

**HOMENAJE  
AL ANTIGUO ACADÉMICO CORRESPONDIENTE  
PROF. DR. RODOLFO MONDOLFO, CON MOTIVO  
DE CUMPLIRSE 35 AÑOS DE SU FALLECIMIENTO**

*Conferencias pronunciadas  
por el Presidente de la Institución, Dr. Hugo Francisco Bauzá  
y el Director del Centro de Estudios Filosóficos  
Eugenio Pucciarelli, Dr. Roberto J. Walton  
en la sesión pública del 1º de agosto de 2011*

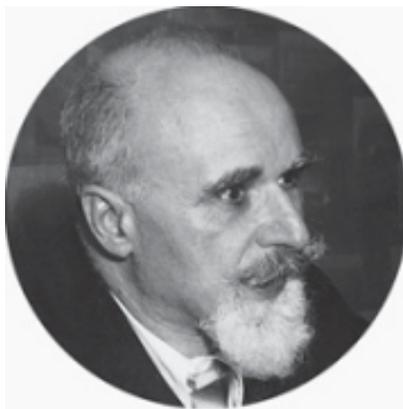


## **RODOLFO MONDOLFO -PERFIL BIOGRÁFICO E ITINERARIO INTELECTUAL-**

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

Rodolfo Mondolfo nació en Senigaglia (Ancona, frente al mar Adriático) el 20 agosto 1877 y falleció en Buenos Aires el 15 de julio de 1976, vale decir, hace 35 años; aprovecho esta conmemoración para rendir homenaje a este insigne maestro, sepultado junto a su esposa, la doctora Augusta Algranati, al ingreso del sector antiguo del cementerio israelita de La Tablada; sobre la tumba de mármol negro que los cobija sólo se leen los nombres de los cónyuges así como las fechas de sus respectivos nacimientos y muertes.

De las pocas fotografías que en contratapas de libros, en artículos periodísticos o iluminando algunos de sus trabajos se han difundido de este distinguido profesor, siempre llama la atención su mirada serena, una escasa y prolija barba blanca y cierta paz que parece brotar de una estampa, nimbada por el aura de una ancianidad respetable. Los retratos y recuerdos que restan de Mondolfo permiten articular la imagen ideal del tipo humano del filósofo, en actitud reflexiva, entregado a la meditación tal como, desde la estampa consagrada por epicúreos y estoicos, imaginamos a esta clase de hombres entregados al acto silencioso de pensar, de contemplar las esencias y arquetipos queriendo desentrañar el misterio de los hilos que urden el tramado del universo. Empero, no siempre Mondolfo permanece en esa actitud de mera pasividad filosófica ya que en-



*Rodolfo Mondolfo*

tiende este saber orientado a la ética y, por tanto, referido al obrar. Así, pues, sin desmedro de la metafísica que, en definitiva, es el punto focal al que apunta todo pensador inquieto por el problema del ser, nuestro homenajeadó dirige sus pasos a una suerte de filosofía práctica, de sabiduría orientada a la acción en la que se enaltece el valor del trabajo, en ocasiones desdeñado por quienes optan exclusivamente por la vida contemplativa. Esta actitud no es contradictoria con la anterior sino, antes bien, complementaria: es la idea del filósofo como político sobre la que Platón y luego Aristóteles, entre otros ilustres, dieron sobrados testimonios.

Cuando Mondolfo cumplió 90 años, la Asociación Dante Alighieri de Buenos Aires celebró ese acontecimiento. En esa ocasión el profesor Eugenio Pucciarelli destacó en su discurso que el homenajeadó “había cruzado el Océano para hacer de la Argentina su patria de adopción y proseguir en ella la obra de investigación filosófica, de docencia universitaria entregada a la formación de discípulos, y de afirmación de los valores cívicos que había defendido con ejemplar entereza en Italia y durante décadas”<sup>1</sup>. El orador puso énfasis en subrayar las cualidades cívicas de Mondolfo y en su esfuerzo sostenido por enseñarlas. Destaco que en reconocimiento a su magisterio la Asociación Dante Alighieri de Buenos Aires bautizó su biblioteca con el nombre de este filósofo.

En 1974, cuando Mondolfo contaba con 97 años, fue incorporado a esta Academia como Miembro correspondiente; presidía entonces la institución el ingeniero Manuel Castello. En la sesión pública extraordinaria de recepción al nuevo académico el discurso de presentación estuvo a cargo del citado doctor Pucciarelli quien disertó sobre “Hombres e historia en la obra filosófica de Rodolfo Mondolfo”.

Años más tarde, al cumplirse quince años del fallecimiento de este pensador el doctor Jorge Reinaldo Vanossi, entonces diputado nacional, propuso en la Cámara baja un homenaje al citado estudioso (expediente 3264, 18 de octubre de 1991) fundando su moción en que este insigne humanista formó parte del “selecto y brillante grupo de intelectuales italianos que el fascismo expulsó de las universidades peninsulares y que arribó a nuestras playas” (*op. cit.*, pág. 65).

Formaban parte de esta pléyade Aldo Mieli, los matemáticos Beppo Levi y Alessandro Terracini, los juristas Camilo Viterbo, Mario Deveali, Renato Treves, el fisiólogo Amadeo Herlitzka, los médicos Leon Lattes, Carlo Ottolenghi, Renato Segre, el arquitecto

<sup>1</sup> *Rodolfo Mondolfo*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, col. “Grandes ítalo-argentinos”, 1992, pág. 9.

Aldo Castelfranco, los científicos Gino Arias, Fabio Sacerdote, Benvenuto Terracini y, entre otros, el psiquiatra Juan Dalma; de este último, radicado durante su exilio en la ciudad de Tucumán, tuve ocasión de consultar en su antigua casa, hoy museo, la correspondencia que este sabio mantuvo con grandes figuras del siglo XX tales como Albert Einstein o Carl Jung.

Debido a su vasto saber y a la pluralidad de intereses, podría atreverme a decir que el profesor Mondolfo fue un hombre del Renacimiento<sup>2</sup>, empero por su inserción en los problemas de su tiempo –y por su férrea voluntad por aclararlos– fue un moderno. Así pues, prestó atención a las diferentes propuestas políticas, sociales y filosóficas que planteaban los nuevos tiempos en aras de resolver cuestiones clave. En ese sentido entiendo que este maestro auscultó como pocos el pulso de un siglo XX sacudido por acontecimientos graves tanto en lo social cuanto en lo político y de los que, en la sombría Italia de Mussolini, fue una víctima inocente debido a su sola condición de judío.

Mondolfo se graduó en Filosofía en la Universidad de Florencia en 1899 y, a poco de terminados sus estudios, publicó su tesis doctoral: *Memoria y asociación en la escuela cartesiana (Descartes, Malebranche y Spinoza)*; si bien se trata de una obra de un período temprano de su formación, esta investigación prenunciaba un pensador de relieve acuciado por una sed odiseica de conocimiento.

Nuestro homenajeador se inició en la docencia en la Universidad de Padua, para pasar luego a la de Turín y, finalmente, en 1914, a la de Bolonia hasta que, en 1938, fue expulsado de su cátedra cuando el régimen fascista promulgó una serie de decretos conocidos como *leyes raciales* que introducían medidas discriminatorias y persecutorias en relación con los judíos italianos. No sólo se lo expulsó de la Universidad, sino que incluso se le prohibió publicar con su nombre, lo que no es otra cosa que anular en vida su condición de persona.

Entre los diversos documentos y medidas legales que constituyen el *corpus* de tales leyes figura el *Manifiesto de los científicos racistas*, publicado por primera vez en forma anónima en el *Giornale d'Italia* el 15 de julio de 1938, a ésta y a otras publicaciones de ese tenor, siguieron los Reales decretos, así el del 5 de septiembre de 1938 –que fijaba “*Medidas para la defensa de la raza en la escuela fascista*”– y el del 7 de septiembre del mismo año, que también esti-

<sup>2</sup> Véase su *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 1954.

pulaba “*Medidas en relación con los hebreos extranjeros*” quienes eran expulsados de funciones estatales por su sola condición de judíos. Mondolfo fue uno de los golpeados por esa barbarie y así, pues, desprovisto de su cátedra y previendo la *shoá* que en la Europa adicta al nazismo se avecinaba para los hebreos, al igual que otros intelectuales, no dudó en emigrar; fue de ese modo como con su esposa, Augusta Algranati, y sus hijos vino a nuestro país. Según testimonio de amigos y datos colectados en diversos sitios parece que las gestiones para que se radicara en Argentina durante su exilio se debieron al doctor Coriolano Alberini, entonces Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, y del doctor Alfredo Palacios, miembro del Partido Socialista Argentino, institución política conectada al socialismo itálico frecuentado entonces por Mondolfo.

Las presunciones del filósofo se cumplieron a rajatabla ya que entre los años 1943 y 1945 el gobierno de la República Social Italiana fue cómplice en la deportación a los campos de concentración nazis de numerosos judíos que vivían en la Italia ocupada por los alemanes, a la vez que, próximo a Trieste, ese gobierno estableció un campo donde confinó a un número importante de ellos para llevarlos a los campos de concentración alemanes; consta también que en territorio triestino se asesinó a muchos judíos y que allí hubo incluso un horno en el que se incineró a un número incierto de sus cuerpos.

Apenas llegado a Buenos Aires, en el 39, Mondolfo desarrolló una vasta labor como conferencista; en ese orden, por invitación del doctor Alfredo Calcagno, a la sazón Presidente de la Universidad Nacional de La Plata, disertó en la Facultad de Humanidades de esa Universidad donde habló sobre los “Orígenes y sentido de la cultura humana”, conferencia que tuvo amplia resonancia en los ámbitos culturales de la época. Hubo gestiones del doctor Alberini para incorporarlo a la Universidad de Buenos Aires pero, pese al ahínco que puso en su deseo, no logró su cometido. Afortunadamente lo contrató temporariamente la Universidad Nacional de Córdoba en la que, desde 1940 a 1948, enseñó lengua y cultura griegas; de Córdoba, debido a gestiones de Risieri Frondizi, entonces Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán, marchó a esa provincia; en esa casa de altos estudios fue designado Profesor, cargo que ocupó hasta el año 1953.

Terminada la guerra, la Universidad de Bologna, en el 45, lo reincorporó a su cátedra y lo honró designándolo Profesor emérito. Cuando Giuseppe Saragat, siendo presidente de la República Italia-

na, visitó la Argentina, al inaugurar la Biblioteca de la Asociación Dante Alighieri y encontrar allí a Mondolfo, lo abrazó con efusión ya que habían sido amigos y compañeros en años juveniles en la Italia del norte. En esa ocasión el presidente le manifestó que acababa de otorgarle la Gran Cruz de Caballero de la Orden al Mérito, máxima condecoración de la República Italiana, la que le fue entregada tiempo más tarde por el Embajador de Italia en Argentina.

Pese a esos reconocimientos de su tierra natal y a diversas invitaciones para que retornara a su patria, optó por quedarse entre nosotros y fue en Argentina donde desarrolló una parte sustancial de sus investigaciones. Desechó igualmente invitaciones de universidades de los Estados Unidos de Norteamérica y de diferentes países europeos: había tomado cariño a la Argentina, la tierra que lo albergó en momentos críticos.

Este sabio vivía de manera modesta en nuestra capital en la avenida Federico Lacroze, a pocos metros de la calle Corrientes, en zona cercana al cementerio de la Chacarita; ya retirado de la docencia, en uno de los bares de este rincón de Buenos Aires, solía reunirse semanalmente con discípulos y amigos siendo siempre, a pesar de la humildad y sencillez que ponía de manifiesto en todos y cada uno de sus actos, el centro de la tertulia. La explicación es obvia: tal admiración brotaba del aura que manaba tanto de su saber cuanto de la respetabilidad de su anciana figura.

En lo que concierne a nuestra ciudad, durante un breve tiempo cumplió labores docentes en la Universidad de Buenos Aires, en el Colegio Libre de Estudios Superiores y en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario, pero no encontró la respuesta esperada por lo que marchó a Córdoba, como he referido. Entre otras circunstancias, quienes eran accidentalmente sus colegas en la Universidad de Buenos Aires no toleraban que Rodolfo Mondolfo, junto a su hermano Ugo Guido, hubiera escrito en Italia en periódicos de izquierda y que fuera autor de dos obras que difundían ideas marxistas; me refiero a *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto de historia* (1930) y *El materialismo histórico* (1940) trabajos que, años más tarde, completaría con *Marx y marxismo* (1960) y *Materialismo histórico. Bolcheviquismo y dictadura* (1962).

Antes de cumplir los veinte años Rodolfo Mondolfo, se había afiliado al partido socialista –como decía su amigo Dionisio Petriella– “obedeciendo a un impulso romántico y justiciero y siguiendo los pasos de su hermano Ugo Guido”, también como Rodolfo profesor de filosofía y, con los años, director de la famosa revista *Critica sociale*.

Pese a los esfuerzos que entonces desplegó el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el citado doctor Coriolano Alberini, y a la voz de algunos defensores aislados –Eugenio Pucciarelli y Francisco Romero, por ejemplo– hubo resistencia del claustro de profesores –especialmente de los cultores de las letras clásicas– por lo que no pudo permanecer como docente en esa casa de estudios. Halló acogida, en cambio, entre los seguidores del socialismo en Argentina: Mario Bravo, Américo Ghioldi, Nicolás Repetto, Alfredo Palacios, Alfredo Galletti...

Mondolfo advierte que Marx había propuesto una cuestión decisiva a la hora de considerar la filosofía: en esa lectura este saber ya no debía cernirse a un ámbito apartado de la realidad, a la que mira desde una atalaya distante, sino que la teoría debía conectarse necesariamente con la praxis para orientar el accionar humano. Esa nueva concepción de la relación entre filosofía e historia es la que da fundamento al historicismo de Mondolfo. Sobre ese particular en *El materialismo histórico en Federico Engels*, el filósofo apuntó:

“El concepto de praxis abarca toda forma de actividad humana teórica y práctica al mismo tiempo. Esa actividad del hombre, que va modificando continuamente la situación existente, al modificar las circunstancias se modifica también a sí misma, produce un cambio interior en el mismo espíritu, tal que su producto reacciona sobre el propio productor. Se verifica una acción recíproca, un intercambio de acciones, o sea, lo que Marx llama la *inversión de la praxis*”<sup>3</sup>.

Mondolfo entendía el marxismo como una forma de humanismo subrayando, de ese pensamiento, los valores que exaltan lo humano lo que lo llevó, naturalmente, a fustigar el sistema totalitario que, a la sazón, imperaba en la que otrora fue la Unión de las Repúblicas Soviéticas Socialistas. La exégesis mondolfiana sobre la filosofía de la historia sustentada por Marx permitió al profesor Pucciarelli afirmar que Mondolfo fue “uno de los más profundos marxólogos y uno de los primeros en alertar sobre las desviaciones teóricas y prácticas del leninismo, en cuanto al pensamiento marxista” (*art. cit.*, p. 67).

Sobre esa cuestión político-filosófica el profesor Mondolfo, al destacar los aspectos antropológicos sustentados por Marx y Engels, puso énfasis en que: “El hombre, con su espíritu, con su acción, con sus manifestaciones, debe reconocerse como un principio de actividad

<sup>3</sup> Cit. por C. Garmendia de Camusso en “Rodolfo Mondolfo: el historicismo y la idea de progreso”, en *Rodolfo Mondolfo: maestro insigne de filosofía y humanidad*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 1992, pág. 26.

que está frente a la naturaleza, que reacciona contra ella, que crea todo el mundo de la sociedad y de la historia, de manera que es un creador y no solamente producto”.

El pensador Oberdan Caletti –uno de sus dilectos amigos en nuestro país y traductor de algunas de sus obras– le dedicó un trabajo meduloso donde valora el aporte de este filósofo al pensamiento argentino y a quien bautizó como “maestro insigne de filosofía y humanidad”. En efecto, Mondolfo no sólo fue maestro en cuanto a la teoría sino, fundamentalmente, en cuanto a la *praxis*, fiel a la idea de los antiguos sabios epicúreos, estoicos y luego cristianos, de que se educa con el ejemplo. Este profesor dio muestra de ello no sólo en el plano teórico sino, fundamentalmente, en la forma de vida; así, pues, su figura se impone más que como la de un *savant*, como la de un *sage*.

Diego Pró, Emilio J. Corbière, Marcella Pogatschnig, Guillermina Garmendia de Camusso, Dionisio Petriella y, entre otros, Juan Palma escribieron páginas memorables sobre el ilustre pensador. Todos estos *scholars* exaltan su preocupación por el hombre, su defensa de los valores cívicos, su pensamiento democrático y su honda vocación por ayudar a resolver los problemas sociales.

En el volumen que la citada Pogatschnig dedica al filósofo, titulado *El otro Mondolfo*<sup>4</sup>, donde desmenuza los aspectos clave del humanismo marxista que Mondolfo desarrolló tanto en Italia, cuanto en nuestro país, pone el acento en las críticas del filósofo “al economismo fatalista y al voluntarismo hegemónico” derivados éstos de proponer un sujeto que no se reduce a una experiencia meramente pasiva, sino artífice de la historia. Subraya también la autora las críticas de Mondolfo al pensamiento político de Antonio Gramsci y el fastidio que las ideas mondolfianas provocaron en el citado Gramsci.

Pongo énfasis en que este profesor no entendía la filosofía como sistema cerrado, como retórica vacua, sino como *problema especulativo por resolver*, de ahí la idea de enlazar la teoría con la *praxis*, hoy moneda corriente a partir de la línea de pensamiento conocida como “filosofía práctica”. Sin desdeñar los aspectos metafísicos de esta ciencia, que conocía muy bien a partir de su admirado Heráclito, el filósofo orienta sus reflexiones al terreno de la antropología filosófica y, en ese orden, se siente deudor del modelo socrático donde el eje de la acción pasa por la ética, tal como el Rodolfo Mondolfo puso de manifiesto en el breve pero, a la vez, importante ensayo que dedica

<sup>4</sup> Trad Pedro Pasturenzi, Buenos Aires, Biblos, s.d.

a la figura y al pensamiento de Sócrates, publicación recientemente reeditada por la Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Este profesor se resistía a admitir que la historia de la filosofía siguiera una línea determinada, ya que entendía que esta disciplina posee una estructura necesariamente “irregular”, por lo que no debe ser vista como un *ktêma eis aei*<sup>5</sup> ‘una adquisición para siempre’ –como sostenía Tucídides respecto de la historia–, sino como un saber que se acrecienta día a día no por fuerza de una *dýnamis* trascendente, sino mediante el pensamiento y la acción de los seres humanos.

Los títulos de la obra mondolfiana ascienden a casi medio millar de publicaciones entre libros, *papers*, comunicaciones a congresos, opúsculos y misceláneas sobre temas diversos. Si bien el eje en torno del cual se articula su magisterio fue la filosofía griega, principalmente la de los presocráticos<sup>6</sup>, esa circunstancia no fue óbice para que también encarara el estudio de autores clave de la cultura occidental como Descartes, Spinoza, Giordano Bruno o Rousseau.

De su vasta producción filosófica pongo énfasis en dos obras fundamentales: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*<sup>7</sup> y *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*<sup>8</sup>, las que aparecieron no sin escándalo entre los cultores de la filología greco-latina entendida a la manera tradicional. Estos estudiosos no admitían la noción de infinito ni la idea de progreso en el pensamiento griego del período clásico, adscrito éste a una suerte de ciclicidad temporal, del mismo modo como ponían en tela de juicio la cuestión de la subjetividad en el período clásico de la cultura helénica, tal como la planteaba el profesor Mondolfo, ya que entendían que en tal apreciación el filósofo italiano incorporaba conceptos de la cultura hebraica que no condecían con la esencia de lo griego, lo que es una *quaestio disputata* de difícil solución dada la controversia existente en cuanto a problemas de cronología, por ejemplo, en qué siglo los griegos tuvieron conocimiento de los textos veterotestamentarios.

Nuestro homenajeado tradujo y completó la celeberrima *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (*La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*) del teólogo y filósofo de Marburgo Eduard Zeller hoy vulgarmente conocida como “el Zeller-Mondolfo”, referente insustituible para todo estudiante de filosofía,

<sup>5</sup> I 22.

<sup>6</sup> Cf. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, 2 vols., trad. S. Tri, Buenos Aires, Losada, 1942.

<sup>7</sup> Buenos Aires, EUDEBA, 1952.

<sup>8</sup> Buenos Aires, EUDEBA, 1968.

en especial para el que se dedique al estudio del pensamiento de los antiguos griegos. Las ideas del citado E. Zeller en cuanto a la historia y a la filosofía griegas se adscriben a la visión hegeliana que, de igual modo, sustentaba el profesor Mondolfo.

De su autoría merecen también destacarse tres obras sintéticas pero sustanciales: la que dedica a Heráclito<sup>9</sup>, el vigoroso pensador de Éfeso, su trabajo sobre *Sócrates* y el luminoso ensayo *El genio helénico* editado en la conocida “Colección Esquemas” de la Editorial Columba.

Su filosofía parte de la idea de que el hombre es un ser social, inserto en la historia y, al mismo tiempo, hacedor de la historia. Se desprende de ahí, naturalmente, su compromiso ineludible con la sociedad y con el momento que le toca vivir.

El hombre, y en particular el filósofo, no debe ser un ser aislado en una torre marfilínea al margen de los problemas que atañen al mundo sino, por el contrario, un luchador que desciende del mundo de las ideas para ponerlas al servicio de los demás y en pro del mejoramiento de las condiciones en que viven los hombres, es decir, al ejercicio de una praxis honrosa. Su filosofía, por tanto, más que exclusivamente teórica, es una filosofía para la vida y es en ese accionar donde se advierte con claridad su idea del humanismo: se es hombre no sólo por pertenecer a la especie humana sino, fundamentalmente, cuando se obra en favor del bien y del ennoblecimiento de dicha condición. De nada vale teorizar, si no se enseña y educa con el ejemplo: he ahí el sentido de un verdadero maestro. Se es maestro no sólo en el orden del conocimiento, sino en el obrar: se es maestro en todos y cada uno de los actos, incluso en los más nimios de nuestra existencia. He ahí el desarrollo y despliegue de la idea griega de *areté* ‘excelencia’ que el profesor Mondolfo ejerció en su docencia de manera ejemplar.

Dada su desconfianza en los sistemas e interpretaciones abstractas y a su visión historicista y su apego a la *res*, vale decir, a lo concreto, el filósofo participa de la idea de aquellos que sostienen el principio de “la unidad del espíritu”, entendido éste no como sustancia, sino como actividad, de una actividad incesante que es la que da fundamento al desarrollo de la historia, concebida ésta como desenvolvimiento progresivo que, ciertamente, no pierde de vista los acontecimientos del pasado los que de manera constante somete a crítica

<sup>9</sup> *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, trad. de O. Caletti y pról. de R. Frondizi, México-Buenos Aires, Siglo XXI, 1966.

y revisión. En su óptica, la reflexión sobre los hechos del pasado sirve, por un lado, para entender los sucesos registrados por la historia y, por el otro, para aclararnos el presente y, más aún, para avizorar lo por venir, en ese sentido la historia, una vez más, se impone como *magistra vitae*, según palabras de Cicerón.

Son numerosas las anécdotas que dejó en su paso por Argentina. La nota común que las enhebra es la de un espíritu abierto, generoso e inclinado siempre a la reconciliación; así, por ejemplo, lo puso de manifiesto cuando después de la guerra propuso en nuestro país, junto a otros intelectuales, una reconciliación respetuosa entre fascistas y antifascistas y el deseo de que éstos mostraran a aquéllos los errores en que habían persistido —y que aquéllos reconocieran como tales—, sólo entonces podría sobrevenir el perdón y la búsqueda reconciliación; en ese orden, bregó por construir una nueva Italia, libre de odios y resentimientos y, en ese propósito, se mostró próximo al ideario político de Mazzini. De esa actitud restan numerosas cartas que dan testimonio de su espíritu conciliador.

En cuanto a rasgos de altruismo, renunció a algunos premios y honores sugiriendo que fueran entregados a otras personas que, entendía, tenían mayor mérito que él para recibirlos, así, por ejemplo, el premio Dante Alighieri, distinción que implicaba también una suma de dinero entonces nada despreciable. Otro rasgo de generosidad es que en vida donó a la Asociación Dante Alighieri de Buenos Aires su biblioteca, la que consta de casi 5.000 volúmenes, en su mayor parte de filosofía, entre los cuales hay ediciones de valor.

En el homenaje que el Instituto italiano de Cultura ofreció al doctor Mondolfo, el profesor Pucciarelli, para dar realce a esta figura venerable, se valió del retrato ideal *El filósofo en meditación*, pintado por Rembrandt hacia 1631 y que se halla en el Museo del Louvre; al respecto, refirió:

“Más de uno de nosotros, al pensar en Mondolfo, no dejará de evocar la imagen trazada con mano de artista en una tela de Rembrandt: el filósofo que medita ante un libro abierto.

“Un anciano envuelto en ropas pesadas y oscuras destaca su figura en la penumbra del ambiente: la luz de la ventana le ilumina el rostro, comunica su vibración a las páginas impresas y le franquea la comunicación con el paisaje que se extiende al otro lado de los cristales de la ventana. A sus espaldas, una simbólica escalera helicoidal asciende al rellano superior. El artista ha querido ilustrar con una imagen visual y táctil el movimiento que describe por dentro el espíritu a fin de desprenderse de las adherencias de la materia y alcanzar el mundo de las ideas, que habrá de permitirle entender las cosas. En ese



Rembrandt van Rijn, *El filósofo en meditación* (1631),  
Museo del Louvre, París

ambiente de recogimiento, donde se han extinguido los rumores del exterior, los ojos del hombre parecen oscilar entre las páginas del libro que se abre ante su mirada y el paisaje de afuera, contemplado quizá, a través del espesor y de sus recuerdos.

“Así vemos a Mondolfo: la realidad inmediata, con todo su cortejo de violencias, parece no perturbarle, sabe que la historia obedece a un ritmo dialéctico y que la dialéctica se nutre de los opuestos, que el antagonismo es fecundo, que la negación se reitera, y que al hacerlo recoge, conserva y eleva todas las aportaciones positivas. Percibe el presente a través de las ideas que desde el pasado vienen preparando las rutas, cada vez más amplias y soleadas, que conducen al futuro. Pero sabe que el futuro no llega por sus propios pasos, que es obra de hombres y reclama el esfuerzo colectivo de todos. Este contemplador, que ha buscado las raíces de la verdad en el pasado histórico, sabe que la realidad exige pensar en términos de acción.

“Y ésta es la lección que este hombre maravillosamente joven ha venido a dictar en tierras de América” (conf. cit., pp. 10-11).

Con estas palabras terminaba la disertación del doctor Pucciarelli, las que hago más en esta recordación del maestro Mondolfo.

## **RODOLFO MONDOLFO, FILÓSOFO DE LA CULTURA Y DE LA HISTORIA**

ROBERTO J. WALTON

El interés de Rodolfo Mondolfo por la historia de la filosofía se orienta, como bien sabemos, hacia tres períodos. Un primer ámbito es el de la antigüedad respecto de la cual une a su propia y vasta obra la traducción y ampliación de la historia de la filosofía griega de Eduard Zeller. Un segundo ámbito concierne a la filosofía moderna con estudios sobre el Renacimiento, la escuela cartesiana, Hobbes, Helvecio, Condillac y Rousseau. Por último se encuentran sus estudios relacionados con el marxismo y con la tradición socialista. Esta obra de historiador de la filosofía ha sido para Mondolfo el motivo para una reflexión sobre la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia. Porque la filosofía representa la cultura humana que toma conciencia de sí misma, y, para tomar conciencia de sí misma, la cultura humana tiene que tomar conciencia de su propio desarrollo.

Siguiendo a Benedetto Croce, Mondolfo defiende la tesis de la contemporaneidad de la historia que, si bien no desconoce la distinción entre pasado y presente, afirma que el pasado no es extraño al presente sino que está siempre en su interior. En un escrito titulado precisamente "Historia y filosofía", Mondolfo escribe: "La historia universal quiere darnos la formación de la cultura humana; la filosofía, la conciencia de esta cultura; en ello consiste el vínculo que las une"<sup>1</sup>. Sin embargo, en lugar de hablar de una "identidad" de historia y filosofía al modo del idealismo hegeliano en que la sucesión exterior de las filosofías en la historia tiene su paralelo en el despliegue de las categorías en el interior de la Idea absoluta, Mondolfo prefiere hablar de "unidad" de historia y filosofía porque esta afirmación es válida también para toda forma de historicismo.

<sup>1</sup> Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires, Hachette, 1960, p. 177.

La unificación de la historia y la filosofía es el gran mérito de una conciencia histórica moderna que confiere su plena significación a la historia de la filosofía en la unidad de la historia universal en tanto toma de conciencia de esa historia. Por ser hijo del pasado y padre del porvenir, el pensamiento filosófico tiene que ser una obra de justicia hacia lo ya adquirido y una preparación de lo que ha de venir a través del planteo de problemas nuevos. Sobre este proceso de creación progresiva de la cultura, Mondolfo afirma: “La continuidad de esta creación está fundada en una doble condición: la tradición y la renovación incesante de la misma. Por lo tanto debe ser una tarea de espíritus vivientes activos y libres”<sup>2</sup>. Y añade: “A las jóvenes generaciones incumbe [...] reconocer con el estudio todo el valor de la antigüedad, de donde proviene nuestra formación cultural; pero tributarle el verdadero homenaje de la vida, que no se detiene en la inercia, sino que progresa activamente”<sup>3</sup>. Esta doble condición o exigencia de tradición y renovación será subrayada una y otra vez por Mondolfo en sus estudios sobre la antigüedad, la filosofía moderna y el marxismo.

## 1. Mundo humano y filosofía de la naturaleza

La filosofía de la cultura se presentó en el siglo XIX como una nueva dirección de la investigación filosófica, y se ha considerado que no ha habido hasta ese momento una verdadera filosofía de la cultura. Sin embargo, según Mondolfo, “no hay que olvidar los primeros gérmenes legados por la antigüedad”<sup>4</sup>. En la antigüedad, la cultura y el hombre no fueron problemas centrales sino que constituyeron siempre un sector aislado y secundario. No obstante, no se puede considerar ausente una conciencia embrionaria y parcial de los problemas de la filosofía de la cultura. Mondolfo se ocupa de una fusión originaria del mundo de la naturaleza y el de la cultura. Esta convergencia es anterior a su recíproca separación e implica el origen y la formación social de todo conocimiento humano acerca de la naturaleza. Mondolfo niega la tesis de que la reflexión filosófica se afirma al comienzo como pura filosofía de la naturaleza. Con esto se opone a la tradición de Zeller, Windelband y otros según la cual hay al comienzo una pura reflexión sobre la naturaleza, de modo que el pen-

<sup>2</sup> Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 230.

<sup>3</sup> R. Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, p. 156 s.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 84.

samiento griego habría seguido el camino de las estrellas a la vida en lugar del camino más natural e inmediato que va de la vida a las estrellas. Inspirado en las ideas de Ludwig Feuerbach y Karl Marx, afirma una relación originaria entre la meditación sobre los problemas de la naturaleza y la meditación sobre los problemas del hombre y la cultura. Así, el mundo humano que se nos ofrece en la experiencia de la vida social constituye un objeto de conocimiento más inmediato y más directo que el mundo natural. Por eso la concepción del mundo natural como cosmos se forma sobre la base de la comprensión anterior del mundo de los hombres. Con otras palabras: las relaciones entre los seres y los fenómenos de la naturaleza se conciben sobre la base del ejemplo proporcionado por las relaciones entre los hombres tal como se manifiestan en las experiencias y exigencias de la vida.

Es un rasgo esencial de las teogonías extraer del mundo humano, esto es, de las experiencias de la vida y de las relaciones sociales, los elementos fundamentales para la explicación e interpretación del devenir cósmico. Por tanto, las relaciones entre los seres y las fuerzas del proceso universal se representan como relaciones entre personalidades concebidas de modo antropomórfico. Al recoger la herencia de las cosmogonías teogónicas, las cosmologías filosóficas presentan una concepción ético-religiosa de la naturaleza que deriva de una previa concepción ético-religiosa del mundo humano. Así, la concepción de cosmos se transfiere de la esfera de los hechos humanos a la representación de la naturaleza física. Con Anaximandro tenemos la primera afirmación de la legalidad de la naturaleza. Su sentencia dice: “Ahí donde se produce la generación (*génesis*) de los seres, también se cumple su disolución (*phthorá*), de acuerdo a una ley necesaria pues ellos se dan justicia (*díke*) y expiación (*tísis*) unos a otros por su injusticia (*adikía*), de acuerdo con el ordenamiento del tiempo”. Mondolfo observa que esta concepción no se podría haber formulado si no se hubiera desarrollado previamente un concepto normativo y deontológico de la realidad del mundo humano. Ya Solón aplicaba a la sociedad humana la ley moral y jurídica según la cual a la injusticia debe seguirle la expiación con el tiempo como juez inflexible que castiga a los culpables<sup>5</sup>. El universo se presenta como una comunidad jurídica de las cosas, y la ley cósmica no tiene un carácter determinista como la ley natural en su sentido moderno. Por el contrario,

<sup>5</sup> Cf. Rodolfo Mondolfo, *Historia de la filosofía greco-romana*, Buenos Aires, Losada, 1959, vol. I, p. 43.

tiene un carácter normativo como la ley de la justicia en la esfera de lo humano. Este carácter peculiar de la legalidad universal es un indicio del camino que ha llevado a su concepción. Se transfieren al ámbito de los acontecimientos naturales conceptos tomados de la vida jurídica como orden, justicia y expiación.

Respecto de la proyección de las relaciones humanas en el cosmos, Mondolfo se detiene particularmente en tres puntos. En primer lugar, la proyección alcanza una mayor complejidad de contenido que no se explica solamente por medio de las relaciones jurídicas que se presentan entre individuos particulares sino que exige considerar la intervención de experiencias históricas colectivas que se relacionan con las luchas exteriores entre las ciudades y las luchas interiores entre las clases y las fracciones políticas. En segundo lugar, estas experiencias históricas engendran una primera y oscura conciencia de un vínculo de causalidad entre hechos y consecuencias, y esta impulsa una forma distinta de explicación por medio de una necesidad determinista en lugar de normativa y jurídica. Así se avanza hacia una necesidad natural en un sentido determinista. En tercer lugar, al convertirse de humana en natural, la ley adquiere un mayor vigor para su aplicación a la esfera humana. Por este camino se llega a buscar el fundamento de la validez de las leyes humanas en la ley cósmica, y, por tanto, se introduce en el mundo humano el nuevo concepto determinista de ley delineado en el dominio de los hechos naturales: “Así la reflexión filosófica se prepara para hallar en el examen y conocimiento del sistema cósmico el modelo para el estudio y la explicación del hombre interior. Pero al realizarse, ese proceso interrumpe el desarrollo de una filosofía de la cultura, cuya intuición había empezado a delinarse con los sofistas frente a la filosofía de la naturaleza”<sup>6</sup>. Si el microcosmos humano permite formar la idea de un macrocosmos universal, a su vez el macrocosmos universal se convierte en un medio para fundamentar el microcosmos humano de modo que la legitimidad del orden humano reposa en su conformidad con el orden universal. Mondolfo observa que Heráclito expresa la convicción de que la naturaleza humana no se puede conocer si no se conoce la naturaleza universal: “Quien habla con inteligencia debe estar firmemente ligado a lo que es común a todas las cosas, así como la ciudad a su ley, y aun mucho más fuertemente. Pues las leyes humanas son todas alimentadas por la única ley divina; ya que esta domina hasta donde quiere, basta para todas las co-

<sup>6</sup> R. Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, p. 36.

sas y entre todas sobresale” (fragmento 114). Por tanto, el pequeño mundo del hombre queda encuadrado dentro de la ley divina inmanente al sistema universal, de modo que se concibe al hombre como una parte de la naturaleza.: “[...] así el microcosmos, después de haber proyectado su luz sobre el macrocosmos, se convierte ahora en su simple reflejo”<sup>7</sup>.

Los sofistas se ocupan del mundo de la cultura humana –de la condición moral y social humana y de las creaciones de los hombres–, pero buscan el criterio de comprensión en muchos casos en una analogía con el cosmos físico mediante la inversión de la anterior relación de dependencia entre las concepciones del hombre y las del cosmos. Los sofistas establecen por primera vez una distinción entre los dos mundos que con anterioridad habían aparecido juntos e indiferenciados: el mundo de la naturaleza como orden independiente del hombre y el mundo de la cultura como conjunto de las creaciones y modos de vida del hombre. Aparece una antítesis entre la naturaleza (*phýsis*) y la convención (*nómos*) que incluye todas las creaciones sociales e históricas del ser humano, y se determinan rasgos diferenciales entre ambos mundos. Mientras que el mundo natural se caracteriza por la uniformidad inmutable de sus leyes, el mundo humano se caracteriza por la libertad de sus creaciones deliberadas y por la variabilidad de sus formas según las circunstancias. Frente al reino de la universalidad se presenta el dominio del relativismo. El finalismo llega a caracterizar el mundo de la cultura en oposición al determinismo de la naturaleza. Mondolfo analiza un pasaje del *Protágoras* de Platón en que el pensador sofista subraya que la creación humana orientada a la finalidad de lo útil y variable con las circunstancias se diferencia de la necesidad determinista universal inmutable de la naturaleza: “Por primera vez en la historia del pensamiento humano el mundo de la cultura llegaba a ser considerado y caracterizado en su conjunto, como dominio unitario, aunque diferenciado en varios sectores, vinculados todos, sin embargo, por la comunión de un rasgo esencial, que se expresaba por la palabra: *convención (nomos)*”<sup>8</sup>.

En Protágoras se insinúa la idea de un desarrollo histórico progresivo, y el mundo de la cultura, que se afirma como objeto central de una nueva discusión filosófica, se sustituye al mundo de la naturaleza, que había sido el objeto central de la cosmología anterior.

<sup>7</sup> Ibid., p. 65.

<sup>8</sup> Ibid., p. 76.

Pero este tránsito del naturalismo al humanismo no condujo a una verdadera filosofía de la cultura en virtud de la vacilación de la sofística entre dos orientaciones opuestas. Una de ellas se sostenía en la antítesis entre naturaleza y convención, y hubiera conducido al desarrollo de una filosofía de la cultura. Otra, en cambio, consideraba al mundo de la cultura como una prolongación del mundo de la naturaleza en el sentido de ver en la cultura una prolongación de las leyes naturales. Encontramos aquí tres grados de generalización en el intento de buscar la validez de las leyes del particular dominio humano dentro de la esfera mayor de la naturaleza que comprende al ámbito humano como una parte propia.

Un primer grado de universalización consiste en reconocer el contraste, pero a la vez considerarlo como la oposición entre creaciones humanas convencionales que no se ajustan a la naturaleza misma y creaciones humanas legítimas y necesarias porque se ajustan a la naturaleza misma. En esta tendencia cae el mismo Protágoras en razón de su intento de buscar una conformidad entre la convención y naturaleza mediante una comparación entre el hombre por un lado y los animales y las plantas por el otro. El mismo Protágoras no puede sustraerse, pues, a la exigencia de conciliación. En su intento de hacer frente a la acusación de arbitrariedad sustituye la antítesis por una conformidad entre naturaleza y cultura.

Otros sofistas avanzaron más en esta dirección, orientada a encontrar lo universal en lo particular, al proponer una reducción de la cultura a la naturaleza mediante una afirmación de la superioridad de la naturaleza caracterizada por una necesidad intrínseca sobre la cultura caracterizada por su arbitrariedad. Si la creación humana es una arbitrariedad, se la ha de desvalorizar frente a la naturaleza. Se llega entonces a condenar la independencia de la cultura frente a la naturaleza y se cae en la exigencia de introducir el imperio de la naturaleza en la sociedad humana. De este modo los sofistas retornaban, en un segundo grado de universalización, a la exigencia formulada por Heráclito. Esta desvalorización de la cultura se encuentra en Calicles, quien representa a la sofística en el diálogo platónico *Gorgias*. Según Calicles, solo puede tener validez para el hombre la ley de la naturaleza. La ley de la vida animal es la ley verdadera para el hombre de modo que es justo que el más fuerte cometa violencias contra el más débil. Análogamente, en su refutación a Protágoras, Antifonte sostiene que la verdad o la falsedad de las leyes humanas provienen de su conformidad o disconformidad con las leyes universales de la vida orgánica. De este modo se justifica la cultura humana

en un concepto más extenso y universal de cultura que abarca a la naturaleza generadora de vida. Se compara la acción educadora de las instituciones humanas con los resultados logrados en la cría de animales y en la agricultura.

Mondolfo se refiere a un tercer grado más vasto de universalización. Más allá de una esfera mayor que comprenda el ámbito humano como parte, se produce una ampliación máxima del horizonte que se extiende a todos los seres que existen en la naturaleza. Surge un criterio y una medida de la validez de las normas jurídicas de los hombres. Por tanto, luego de permitir la comprensión del cosmos, la proyección de las relaciones humanas permite, en su condición de leyes universales, justificar o condenar las leyes de la esfera humana. Platón nos refiere el saludo de Hipías: “Oh, hombres aquí presentes, a todos o creo juntos y parientes y conciudadanos por naturaleza; pues el semejante está junto a su semejante por naturaleza, sin embargo, la ley, tirana de los hombres, en muchas cosas hace violencia contra la naturaleza” (*Protágoras* 337). Si bien es deudor respecto de la reflexión jurídico-social por el concepto de ley, el naturalismo ofrece a las relaciones humanas un criterio más sólido para la legalidad de sus normas. Por tanto, el conocimiento de las leyes cósmicas proporciona una dirección al conocimiento de la sociedad humana. Mondolfo concluye así su análisis: “La intuición germinal de la sofística, es decir, la distinción entre las dos esferas, de la naturaleza y de la cultura, colocada sobre un plano de igualdad, como esferas opuestas, caracterizadas respectivamente por los rasgos contrarios de necesidad y libertad, determinismo causal y finalismo de la intención voluntaria, uniformidad universal absoluta de tipos y leyes y variabilidad particular relativa a lugares, tiempos, pueblos, intenciones, etcétera, ya se volvía estéril con la sujeción del plano de la cultura al de la naturaleza, al igual que un súbdito a su soberano y legislador”<sup>9</sup>.

En suma: Mondolfo pone de relieve que debemos al humanismo sofista una primera reflexión sobre la diferencia ente cultura y naturaleza, el esbozo de una teoría del progreso, y una reflexión incipiente sobre los distintos sectores de la cultura, pero estos comienzos fueron vanos en virtud de la prevaleciente tendencia general a una subordinación del mundo humano al más amplio mundo natural. También se ocupa de mostrar que existe, a pesar del cambio de interés cognoscitivo que va primero del hombre a la naturaleza y luego

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 82.

de la naturaleza al hombre, una continuidad subyacente porque el primer pasaje no significa una negación del humanismo anterior sino que obedece a una exigencia hondamente ética y religiosa, esto es, al papel ético-religioso atribuido a la contemplación de la naturaleza. La investigación naturalista de los presocráticos está dominada por preocupaciones morales como se advierte en la adopción por la escuela pitagórica de la organización propia de asociaciones religiosas. A su vez, esto implica que el ulterior desplazamiento del interés filosófico hacia el hombre no implica una fractura en la continuidad.

## 2. El camino hacia la filosofía de la cultura

El modelo u orientación que ofrece la sofística reaparece en dos aspectos de la obra de Aristóteles. Por un lado, se encuentran las investigaciones sistemáticas e históricas que se realizan en su escuela y conducen a colecciones de documentos sobre varios sectores del mundo de la cultura a la vez que eliminan el sello de arbitrariedad asignado por los sofistas al mundo de la cultura. Por otro, Aristóteles afirma contra Anaxágoras que la inteligencia creadora del hombre no se explica por la posesión de la mano sino que la relación es inversa y supone la primacía de la inteligencia creadora. Así, Aristóteles indica un camino para la comprensión de la cultura al subrayar que su fuente no se encuentra en la naturaleza sino en el dinamismo creador del espíritu. Además, en el *Protréptico*, Aristóteles declara que el hombre es un Dios si se lo compara con los otros seres. Siguiendo esta línea, y la inspiración de Panecio, Cicerón afirma la superioridad del hombre sobre los animales por la postura erecta de su cuerpo, la evaluación de las impresiones por medio de juicios que inspiran la creación de artes orientadas a captar y aprovechar las sensaciones, y la inteligencia que, al comprender y vincular las cosas, crea una ciencia de tal excelencia que un dios no contiene nada superior. Así como cada animal ha nacido para una única tarea –por ejemplo, el buey para arar y el perro para rastrear–, el ser humano tiene asignada la doble actividad de entender y obrar. Esta finalidad cognoscitiva y creadora le permite establecer una especie de segunda naturaleza en la naturaleza de las cosas a la manera de un dios mortal<sup>10</sup>. De esta manera Cicerón celebra el poder creador de la

<sup>10</sup> Mondolfo remite a *De natura deorum*, II, 56-67; *De officiis*, II, 3-5; y *De legibus*, I, 7-11.

humanidad, el valor de la cooperación mutua entre los seres humanos, y reconoce al mundo de la cultura una dignidad equivalente al mundo de la naturaleza. Mondolfo subraya que la idea de la creatividad del espíritu se contrapone a las concepciones de la historia como proceso de decadencia o como eterno retorno cíclico, es decir, dos concepciones que se han considerado características del pensamiento antiguo. Además, señala que la idea de la creatividad del espíritu se asocia con la noción de progreso humano y con la noción del valor del trabajo, es decir, dos concepciones que, inversamente, han sido consideradas ajenas al pensamiento griego. Su obra *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, termina con esta afirmación sobre la idea del poder creador del espíritu: “Para negar que los antiguos hayan alcanzado a intuir tal idea, es preciso cerrar los ojos a la realidad histórica y desconocer la amplia documentación que nos confirma su existencia”<sup>11</sup>.

No podemos dejar de mencionar aquí la otra gran obra de Mondolfo sobre la noción de infinito en el pensamiento antiguo<sup>12</sup>. Ahí explicita el modo en una larga serie de filósofos antiguos –sobre todo Aristóteles, Epicuro y Séneca– sostienen el carácter infinito del espíritu humano, y, por tanto, acercan el hombre a la divinidad.

Además de sostener que el punto de partida de una filosofía de la cultura ha sido establecido por Aristóteles y Cicerón, Mondolfo destaca la presencia en Tomás de Aquino de las concepciones aristotélicas relativas al concepto historicista de cultura y a la excelencia casi divina del hombre como ser espiritual. El Aquinate destaca en el hombre la capacidad de *agere et facere*, es decir, el doble privilegio humano de crear en sí mismo y fuera de sí mismo nuevos órdenes de la realidad. Así, de la *recta ratio agibilium* como norma de la acción interior deriva la *recta ratio factibilium* como norma de la creación exterior, esto es, de la traducción del ideal en la realidad. Al igual que los seres naturales, el hombre es ejecutor del orden divino, pero se diferencia de ellos por la libertad de acción. Mondolfo menciona textos de Santo Tomás según los cuales la selección y articulación de aportes en el avance del conocimiento y de las artes conduce, a pesar de lo minúsculo de cada contribución, a una edificación considerable. En virtud del talento de muchos individuos se produce un admirable desarrollo y se alcanzan grandes

<sup>11</sup> Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, p. 607. Sobre Cicerón, cf. p. 582 ss.

<sup>12</sup> Rodolfo Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Imán, 1952.

resultados. Así en la obra colectiva se suman descubrimientos nuevos a los descubrimientos de los antecesores, de modo que el tiempo aparece señalado como algo que coopera en los descubrimientos, es decir, como un factor que no opera en sí mismo sino en el desarrollo histórico de la actividad humana. Así, Santo Tomás recoge los gérmenes de la antigüedad, desarrolla una teoría del progreso que se basa en Aristóteles, la renueva en parte, y la entrega a épocas posteriores para que sea desarrollada de un modo más profundo<sup>13</sup>.

El tema de la dignidad y la excelencia del hombre, y de su superioridad sobre la naturaleza, es afirmado en el Humanismo y el Renacimiento. Se destaca la producción libre del hombre como una nota que lo asemeja a Dios y lo diferencia de los animales, es decir, la capacidad de crear un desarrollo histórico progresivo más allá del curso de la naturaleza. Puesto que la potencia espiritual del ser humano como creador de cultura se presenta estrechamente ligada a la historicidad de la cultura creada, se llega a la concepción de la espiritualidad humana como proceso gradual y continuo de desarrollo, es decir, como historia. Mondolfo recuerda algunos temas fundamentales en esta comprensión renacentista de la *humanitas* como desarrollo histórico. Leonardo Bruni habla de la acumulación progresiva de conocimientos y de la necesidad de no menospreciar ningún tipo de estudios en el ámbito de las humanidades que se llaman así porque perfeccionan al hombre. Para Marsilio Ficino, conocerse a sí mismo ya no es considerarse mortal y limitado sino saber que el ser humano es de estirpe divina. Giordano Bruno retoma el tema de la semejanza entre los dioses y el ser humano, y subraya que la posesión de manos y un intelecto otorgan la capacidad de obrar por fuera de las leyes de la naturaleza para formar otras naturalezas y constituirse en dios de la tierra. Tomás Campanella celebra el progreso del conocimiento y las artes en las que el hombre imita a su Creador de modo que es un dios segundo que resulta del milagro del primero. Y Galileo desarrolla un método que no se limita a la experiencia de los sentidos sino que requiere hipótesis deductivas que podrían ser sugeridas no solo por la experiencia sino también por otros investigadores anteriores por vía de la aceptación, la crítica y el rechazo. El estudio de los antecesores no podía resultar vano aun cuando no han de convertirse en auto-

<sup>13</sup> Cf. R. Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, p. 154 ss.; y *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, p. 213 ss.

ridades que obstaculicen el espíritu de crítica e investigación. Galileo afirma que la libertad del intelecto no debe convertirse en esclava de otros que pueden errar del mismo modo que el que ejerce esa libertad. Y estas expresiones constituyen un eco de la aseveración aristotélica según la cual una reseña de opiniones previas debe servir para aceptar lo que tienen de verdadero y rechazar lo que tienen de falso<sup>14</sup>. Así, la humanidad aprende en la continuidad de su historia del mismo modo que el ser humano individual en la continuidad de su vida. Para poner de relieve la continuidad respecto del futuro, Mondolfo muestra, en relación con Descartes, la anticipación del *cogito, ergo sum* en Campanella, de la idea de la extensión como atributo de la materia en Bruno, y de la distinción entre cualidades primarias y secundarias en Galileo. Resume su análisis con la siguiente afirmación: “Por eso el Humanismo y el Renacimiento han sido precursores y progenitores de la filosofía moderna, de su historicismo, de su concepto de cultura”<sup>15</sup>.

Mondolfo distingue tres fases en el pensamiento filosófico moderno. Ante todo, una filosofía de la naturaleza se extiende desde Galileo a Kant. En segundo lugar, una filosofía del hombre se desarrolla desde Kant hasta fines del siglo XIX y se ocupa del espíritu humano subjetivo. Su tema es la función cognoscitiva o moral del hombre y su práctica modificadora de la naturaleza y creadora de la historia. Por último, en tiempos más reciente, una filosofía de la cultura se ocupa de todas las encarnaciones y realizaciones del espíritu, es decir, de lo que Hegel llamó espíritu objetivo y ahora se llama cultura. No han faltado previamente, bajo la modalidad de filosofías de la historia, formas anticipadas de filosofía de la cultura. Entre ellas se encuentra la filosofía de la historia de Giambattista Vico, que, precisamente, se presenta como la ciencia nueva en una orientación distinta de la filosofía. Sin embargo, lo característico de la nueva filosofía de la cultura es que, al desenvolvimiento de las filosofías de la historia, se añaden la profundización de los conocimientos históricos y sociológicos comparados y el desarrollo de la teoría de los valores. Mondolfo subraya el papel de Simmel, Dilthey, Rickert, Freyer, Spengler y Scheler en la nueva filosofía de la cultura, y añade que ella es “objeto particular, en la Argentina, de importantes estudios de Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Mondolfo remite al *De anima*, I, 2.

<sup>15</sup> R. Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, p. 152.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 176.

### 3. Filosofía de la cultura y filosofía de la historia

Mondolfo rechaza la idea de la historia como una realidad trascendente que está separada del hombre y opera por encima de él. Se apoya en aquellas reflexiones de Marx orientadas a mostrar que la historia no es más que la suma de las actividades de los seres humanos, y que, por tanto, carece por sí de poder para servirse de ellos como medio para conseguir fines. Y destaca en Marx la presencia de una concepción historicista que explica la transformación biológica como si derivara de la propia actividad de los organismos que, en el ejercicio de sus funciones vitales, crean los órganos de su vida. La historia natural debe tener en cuenta la tecnología natural, es decir, la formación de los órganos como medios de producción para la vida, y por eso Marx interpreta la evolución biológica desde un punto de vista cercano a Lamarck. Esta consideración de la evolución a partir del ejercicio activo de funciones que crean y desarrollan órganos significa un alejamiento respecto del materialismo abstracto de las ciencias naturales que no tiene en cuenta el desarrollo histórico. Acentuar la actividad de los seres vivos frente a la adaptación pasiva al ambiente, equivale a asignar a la evolución un carácter histórico. Ahora bien, frente a los órganos naturales que son los únicos que pueden crearse las plantas y los animales, el ser humano genera un número indefinido de órganos artificiales de potencia creciente. Sobre la base natural se desarrolla una concepción de hombres creadores de su propia historia, es decir, hombres que forjan los medios y condiciones de la propia existencia y del propio desarrollo. Por tanto, las ciencias del hombre son concretas e históricas cuando concentran su atención en la historia de los órganos productores y tienen en cuenta, como ya señala Vico, que los seres humanos somos los que hacemos toda la historia de la sociedad humana. Así como la historia natural no puede prescindir de la actividad de los organismos sino que debe fundarse en ellos, la historia humana tiene que basarse en la actividad del hombre. No hay un automatismo abstracto de procesos que se desenvuelven objetiva y fatalmente por encima de los hombres. El marxismo se diferencia de la teoría de la evolución a través del concepto de desarrollo activo. Opone la conquista activa mediante la lucha al producto pasivo de un proceso de adaptación.

La historia de la humanidad es el desarrollo perenne de fuerzas productivas. Estas fuerzas vivas tienen una tendencia incoercible a la expansión en tanto creadoras activas y conscientes de la historia.

Las fuerzas productivas requieren, en primer lugar, una protección de su desarrollo en un orden existente. En cada fase de la historia necesitan una sistematización en formas que permitan su conservación y desarrollo. Pero esta sistematización es siempre provisional en virtud de que las fuerzas productivas se encuentran en un permanente proceso de expansión y superación. Y esto significa que las fuerzas entran en conflicto con la envoltura de formas que han adaptado momentáneamente. Las fuerzas se renuevan sin cesar y en correspondencia con ellas tienen que variar también las relaciones sociales y las disposiciones y actitudes intelectuales. Si bien se sistematizan en formas, las fuerzas activas no se cristalizan en los productos. Estas formas reflejan intereses diferenciados de grupos y clases que se interesan en su conservación. Fuerzas nuevas, impulsadas por la necesidad de crecimiento y expansión, expresan grupos o clases que no pueden adaptarse a la precedente sistematización de formas. Surge entonces la antítesis y el conflicto ante la necesidad de nuevas formas y la resistencia de las formas ya constituidas. Es la lucha entre las fuerzas en expansión y las formas que se oponen a ellas y que expresan las fuerzas de conservación. Estas formas se convierten en límites que es necesario romper y superar. El caso más normal es el de la prosecución del desarrollo histórico mediante la prevalencia de las fuerzas en expansión sobre los obstáculos y las resistencias, aunque también pueden darse el triunfo de las fuerzas conservadoras. La contraposición entre las fuerzas productivas materiales de la sociedad y las relaciones de producción existentes es una concepción central en el pensamiento de Marx, y Mondolfo describe de la siguiente manera el papel reactivo de las fuerzas de producción: “[...] en esta activa reacción que se esfuerza y llega a la superación, muestran con toda evidencia cuán lejos se está aquí del determinismo materialista y cómo, por el contrario, se está en el terreno de la concepción dialéctica, la cual necesita de la realidad y eficacia de ambos opuestos para que el proceso de desarrollo se realice”<sup>17</sup>. Cabe añadir que el desarrollo histórico, con su contraste de fuerzas y formas, está impulsado por la necesidad. El ser humano lleva en sí el estímulo inagotable de la necesidad que lo impele a la lucha contra toda limitación. Entre todas las necesidades, la más general y fuerte en la sociedad es la necesidad y el interés económico. No obstante, Mondolfo aclara que esa fuerza impelente tiene lugar en el complejo de la sociedad y no en cada individuo.

<sup>17</sup> Ibid., p. 83. Cf. pp. 79-93.

Ahora bien, según Marx, una formación social no puede decaer si no ha desarrollado todas las fuerzas productivas que es capaz de engendrar. De este modo afirma la continuidad entre las fases del desarrollo histórico. No obstante, Mondolfo observa una “resurrección del antihistoricismo” en el pensamiento de Marx y de Federico Engels. Ello se produce cuando, para reforzar el antagonismo entre forma y fuerza, recurren al mito de la miseria creciente por un lado y la progresiva concentración de la riqueza por el otro, de modo que el ascenso a la cumbre luminosa exige la previa caída en un abismo oscuro. Es la antinomia de la conciencia revolucionaria cuya propaganda conduce a una actitud antihistórica con la doble exclusión por la que ninguna forma ya existente puede actuar en el futuro y ninguna forma futura puede tener una mínima compatibilidad con el presente: “De esta doble exclusión se derivan dos consecuencias: primero, que el revolucionario se cree en la obligación de apresurar y agravar la disgregación de la sociedad existente, para activar el derribamiento y la remoción de los obstáculos que impiden la creación nueva; segundo, que ridiculiza y contraría todo intento reformista de iniciar desde ahora la instauración de elementos del deseado orden nuevo, porque está convencido de la imposibilidad de cualquier creación positiva antes de haber realizado la parte destructiva de la revolución”<sup>18</sup>.

Para Marx, la comprensión de la historia se alcanza solamente mediante la noción de “praxis que se subvierte (*umwälzende Praxis*)”. Es una relación sujeto-objeto en que los dos términos de la relación –los individuos sociales y el ambiente social– se desarrollan paralelamente mediante un proceso dialéctico infinito. Cada uno de los términos de la relación inherente a la praxis obra sobre el otro, pero de este modo obra también sobre sí mismo en una praxis invertida. Por eso se habla de praxis que se subvierte. El objeto, que ha sido alterado por el sujeto, altera a su vez a su modificador en un proceso recíproco. De este modo, la praxis se invierte y vuelve del objeto al sujeto. En la praxis, los resultados se convierten en nuevos instrumentos, y esto significa un acrecentamiento de potencia que permite la conquista de resultados nuevos. A su vez, los nuevos resultados se convierten una vez más en instrumentos para ulteriores producciones<sup>19</sup>. En razón de esta relación dialéctica entre sujeto y objeto, es

<sup>18</sup> Rodolfo Mondolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, Buenos Aires, Ediciones populares argentinas, 1995, p. 61.

<sup>19</sup> Cf. R. Mondolfo, *Marx y el marxismo*, pp. 63, 101.

necesaria una conciencia crítica e histórica del mundo que proporcione una orientación a la acción, pero esta conciencia solo se alcanza obrando sobre la realidad. Por eso Marx afirma que “los filósofos han tratado de *interpretar* al mundo, pero es necesario *cambiarlo*”. Es necesario interpretar para cambiar, pero también es necesario cambiar para interpretar porque, para captar la realidad, es preciso ser renovador de la realidad misma. Esta reciprocidad solo puede entenderse por medio de la praxis que subvierte que es a la vez una praxis que se subvierte. La humanidad se produce y se renueva siempre a sí misma en el proceso infinito de la praxis. Como única conciencia plena de la realidad humana, la conciencia histórica debe abarcar en su visión toda la historia, es decir, la que se ha cumplido y la que está por cumplirse. Se debe contemplar un horizonte abierto que se extiende indefinidamente en el pasado y en el futuro. La conciencia del presente ha de contemplar tanto el pasado en el cual se encuentran las raíces y las causas del presente como el futuro que ha de expresar el significado y el valor del pasado y el presente. La praxis no es un proceso objetivo que tenga lugar en las cosas sino que proviene de los hombres en tanto autores de la historia: “En esto estriba la diferencia capital entre el materialismo histórico y el determinismo económico”<sup>20</sup>.

Mondolfo critica la tendencia en el análisis de los fenómenos históricos a separar y objetivar y metamorfosear con el nombre de factores distintos aspectos o efectos de la actividad múltiple y complicada de los hombres en la vida social. De este modo se confiere a estos aspectos el carácter de una fuerza de desarrollo interior convirtiéndolos en entelequias. Se los separa del hombre y se los eleva a la dignidad de dominadores del hombre. Esta separación respecto del hombre significa una abstracción o hipóstasis por la que los productos de la actividad humana se convierten en potencias que poseen los hilos conductores de esas actividades, que, por su parte adquieren el carácter de títeres. Surge entonces el problema del grado de importancia de estos factores con el objeto de determinar cuál es el fundamental entre ellos. Así se puede ver la fuerza creadora y dominadora de la historia en el derecho, el estado, la religión, la economía, etc. Pero sin la previa hipostatización ni siquiera podría haber surgido el problema de cuál es el factor más significativo entre todos los factores. Así, la teoría del determinismo económico emerge de un olvido

<sup>20</sup> Rodolfo Mondolfo, *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, Buenos Aires, Raigal, 1956, p. 266.

de la circunstancia de que el hombre es el verdadero autor de la historia. Con el determinismo económico, la economía se convierte en creadora de la historia, y la voluntad humana en un instrumento pasivo del mundo exterior. El hombre queda absorbido en procesos objetivos cuando se niega el valor del fin como momento psicológico y se supone que equivale a la causa que contiene en sí enteramente el efecto. Atribuir al factor económico una supuesta acción causal unívoca resulta de considerar la economía tan solo en términos de causa eficiente y no de causa final. Inversamente, reconocer a la economía la cualidad de fin devuelve al hombre su condición de creador de la historia. Separada del ser humano, la economía se convierte en abstracta, se inmoviliza y se transforma en mito; unida al ser humano, en cambio, es una fuerza dinámica que ingresa en el devenir histórico: “Ver en *El capital*, como muchos pretenden, el diseño de un proceso automático y fatal que se realiza fuera y por encima de los hombres, significa atribuirle la restauración en la economía de aquella *Selbstentfremdung* <autoalienación> que él había atacado en la religión, lo mismo que Feuerbach”<sup>21</sup>.

A la confusión implicada en el determinismo económico no ha sido ajeno el pensamiento de Engels. De ahí que Mondolfo valore a Giuseppe Mazzini por su concepto de solidaridad como deber y el de la misión histórica que fue proclamada mediante los escritos y el ejemplo<sup>22</sup>. Asimismo, destaca la obra y la acción de Ferdinand Lassalle por haber considerado que las fuerzas morales son la fuerza motriz de la historia y por enfatizar la vida y el movimiento de las ideas antes que una verdad absoluta, que, por ser incontrastable, está muerta y es inerte<sup>23</sup>. No obstante, Mondolfo se pregunta si la valentía es suficiente para mover la palanca de la historia sin que haya a la vez un sólido fundamento para apoyar nuestra acción. En este sentido, sin negar la acción de la fuerza de la resistencia, no se puede desconocer el papel fundamental, destacado por Marx, de las relaciones económicas en la historia.

Mondolfo ofrece una aguda crítica del bolcheviquismo como una posición para el cual la instauración del socialismo podía ser la obra de una minoría fuertemente organizada cuya voluntad férrea cree poder suplir la falta de madurez histórica, es decir, la falta de madu-

<sup>21</sup> R. Mondolfo, *Marx y el marxismo*, p. 86.

<sup>22</sup> Cf. “Marx y Mazzini”, en *Marx y el marxismo*, pp. 105-194.

<sup>23</sup> Cf. “La filosofía de la historia de Ferdinand Lassalle”, en R. Mondolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, pp. 143-195.

rez material en el desarrollo económico y la falta de madurez espiritual del proletariado. De este modo se crea un rígido sistema dictatorial en la vida económica, política, espiritual y cultural mediante la imposición de una estricta ortodoxia y la persecución de toda heterodoxia. Esto se halla lejos del ideal humanista proclamado por Marx, es decir, el ideal de una sociedad donde el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos. Mondolfo contrapone este ideal al bolcheviquismo, y considera que la madurez material del desarrollo económico debe estar acompañada por la madurez espiritual de trabajadores que cooperan de un modo activo y consciente y participan en una obra común según concepciones y métodos de democracia y libertad que respetan la personalidad humana y procuran su elevación constante. A la concepción de la persona como puro medio para la realización de una finalidad objetiva opone la concepción de la persona como fin en sí y la conquista para ella de la posesión y respeto de un dignidad moral: “Por lo tanto, en su acción, el primer sector reclama al hombre para el socialismo, mientras que el segundo quiere el socialismo para el hombre”<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> R. Mondolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, p. 136.