamericana, 1954.
- *¿Qué es la Ontología?* Buenos Aires, Columba, 1956.
- *El perfil de la aventura*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1965.
- *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- *¿Qué es la Argentina?* J. A. Vázquez y otros. Pról. Jorge L. Borges. Buenos Aires, Columba, 1970.
- Juan Schobinger (comp.), *Humanismo siglo XX. Estudios dedicados a Juan Adolfo Vázquez*. San Juan, Fundación Universidad Nacional de San Juan, 1995.
- *Origen y sentido del ciclo básico de Humanidades. Separata de la Guía didáctica del Ciclo Básico de Humanidades*. San Juan, Universidad Domingo Faustino Sarmiento de la Provincia de San Juan, 1966; y en *Ensayos humanistas*. Mendoza, Inca, 2003.
- *Literaturas indígenas de América. Introducción a su estudio*. Buenos Aires, Almagesto, 1997.
- *Ensayos humanistas*. Mendoza, Inca, 2003.
- *The Sacred and Other Essays and Book Reviews on Kindred Subjects*. Mendoza, Inca, 2004.