

Rodolfo Mondolfo, humanista de izquierda

Rodolfo Mondolfo, a Leftist Humanist

Gerardo Oviedo*

Resumen

El pensamiento de Rodolfo Mondolfo une la investigación historiográfico-filológica y la meditación práctica sobre la moral y la justicia, resuelta en términos socialistas. Esta unión entre planos distintos de su obra no ha sido suficientemente destacada. Su recepción argentina reporta esta dificultad en la comprensión de su legado, dada por la doble contrariedad que esa herencia representa: por un lado fue un filósofo italiano que vivió y enseñó en la Argentina, antes que un filósofo argentino. Por otro lado, Mondolfo no fue sólo un profesor investigador, sino un intelectual marxista obsesionado por la relación entre la teoría y una práctica revolucionaria de intención demorradical y nacionalista. Se esboza una semblanza de conjunto para mostrar su preocupación por elaborar una antropología filosófica voluntarista, tanto a la hora de configurar su imagen del mundo antiguo, como al momento de trazar las categorías atinentes a una ética socialista de la emancipación nacional.

Palabras clave: Humanismo; helenismo; dialéctica; necesidades; nación.

Abstract

Rodolfo Mondolfo's thinking joins historiographic-philological research with practical meditation about morality and justice, resolved in socialist terms. This union between different levels of his work has not been sufficiently highlighted. Its Argentine reception reports this difficulty in the understanding of his legacy, shown by the double opposition that such legacy represents: on the one hand he was an Italian philosopher who lived and taught in Argentina, rather than an Argentine philosopher. On the other hand, Mondolfo was not only a researcher professor but a Marxist intellectual obsessed by the relationship between revolutionary theory and revolutionary demo-radical and nationalist practice. An overall outline is presented to show his concern for the elaboration of a voluntarism philosophical anthropology, both when configuring his image of the ancient world and when setting the categories pertaining to a socialist ethics of national emancipation.

Key words: humanism; Hellenism; dialectics; needs; nation.

* Profesor en las Universidades de Buenos Aires y La Plata. <gerovied@yahoo.com.ar>

Nota breve sobre la recepción argentina

Rodolfo Mondolfo (1877-1976) ha gozado siempre de una amable recepción en las historiografías del pensamiento argentino, en cierto modo homóloga a su acogida hospitalaria en nuestras casas de estudio. Lo que no quiere decir que el sentido de su obra se nos torne en una completa perceptibilidad, o que nos llegue su palabra sin intermitencias ni oclusiones. En tanto su acogimiento genealógico no deja de presentar ciertos rasgos paradójicos, y a veces desconcertantes, la voz de Mondolfo aparece, en su nitidez presunta, menos evanescente que incómoda. Ello si reparamos en su condición de “transterrado”, expresión que seguramente le conviniera mal, a diferencia de José Gaos. Yendo derecho al punto: Rodolfo Mondolfo, el exiliado europeo, vivió casi cuatro décadas en la Argentina, pero nunca dejó de ser un filósofo *italiano*. Lo cual no deja de ofrecer una nota inquietante para la historiografía intelectual argentina, que le concede su merecido puesto en un canon académico, pero que no acierta a entronizar el carácter nacional de su obra, en apariencia, de un decidido cosmopolitismo clasicista. Otro aspecto concomitante reside en la estimación, o desestimación, de los nexos entre sus investigaciones filológicas y filosóficas, y sus escritos más políticos. Ya que entre nosotros, la figura de Rodolfo Mondolfo como polígrafo e historiador, ha tendido a opacar su labor de *pensador* marxista, por otra parte escasamente tratada en los historiadores del socialismo vernáculo¹. Una excepción a ambas falencias es el pormenorizado estudio que le dedicara en su momento Diego Pró².

1 Respecto a su inscripción o visibilidad en una y otra dirección, puede verse: AA.VV, *Estudios de historia de la filosofía. En homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo*, 2 vol. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1957; FARRÉ, Luis, *50 años de filosofía argentina*, Buenos Aires, Peuser, 1958; AAVV., *Qué es la izquierda*, Buenos Aires, Ed. Documentos, 1961; TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, Washington DC, Ed. Unión Panamericana, 1961; AA.VV, *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Córdoba, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, 1961; CATURELLI, Alberto, *IIº Congreso Nacional de Filosofía. La filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971; AA.VV, “Homenaje a Rodolfo Mondolfo”, *Cuadernos de Filosofía*, nº 19, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Le-

En efecto, Diego Pró, a fines de los años sesenta, se aboca a una reconstrucción exhaustiva de las etapas de formación y producción de la obra de Rodolfo Mondolfo, nutrido de datos biográficos y atento a las alternativas e inflexiones que le fue deparando su prolongada existencia. Si nos detenemos en el hecho de que Mondolfo falleció casi centenario en 1976, advertiremos que cuando llegó a nuestro país, en 1939, contaba ya no sólo con una carrera consumada, sino con un pensamiento enteramente maduro y definido. Diego Pró, sin embargo, abarca el conjunto del *corpus* legado por Mondolfo, tanto el perteneciente al período italiano como el correspondiente al período argentino, que lo conoce ya sexagenario. Profusamente informado en fuentes y documentos, el libro de Pró, titulado llanamente *Rodolfo Mondolfo*, reúne el infrecuente mérito de proporcionar un panegírico calibradamente morigerado entre la sobriedad del pedagogo y la medida del archivista. Refleja con ello una característica, por no decir, una fisonomía caracterológica típica del objeto de su exégesis, puesto que abundan los testimonios de Mondolfo como profesor sereno y circunspecto. Numerosos testigos confirman sus rasgos temperamentales adustos, que revelan su obsesión por la ecuanimidad y la objetividad. Sin embargo, detrás de esa aparente parquedad de académico serio e incólume, se escondía un alma militante y ardientemente patriótica, junto a un pasado que no resignaba ni cierta agitación juvenil ni la prédica ideológica encendida. A fin de cuentas, Rodolfo Mondolfo era bastante más que

tras, 1973; AA.VV, "Filosofía argentina del siglo XX", *Cuadernos de Filosofía*, 22/23, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, 1975; LÉRTORA MENDOZA, Celina y Matilde Isabel GARCÍA LOSADA, *Bibliografía filosófica argentina 1900-1975*, Buenos Aires, Fecic, 1983; BIAGINI, Hugo, *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1985; TERÁN, Oscar, *Nuestros años sesentas*, Buenos Aires, Punto Sur, 1991; LEOCATA, Francisco, *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1992-1993; TARCUS, Horacio, *El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, Ed. El Cielo por Asalto, 1996; KOHAN, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2000; DAVID, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, Ed. El Cielo por Asalto, 2004.

2 PRÓ, Diego E., *Rodolfo Mondolfo*, 2 v., Buenos Aires, Losada, 1967.

un docto que daba buenas clases sobre la materia de su competencia, y la biografía intelectual de Pró hace justicia a esa tónica practicista, y en síntesis, socialista, que nunca está ausente ni siquiera de sus investigaciones más especializadas.

Culminando el tomo primero de su estudio, Diego Pró nos brinda un compendio de las tesis medulares que anidan en la reflexión filosófica de Mondolfo, esencialmente *historicista*. El resumen doctrinario confeccionado por Diego Pró aporta los siguientes filosofemas: “1) la idea de la unidad de la humanidad; 2) la idea de la no-superioridad de los pueblos: cualquier pueblo puede alcanzar los niveles de civilización y cultura logrados por otros pueblos; 3) cada pueblo da su aporte propio a la historia. La idea de humanidad no se puede agotar en un solo pueblo; 4) la idea de la horizontalidad del proceso histórico, con avances y retrocesos, describiendo una línea irregular, pero que tomada en conjunto significa un progreso; 5) la idea de la continuidad del proceso histórico; 6) la idea del carácter dialéctico del desarrollo histórico; 7) la idea de que el hombre es el centro del proceso de la historia; 8) la idea de la importancia de las necesidades y valores económicos en el proceso histórico; 9) la idea de unión de necesidad y libertad; 10) la idea de la unidad del espíritu humano”³.

Hacia el final de la década de los ochenta, aquel reconocido estudioso del pensamiento socialista continental que fue José Aricó, había subrayado la necesaria recuperación del legado mondolfiano para los grupos gramscianos argentinos, en particular, y para el marxismo latinoamericano en general. En su estudio sobre la recepción continental de Gramsci, hay numerosas alusiones al emigrado italiano. A propósito del artículo de Mondolfo “En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis”, (originalmente publicado en castellano como apéndice a *El materialismo histórico en F Engels* por la Editorial Raigal en 1956) Aricó recuerda que una parte de su significación política radicaba en el prestigio de que gozaba Mondolfo en los círculos filosóficos como intérprete de un marxismo leído en clave “activística”. Por ello Aricó reconoce los propósitos teóricos comunes que animaron la obra de ambos pensadores, a pesar del distanciamiento del primero, cuando evoca que lo “que Mondolfo rechazaba en Gramsci no era, por tanto, su concepción filosófica, ni el papel asignado a las élites políticas en la historia, sino

3 *Op. cit.*, Tomo I, p. 230-231.

el tono jacobino-bolchevique o aun revolucionario que dio a su formulación del bloque histórico”⁴. Ahora bien, contra el Gramsci al que lo afectaría una tensión interna – o “antinomía”, como afirmaba Mondolfo– que a su juicio lo llevaría a favorecer el momento leninista de la dictadura por encima del de la construcción moral-intelectual del consenso, Aricó reconoce que a la distancia, se puede reconocer la razón que le asistía a Mondolfo cuando cuestionó la experiencia soviética y la teoría leninista y con éstas todas aquéllas formulaciones de Gramsci, en las que éste aparecería más adherido a una empresa que, sin embargo, no dejó de criticar más consecuentemente. Con esto, al negar el leninismo de Gramsci, Aricó concede a Mondolfo la legitimidad de un punto de vista interpretativo distinto, proveniente de otra tradición –que Aricó deja sin nominar, pero que en verdad se trata del propio *Humanismo historicista*– capaz de abrir en el cuerpo teórico del marxismo ortodoxo una brecha por donde se abra paso una concepción alternativa –y acaso, desestabilizadora– de aquella en la que todavía se movía el propio Gramsci. Lo que no dejaba de ser un movimiento audaz, que obraría como vindicta de los réprobos: “Si rompemos la conjunción ‘marxismo-leninismo’ –decía Aricó– todo el problema recomienza. Pero al hacerlo, los interrogantes que planteaba Mondolfo emergen como problemas reales”⁵.

Una década más tarde, el gesto reconstitutivo ante el desventurado influjo mondolfiano en la órbita del pensamiento *social*, venía de una dirección distinta, aunque convergente: como reflexión crítica sobre la historia de la constitución de los lenguajes y estilos de la sociología argentina. Ahora ese legado un tanto espectral es tenido en cuenta por Horacio González en una larga nota a pie de página de su estudio “Cien años de sociología argentina: la leyenda de un nombre”, donde por ejemplo leemos: “El problema de Mondolfo es, como el de Gramsci, encontrar en el marxismo y en el legado del materialismo histórico una ‘filosofía de la praxis’, lo que paradójicamente introduce una crisis en su relación con Gramsci”. “Mondolfo –precisa enseguida González– le objetará a Gramsci su noción de ‘Príncipe moderno’, sospechosa de actuar en medio de un forzamiento de los tiempos

4 ARICÓ, José, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Punto Sur, 1988, p. 64.

5 *Op. cit.*, p. 65.

históricos, lo que introduciría un peligro de despotismo en el marxismo”⁶. En efecto, si éste es el núcleo de la rectificación –que no llega a ser crítica– de Mondolfo a Gramsci, es a la vez el elemento disidente de su heterodoxa pero rigorista versión del materialismo histórico, que lo margina elegantemente del comunismo de partido, pero no de un reconocimiento en el campo de la izquierda que, como señalaba Aricó, valoraba su marxismo culto. Sin embargo éste tampoco halló un sitio propicio en el departamento académico que podía prescindir de su celebrada erudición filológica, pero no de su crítica ideológica. A propósito, González arriesgaba una hipótesis contrafáctica, al especular “qué hubiera pasado si Mondolfo y no Germani fuese quien hubiese tenido la incumbencia de impulsar la sociología universitaria en los años cincuenta y sesenta.” “Probablemente –añade González– hubiera llegado más tempranamente la discusión con Gramsci, y este, en vez de ser un ‘marginal’ en la carrera de Sociología fundada por su connacional Germani, hubiera sido un acontecimiento bibliográfico interno de ella, pero surgido con los reparos que muy tempranamente hacía Mondolfo a su jacobinismo”⁷. Claro, ese marxismo occidental de inspiración filosófica clásica y sensibilidad nacionalpopular, corrió idéntica suerte que el ensayismo vernáculo: su descalificación y cancelación pretextada como currículum “científico”, a manos de la ofensiva intelectual e institucional llevada a cabo por otro italiano emigrado del fascismo: el mencionado Gino Germani⁸. Por ello Mondolfo siguió inocuamente alojado en los departamentos “estrictamente” filosóficos.

Sin embargo, la inscripción de Mondolfo en un canon académico de las ideas filosóficas en la Argentina, no deja de ser dilemática o conflictiva, en tanto

6 GONZÁLEZ, Horacio, “Cien años de sociología argentina: la leyenda de un nombre”, en Horacio GONZÁLEZ (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*, Buenos Aires, Colihue, 2000, p. 63.

7 *Op. cit.*, p. 64.

8 A propósito del proyecto académico de Gino Germani y su fundacionalismo cientificista de tabula rasa lanzado sobre una superficie cultural no precisamente despojada de contenidos, véase: BLANCO, Alejandro, “La sociología: una profesión en disputa”, en NEIBURG, Federico, y Mariano PLOTKIN, *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2004.

su marxismo aparezca como una carga o un sobrepeso que perturba o crispa sus planteos más atenedos a la investigación “normal”. Una muestra de ello es la copiosa y voluminosa, aunque muy sesgada historia de la filosofía nacional que debemos a Alberto Caturelli. La traemos a cuenta aquí por declararse su autor un agradecido alumno de Rodolfo Mondolfo⁹. En efecto, Caturelli consigna: “Siempre queda en pie el aporte de Mondolfo al progreso de la investigación filosófica en la Argentina y no se olvidarán sus magistrales lecciones dictadas en la Universidad de Córdoba”¹⁰. Con todo, este juicio irreprochable había sido previamente matizado. Ya que su viejo alumno Caturelli no deja de manifestar hondas reservas, si no sospechas, sobre la teoría que animaba las investigaciones del maestro: “Jamás me convenció la tesis de Mondolfo que el marxismo no es determinista, ni que pueda hablarse de un materialismo metafísico o un ‘activismo voluntarista’”¹¹. Según se desprende de la valoración de Caturelli, el magisterio clasicista de Mondolfo se halla lastrado por un determinismo de fondo que se aviene mal con su construcción filológico-historiográfica. Impresión según la cual sería posible, digamos, rescatar su producción erudita de la irritante intercesión de su ideario político. El problema es que esa enmienda o salvedad tomaría borrosa precisamente la contribución teórica decisiva de Mondolfo: su crítica interna al objetivismo dogmático del marxismo de partidos. Entonces se desdibujaría la letra del maestro en el punto mismo en que aquél quería ser oído más en serio: su conciencia moral de justicia y libertad elevada a programa de doctrina socialista. Al punto que sus estudios clásicos convienen en afirmar y estilizar la concepción humanista de su interpretación de la filosofía de Karl Marx, cuyos orígenes filosóficos transitaron, acorde a esta visión, sobre el romanticismo hegeliano y la herencia helenística (tesis doctoral). De tal manera que, lejos de interferir insidiosamente en la imagen de la cultura clásica, mejor, la concepción socialista de Mondolfo es asistida y fundamentada por sus indagaciones sobre el mundo antiguo.

9 Véase: “Presencia de Rodolfo Mondolfo”, en AAVV., *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Departamento de Filosofía, 1961.

10 CATURELLI, Alberto, *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*, Buenos Aires y Madrid, Ciudad Argentina-Universidad del Salvador, 2001, p. 626.

11 *Op. cit.*, p. 625.

En lo que sigue procuramos recorrer algunos hitos por donde precisamente afluya esta íntima relación que entre sí guardan sus estudios histórico-filosóficos, y la antropología voluntarista donde se sustentan conceptivamente. De ahí que nos limitaremos a visitar el vasto legado textual mondolfiano, aproximando su historicismo de cuño filológico y su humanismo de orientación socialista. Dada nuestra caracterización de Mondolfo como un “humanista de izquierda”, sólo desarrollaremos el segundo término del asunto, aludiendo muy rápidamente al primero. En tanto, siguiendo el derrotero de sus investigaciones y ensayos, es notorio que Mondolfo se vio a sí mismo como un intelectual socialista, más que como un profesional universitario a secas. Ello explica que su proclamado *humanismo historicista* y su *voluntarismo activista*, rotulaciones que el filósofo italiano no rehusara al momento de definir sus postulaciones más ontológicas, deba comprenderse, antes que como una decisión teórico-metodológica y conceptual, más bien como una base antropológica ético-política que guía normativamente sus análisis históricos de la cultura filosófica occidental. Esta hipótesis de lectura, abonada ya por Diego Pró, se torna más asequible revisando los escritos histórico-intelectuales y políticos de Mondolfo, por encima de sus estudios clásicos, donde sus inflexiones prácticas son menos enfáticas, aunque igualmente visibles. Por último, nos serviremos de su influjo para arriesgar una apreciación que no deje de problematizar su universalismo eurocéntrico. Forzosamente, nos atendremos a un recorrido meramente ilustrativo, practicando algunas incisiones dentro de su vasto *corpus* bibliográfico, siempre con el espíritu de prosecución del recibimiento interpretativo de sus escritos.

El legado práctico del mundo antiguo y la lección socrática

En cuanto sea posible semblantear la interpretación mondolfiana de la ética clásica en unas rápidas apuntes, diremos a grandes pinceladas que, para Mondolfo, es Sócrates quien representa la cúspide o pináculo en la formación de la conciencia moral griega, descollando en el punto de inflexión decisivo de la trayectoria de la mentalidad normativa que conduce de Homero a Epicuro. Ello no es extraño a una hipótesis antropológica general sobre la herencia universal del mundo antiguo que, en no pocos aspectos, todavía es tributaria del romanticismo

alemán. Efectivamente, en su explicación del pasaje universal de la representación del mito a la autoconciencia de la filosofía, tal como lo trata en *El Pensamiento Antiguo*, por ejemplo, leemos:

Así, al dirigir su meditación al mundo de la naturaleza, la mente griega aplicaba formas y conceptos extraídos de la meditación sobre el mundo de los hombres y de sus creaciones (cultura). No es cierto, pues, lo que suele decirse, que el hombre observa las cosas más lejanas (como el cielo) y se plantea los problemas de la naturaleza antes de volverse para considerar las cosas humanas y plantearse los problemas de la vida; precisamente lo contrario es lo verdadero, es decir, que estos problemas humanos y los conceptos relativos a ellos han dado el modelo y la orientación a la primera reflexión sobre la naturaleza¹².

La anterior tesis debe mucho, no ya a una concepción evolutiva del espíritu imbuida de positivismo, sino, antes bien, a una concepción romántica de orientación antropológico-filosófica. Aunque ese sesgo no sólo no le quedó desapercibido a Mondolfo, sino que se ocupó en gran parte de precisar su distancia y su deuda con la visión romántica *alemana* de los griegos. Y efectivamente, Mondolfo¹³ deja entrever que, a pesar de sus reparos claramente formulados sobre las representaciones de los románticos alemanes (listados por él: Klopstuck, Wieland, Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller y Hegel mismo), se verifica un “neoclasicismo” fuertemente especulativo por el cual, no es difícil sospechar, Mondolfo tiene alta estima, o que no está del todo decidido a renunciar. Mucho menos, nuestro estudioso se nos muestra aprensivo con la idea griega de una educación iluminada por la concepción consabida de la situación del individuo en la comunidad (*Paideia*) tal como la analizara ejemplarmente Jaeger. Y es

12 MONDOLFO, Rodolfo, *El Pensamiento Antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. II. Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2003, p. 308.

13 Cfr. MONDOLFO, Rodolfo, *El Genio Helénico. Formación y caracteres*, Buenos Aires, Ed. Columba, 1971, *passim*; y *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Ed. Imán, 1955, *passim*.

con éste que Mondolfo suscribe la tesis acerca de la afirmación griega del sentido de la dignidad del hombre, y del derecho de los individuos a la autonomía y el valer de su personalidad, en su misma vinculación con la comunidad y el conjunto cósmico de la naturaleza.

Así, el humanismo griego –o el humanismo de Jaeger y Mondolfo proyectado a partir de la exégesis de los textos clásicos, si se prefiere– enseña que la idea de la libertad es la suprema lección legada por el esplendor cultural del pensamiento antiguo. Según el punto de vista de Mondolfo, por esta libertad íntima del hombre griego pudo realizarse el milagro de la cultura helénica y su comprensión orgánica del mundo, junto a su sentido estético de la forma, su visión pedagógica del proceso constructivo de la conciencia, y su descubrimiento antropológico de las leyes universales de la naturaleza humana, en tanto exigencia normativa ideal de humanidad. Pero hay algo más que una reserva para incurrir en una falsa idealización abstracta del genio helénico: Nietzsche. Puesto que es Nietzsche quien, frente a dicha idealización del espíritu griego, vuelve la mirada sobre el *Nachtssait* de su cultura, sobre el “lado oscuro” que culmina de revelarse en la tragedia ática, en la cual terminan por superarse la antítesis entre el polo apolíneo y el polo dionisiaco. En tanto, para Nietzsche, el genio trágico griego fue posible solamente cuando las raíces del árbol admirable de la cultura y del arte nacían y se alimentaban de un *humus* de crueldad y de barbarie. No obstante, Nietzsche permite descubrir, explica Mondolfo, que la inhumanidad es el terreno fecundo del nacimiento de la humanidad, aunque entendida por aquél como privilegio de los pocos elegidos. Según esta interpretación radicalmente aristocratizante de Nietzsche, era necesaria la esclavitud, el desprecio del trabajo, la férrea opresión de las masas, la crueldad bestial para con los vencidos y los débiles, el instinto de lucha y también la envidia, porque en su concurrencia establecen características esenciales del alma griega sublime y teórica, digamos, quemándola como un combustible de energía primaria. Los filólogos nietzscheanamente inspirados, no olvida Mondolfo, han aportado estudios claves para relativizar y confrontar la imagen romántica clasicista o neoclasicista, tal como lo demuestran las contribuciones de Rhode y Wilamowitz.

Por si esta cuota de realismo antropológico y desencantamiento no fuera suficiente, y para que no se abriguen dudas sobre el humanismo nada idealista

que pretendía estilizar Mondolfo, también Maquiavelo sirve de antecedente fundamental en esta hipótesis negativa, o mejor dicho dialéctica, según la cual una época agonista, y más precisamente, contorneada por la guerras civiles y las guerras imperiales, sirve de caldo de cultivo propicio para las más altas realizaciones del espíritu. Y es así que la Grecia clásica hace de espejo para la Italia renacentista. Ya que es Maquiavelo quien constata que Grecia florecía en medio de las más crueles guerras, de los homicidios, de las proscripciones y de los enfrentamientos fratricidas. Así, creía Maquiavelo y también Rousseau, hay una afinidad histórica entre las repúblicas griegas y las italianas respecto a su misión de civilización y cultura, derivada de la conexión entre dicho destino y el libre desenvolvimiento de las antítesis sociales y culturales, incluso cuando ellas se manifiesten a través de la violencia y el caos anárquico. Mas ello, en verdad revela el influjo de las potencias vitales que asistían a dichas formaciones políticas, donde se incubaban las fuerzas en tensión de individualidades estatales autónomas en procura antagónica de unificación, y ciudades con personalidad propia, que competían entre sí. Semejante inestabilidad obraba con eficacia estimuladora de la vida espiritual. Dato histórico-antropológico que muestra la importancia del libre movimiento de los conflictos antitéticos, en tanto favorecen, a pesar del clima de constante discordia y destrucción, la intensidad y fecundidad de la cultura. Lo que tiene aún una conclusión política más radical: el papel históricamente creativo que cabe adjudicar, por igual, a la lucha de clases y a la deliberación democrática en la formación del espíritu.

Mas el hilo conductor que recorre gran parte de sus estudios de historiografía intelectual sobre el mundo clásico, puede tomarse a partir de una interrogación que abre su ensayo titulado “Responsabilidad y conciencia moral de Homero a Epicuro”, donde leemos: “¿En qué momento de la antigüedad, el pensamiento occidental ha llegado a la concepción de la libertad y de la responsabilidad humanas?”¹⁴. Este problema, cuya resolución la despliegan Sócrates y sus discípulos, conforma la obsesión principal que atraviesa los análisis éticos mondolfianos, que en lo atinente a su figura antigua, se acordelan en torno al tema del *destino*, y su particular relación con la justicia. De modo que, en términos generales, lo

14 MONDOLFO, Rodolfo, “Responsabilidad y conciencia moral de Homero a Epicuro”, en *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 9.

que preocupa a Mondolfo es la evolución de la reflexión moral en los griegos, verificable en el tránsito que se opera desde el juicio y la sanción exteriores de índole heterónoma (en especial referencia al ojo de los dioses), hacia la interioridad culpógena y la recapacitación reflexiva y autónoma del hombre. Dicho tránsito estriba en el progresivo desplazamiento que sufre el concepto de la intervención divina observante, en beneficio de una profundización de la culpa íntimamente vivida, manifiesto, a su vez, en la creciente sustitución del temor religioso al castigo sagrado, por la angustiosa responsabilidad del yo. Con ello, se produce una modificación en la subjetividad, que comienza a padecer la infelicidad y turbación frente al pecado. Sólo ello favorece la redención, obedeciendo a un impulso que procede de la propia conciencia. De ahí que un punto de inflexión evolutivo de la conciencia moral antigua, consista en la aparición de la “vergüenza de sí”, que no excluye necesariamente la mirada examinadora de los dioses, pero que ahora se conduce por la repulsa de lo pecaminoso, y de toda falta, en la voz de la conciencia. Y es por tanto la vergüenza de sí y la sincera contrición, la causa de la salvación por la vía del arrepentimiento. Todo lo cual viene a demostrar que la formación de la conciencia moral clásica discurre como paulatina educación de la voluntad autónoma, comprobable en la marcha que lleva desde las primitivas creencias demoníacas, hasta la afirmación de la conciencia ética, conforme a la ley del deber moral en tanto universalismo de la norma.

Sócrates representa aquel salto de la conciencia moral griega en que se desplaza al interior de la subjetividad del hombre el reconocimiento de un conflicto de tendencias contrarias, conducente a una resolución conforme a la integridad y autonomía individuales. Según Mondolfo, Sócrates asume la lucha interior entre dos fuerzas opuestas: una vinculada a bienes exteriores pero dictados desde el alma, y la otra en procura de someterse a su propia ley interna. De esta manera, se entabla un combate anímico entre el yo inferior de las pasiones y los deseos irracionales que esclavizan al espíritu, y el yo superior que, en posesión por igual de la inteligencia que de la voluntad, favorece la temperancia y el autodomínio, en orden a una conducta sabia. Y con ello, afirma la autonomía que se sobrepone a toda heteronomía, y la libertad que se desliga de toda atadura. Así, para Sócrates la virtud se identifica con la sabiduría, en tanto capacidad de autodomínio temperante y vía de una esforzada purificación y perfeccionamiento del alma. En tal modo

que, con ello, recuerda Mondolfo, este *cuidado de sí* por parte del alma, representa un motivo típico de la cultura griega, en tanto identifica virtud y felicidad. Lo que manifiesta, asimismo, que el eudemonismo socrático, en tanto superación de todo utilitarismo en la consideración de la conducta ética, con su afirmación del amor y del deber, resume en la conciencia moral la parábola de ascensión y derrumbamiento de la grandeza imperial de Atenas, que, tras el período de consagración democrática de la *Polis* de Pericles, representa en la condena a Sócrates su descomposición y decadencia. Sólo en Sócrates (o sea, en la Filosofía) han de quedar en pie, convertidas en fuero interno, las grandes conquistas éticas de la Grecia antigua.

Dicha autoafirmación moral del yo persigue, no la suerte feliz o el acaso beneficioso, sino la radical autonomía de la voluntad. Con lo que llegamos a la instancia decisiva en el análisis de Mondolfo de la vida ejemplar de Sócrates, o de la enseñanza socrática en general. Puesto que lo que interesa a Mondolfo del legado socrático, y helénico en general, es la determinación volitiva y conscientemente racional del “obrar bien”, por encima de la mera “obtención del éxito”. No es difícil constatar que el rastreo de esta distinción categorial por parte de Mondolfo en los diálogos platónicos atinentes a Sócrates, intenta configurar una conceptualización no instrumentalista de la actividad práctica, que otorga primacía ontológica a la libre determinación de la voluntad y la consecución espiritual el bien. Con ello, el ideal socrático de la sabiduría sirve de modelo de referencia para la constitución de una idea del recto comportamiento, no cortada al talle de la acción utilitaria puramente eficaz. En síntesis, remite a la diferencia entre “praxis” y “técnica”, considerando la validez de la primera esfera como perteneciente a una condición no sólo superior, sino sublime, del obrar individual. Así, frente a la pura exterioridad de la procura utilitaria del bien, Mondolfo vuelve una y otra vez sobre la jerarquía antropológica que corresponde atribuir a la autonomía y a la radicación en el interior del alma de la fuente de la felicidad. Por tanto, se la sitúa en el dominio absoluto del hombre, sin apelar a ninguna inspiración mítica ni religiosa, que, sin duda presentes, se le subordinan. Con todo, Mondolfo considera que Sócrates, con su doctrina del “buen vivir” como medio de purificación del alma, se hallaba sometido a influencias eleusinas y órfico-pitagóricas. Pero su creencia sobre la participación del alma en lo divino, no puede desvincularse de su postura antropológica general,

según la cual, la inspiración religiosa de la inmortalidad conduce a la temperancia *terrenal* del carácter, y a la determinación de un camino de beatitud en la existencia. Así, dicha exigencia se dirige a la meta de la liberación y elevación espirituales, en particular, y en general determina el camino de la filosofía como la manera práctica y racional de desarrollar el ejercicio de la virtud y el Bien.

Rodolfo Mondolfo resume la intención virtuosa de la doctrina moral socrática del “cuidado de sí” en los términos del recto obrar por sí y con el prójimo. Efectivamente, leemos en el *Sócrates* lo siguiente:

El principio del incesante escrutinio de sí mismo para conocerse intelectual y moralmente, para advertir las propias fallas espirituales y mejorarse mediante ese continuo examen de conciencia constituye una perenne e imprescindible exigencia cognoscitiva y ética. Convertido por una exigencia de unidad entre teoría y práctica— en norma de toda la vida, confiere a la existencia humana una seriedad y una nobleza incomparables, y lleva al hombre, al mismo tiempo, a cobrar conciencia de la vinculación entre su propio perfeccionamiento interior y el de los demás, esto es, de su obligación moral de cooperar en el perfeccionamiento espiritual del prójimo¹⁵.

Esto, explica Mondolfo, constituye una lección respecto a que la “forma necesaria de la indagación es, por tanto, el diálogo: diálogo consigo mismo y diálogo con los demás en que cada interlocutor debe intervenir activamente; y la libertad del pensamiento y la de su expresión son elemento y condición imprescindibles para la realización del fin que se impone en común a todos”, y con ello, queda demostrado que “Sócrates asociaba a la *docta ignorancia* o conciencia permanente de los problemas —única fuente de todo progreso cognoscitivo— la superación del odio y la afirmación del amor y de la solidaridad humana que, por el reconocimiento de la libertad espiritual de cada uno, procuraban la cooperación de todos en el esfuerzo por alcanzar el bien común”¹⁶. Ante lo cual, Rodolfo Mondolfo finalmente concluye:

15 MONDOLFO, Rodolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1964, p. 142.

16 *Op. cit.*, p. 144-145.

Fin humano por excelencia, esto es, la elevación intelectual y moral que constituye el verdadero bien y la satisfacción íntima de cada uno y de todos, ley de autonomía y fuente de la verdadera felicidad¹⁷.

Crítica del materialismo cientificista y retorno filosófico-histórico a la antropología juvenil de Marx

Como pensador marxista, la labor exegética de Mondolfo se inscribe en una reconstrucción genética del materialismo histórico. El filósofo italiano presenta en dichos términos su libro de 1912 al “público castellano”, es decir a los argentinos, en un prefacio firmado en Córdoba y fechado en 1940. Pese a los equívocos que suscita, indica Mondolfo, el materialismo histórico demuestra “la tenacidad con que se sostiene una tradición interpretativa”¹⁸. Con estas palabras queda establecida su figura de hermeneuta. El marxismo, así concebido por Mondolfo, da apertura a una praxis política que se solicita como una actividad de interpretación y comunicación de un sentido cuidadosamente transmitido. Y como un afán pacientemente archivológico (lo cual es también una nota central del marxismo académico *actual*, y en la Argentina). Con ello, la historicidad de la comprensión de los textos (y documentos) es investida por Mondolfo de un estatuto práctico, de un poder de efectucción puesto al servicio de la formación de la conciencia moral y de la voluntad política. Por eso para Mondolfo, todavía la *conciencia histórica* es el principio metódico medular sobre el que debería elaborarse la concepción materialista de la praxis, la que así se volvía directamente deudora del hegelianismo del joven Marx, y por tanto, aún, del historicismo romántico de la tradición, a su vez tributaria de Vico. En términos generales el propósito interpretativo de Mondolfo, reconociendo un camino ya trazado por Gramsci, consiste en contribuir a una “recta comprensión” del materialismo histórico en su carácter de “concepción crítico-práctica de la historia”, y de la filosofía

17 *Ibid.*, p. 145.

18 MONDOLFO, Rodolfo, *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos* (1912), Buenos Aires, Ed. Raigal, 1956, p. 6.

de la praxis como una *concepción general de la vida y del mundo*, que la fundamenta ontológicamente.

De ahí que el polígrafo italiano, al asumir el rol de exegeta, refiera su autocomprensión a la encarnación de lo que llama una “función históricocrítica” en la prosecución del legado intelectual de Marx, de acuerdo con tres grandes premisas concatenadas: a) establecer que el socialismo no entraña un mero materialismo, sino una filosofía de la praxis; en consecuencia: b) denunciar al determinismo economicista como una deformación falaz que obstruye el entendimiento del centro doctrinario auténtico: el humanismo historicista; a partir de lo cual sea posible: c) mostrar que la conciencia de clase revolucionaria no solo orbita sobre intereses fácticos inmediatos, sino que ha de instituirse en torno a *necesidades* del proletariado, que deben “afirmarse como exigencias universales de carácter ético”. Con esto, el núcleo de la aportación teórica de Mondolfo podría resumirse en la tesis siguiente: la oclusión o clausura elitista de la eticidad popular de las masas, tiene como implicancia intelectual la deformación de la teoría, y como consecuencia política, el despotismo político de los grupos de vanguardia. Veamos un poco de cerca los fundamentos de esta metacrítica de la crítica marxista emprendida por Rodolfo Mondolfo.

El proceso de disolución reflexiva de la obcecación dogmática que aqueja al marxismo oficial, lo emprende Mondolfo a partir de una crítica inmanente de Engels, cuyas recaídas positivistas lo apartarían de la antropología filosófica radical que fundara Karl Marx. En efecto, Engels identifica como problema filosófico central la relación ente el pensamiento y el ser, mientras que Marx, que no reduce la cuestión a la oposición entre espiritualismo y naturalismo, plantea como decisiva más bien la conexión entre conocimiento y acción. Puesto que para Marx, el proceso de conocimiento es *ya* praxis, y ésta a su vez entraña la superación de la antítesis entre la unilateralidad de la subjetividad y la unilateralidad de la objetividad. Engels, en cambio, estrecha la praxis en sentido objetivista, considerándola experimentación según el modelo de referencia de las ciencias naturales. Sujeto y objeto no son entidades separadas, sino configuraciones internas de la praxis, polarizaciones sintéticas de un despliegue unitario, que (el joven) Marx inscribe en el marco de la autorreproducción histórica de la especie. Engels, restringiendo el materialismo a una predominancia objetiva del estudio de la naturaleza en

la jerarquía del saber, angosta el concepto del hombre en la matriz del productor y el investigador de la naturaleza, vía absorción de la filosofía por la ciencia. Contrayendo así al materialismo en un mero realismo naturalista, concebido a su vez en términos científicistas.

Pretendiendo explicar el materialismo por la conexión sistemática de la totalidad de los procesos naturales científicamente tratados como objetos de la experiencia, Engels comprende mal, o distorsiona desde su origen epistemológico, la teoría de la praxis de Marx. El científicismo engelsiano, en tal modo, es el ídolo objetivista que el marxismo ortodoxo ha levantado contra la tradición humanista que le imprimiera su propio fundador filosófico, el joven Marx. Su antropología es reducida a sociología, y su historicismo a ciencia histórica. Con ello la “dialéctica”, de ontología implícita, se convierte en metodología explícita. Por si fuera poco, Engels incurre en una falsa re-hegelianización de Marx. Según la filosofía hegeliana de la historia, el reino del espíritu, donde se cumple la historia del mundo, tiene como principio interno de su sentido teleológico la realización progresiva de la libertad, mientras que la sustancia de la naturaleza está fuera de ella misma. Por lo tanto es objeto del conocimiento filosófico la realidad racional, aquella en la cual la Razón encuentra su despliegue necesario, en libertad y unión consigo misma, y no la que resulta de su astucia. La autoconciencia en posesión de su fin absoluto, para la cual los momentos del concepto representan los distintos pueblos de la historia conducidos a la realización última espiritual, encuentra en la dialéctica el movimiento de sí misma en tanto estructura lógica de lo real. Si es así en Hegel –pensaba Engels– la inversión marxiana viene a ser doble: la historia no es espíritu, sino materia, y la dialéctica no proviene del concepto, sino de la naturaleza. El “materialismo dialéctico” de Engels, explica Mondolfo, se origina en una interpretación errónea de la lógica enciclopédica hegeliana, en tanto confluye en una dialéctica rebajada a reglas procedimentales, y a la vez hinchada como superciencia de la articulación total de la realidad. Pero también resulta en una deformación de la hegeliana filosofía de la historia, en la cual se reemplaza el puesto del saber absoluto por la lucha de clases, según idéntica progresión estadal objetivo-necesaria. En síntesis: la *lucha de clases* es erigida en el nuevo principio absoluto de la temporalidad mundial que sustituye al *Geist*. Y así la acción revolucionaria como resultado

del hilo conductor agonal del tiempo universal es a la vez primer móvil (“motor de la historia”) y escatología final (“comunismo”).

Friedrich Engels, consecuente con una concepción de cuño aristotélico presente en Marx, asimila la idea de acción al esquema teleológico de una actividad dirigida a una meta, creyendo así trasponer el conocimiento en su carácter contemplativo, por la constatación de una conducta finalista, según un criterio de adecuación al objeto. En su forma plenamente desarrollada, es el método científico. Según Mondolfo, Engels conmuta como equivalentes, así, conocimiento y subordinación a objetivos prácticos, según la conciencia de la necesidad que interroga la naturaleza. Praxis, entonces, sería actuación técnica dirigida a vencer la resistencia pasiva que presenta la materia en sus leyes inmanentes, científicamente objetivables. Pero al tiempo que Engels subsume la filosofía en el sistema universal de las ciencias, asigna a la dialéctica un puesto independiente. Dicha tensión la analiza Mondolfo con sumo detenimiento. Diremos aquí solamente que para Mondolfo es inadmisibles que, por un lado, Engels se defina materialista, y por el otro, confiera a la dialéctica el puesto de un conocimiento trascendente al ser, válido por sí. Mondolfo se pregunta si esto no trae aparejada, como implicancia fatal, una recaída en el platonismo, girando a un realismo de la idea que ni el propio Hegel jamás sostuvo, y que no se le puede imputar ni siquiera por la vía de su “inversión”. Esta hipertrofia lógica de la dialéctica a manos de Engels, sería lo que lo separa irremediabilmente de la filosofía antropológica del joven Marx, y el desvío originario que ocasiona todas las desfiguraciones epistemológicas a las que su pensamiento fue sometido por los marxistas dogmáticos, incluyendo al propio Lenin.

En la versión ortodoxa que echara a andar Engels, la dialéctica torna ley del ser y ley del conocer, principio universal de la materia y dato primario de la conciencia. Si esa “ley” es férrea necesidad, generalización provisional o irrupción catastrófica, no queda resuelto. Sucede así que esos determinismos hacen de peso muerto en su concepción de la acción revolucionaria, en cuanto la accesión al reino de la libertad comienza a verse, ya como deducción silogística, ya como hipótesis empírica, ya como salto violento y decisionismo sectario. Todas son soluciones válidas, si lo que cuenta es que el futuro está ya prefigurado y anticipado en la disposición interna del presente. De nuevo, prevalece aquí la ceñida idea positivista de la praxis, definida a partir de una evolución inflexible, nomológica aunque dialéctica,

pero causalmente negativa. Con ello, Engels queda preso de una paradoja del destino, de una astucia imprevista e indeseada. A saber: Engels es un idealista desviado de su curso. O podríamos decir mejor, quizá: Engels es un positivista hegeliano. Otro modo de decirlo: los marxistas ortodoxos no son dialécticos, sino más bien, *cientificistas de izquierda*. Una última manera de decirlo: los marxistas oficiales *carecen de verdadera filosofía*. Este argumento del *humanista de izquierda* Rodolfo Mondolfo recorre todo su libro sobre Engels y Marx, sin ser anunciado ni enunciado expresamente. Pero la retórica de Mondolfo es sencilla y contundente, y consiste en explicar a Engels como un equívoco lector de Hegel, y entretanto no dejar de reiterar la cláusula: “en cambio Marx ...” Y esto Mondolfo lo acusa antes de la experiencia soviética misma, que en todo caso viene a confirmar en sus deformaciones y desvíos. Lo que muestra que Mondolfo se había adelantado a la posterior discusión europea (Lukács, Marcuse, Bloch, etc) que oponía el joven Marx al Marx maduro, el filósofo humanista al economista científico, el historicista dialéctico al materialista positivo, etc. Estuvo entre los primeros en desenmascarar al pensamiento de Engels (y por lo bajo, de Lenin) como un hegelianismo equívoco, torcidamente objetivista, metodológicamente falsario. De ahí que Mondolfo nunca fuera bien recibido como “intelectual orgánico” del comunismo oficial, a pesar de que alguna vez contó con su apoyo y resguardo.

Si en Hegel hay una interrupción del proceso dialéctico al agotarse la serie de las figuras diferenciadas en la afirmación de una autorrealización final de la historia, en Engels sucede lo mismo, pero como un capítulo menor de la *Grosse Encyclopädie*. En Hegel, la dialéctica de la temporalidad universal tiene sus momentos separados en los espíritus de los distintos pueblos según cada uno se afirme en su destinación particular. En tanto cada pueblo es portador de un destino inherente, a su vez cada época está preformada en el conjunto orgánico de la historia mundial. Mas, una vez que aquella cumpliera su misión, su sentido temporal se hunde en la muerte, sin tener ya que aportar nada a los grados del Espíritu ascendiente. Así la dialéctica se cancela en la propia trabazón progresiva del tiempo histórico arribado a su fin. Y es éste el Estado que Hegel tenía en la cabeza, su confeso prusianismo. En tal modo que Hegel, al suprimir el protagonismo creativo de los individuos y de las colectividades en el acontecer histórico universalmente necesario, muestra pueblos que sufren la acción, antes que provocarla y

conducirla. Esto comporta, por parte de los atributos soberanos de las naciones que viven bajo un régimen libre de gobierno popular, un desposeimiento de su destinación inmanente, sometidas a un acaecer objetivo de designios inescrutables. En conclusión: la Razón hegeliana no contempla un gobierno del pueblo, sino sólo de la razón de Estado. Es por ello que Hegel repudia la teoría de la voluntad general rousseauiana, subraya Mondolfo¹⁹. Así se explicaría la reacción de sus discípulos radicales, que oponen a Hegel el papel de la conciencia subjetiva, la legitimidad del sistema de las necesidades y el valor de la *praxis* de las masas. Sólo a través de Feuerbach es que Marx llega a este *vuelco* de la dialéctica hegeliana, subraya Mondolfo, elevando a la dignidad de fin lo que para Hegel era medio de la astucia de la razón, como resultado de la aplicación del punto de vista antropológico y de la filosofía de la voluntad. Dicha filosofía de la voluntad consistía efectivamente en reconocer a las masas como portadoras de una fuerza histórica inmanente de cambio y renovación del mundo.

La ruptura de (los jóvenes) Marx y Engels consiste en introducir innovadoramente un vuelco radicalmente historicista, que Feuerbach, en su antropología metafísica, se negó a dar. Su deficiencia radicaba en no ver la realidad concreta de la historia y de los elementos y fuerzas que en ella se oponen mutuamente. Feuerbach omitió el papel de la guerra en la matriz del tiempo histórico humano, y la lucha mortal por el reconocimiento como drama antropológico de la especie. Su convicción de la importancia de las masas y de la solidaridad colectiva se identificaba en su pensamiento con el concepto del “amor”, entendido como religión de la humanidad, y por ello como energía realizadora del humanismo. Pero la visión nebulosa del amor de Feuerbach se diluía como mera fraseología ante el estado de naturaleza agonal que revelaba la lucha de clases en el contexto del capitalismo industrial. Entonces, tras cruzar el río de fuego, debía enderezarse la filosofía a la historia real del padecimiento y la desgracia de las masas. Y una vez emplazados allí, recién seguir el curso de una humanidad universalmente destinada

19 Para la interpretación mondolfiana de la idea de soberanía popular democrática, véase: MONDOLFO, Rodolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica. Estudios de sociología e historia de las ideas*, Buenos Aires, Ediciones Populares Argentinas, 1955; y *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

al amor feliz recíproco, concebido según el ideal de una vida buena realizable como acción crítico-práctica. Y ello también querrá decir, violenta. De modo que el materialismo histórico debía operar un retorno al búho de Hegel, según lo comprendieron rápidamente Marx y Engels, pero sobrevolando los escombros humean-tes del derribado mundo, antes que sobre el ocaso de una época crepuscular y ya consumida. Con ello, la oposición al idealismo especulativo, nace en Marx y en Engels como filosofía de la praxis. Vale decir, surge de una teleología voluntarista que les hace volver la mirada desde la razón absoluta a los hombres corporales, y por la cual el presente se esfuerza como un conato hacia el porvenir redimido, que su dolor anuncia. No obstante, ello requería dar un paso previo: la teoría del trabajo. Mas esa teoría del trabajo descansa no en un sistema económico, sino en una antropología filosófica radical o “humanismo real”.

El materialismo histórico jovenmarxiano es humanista, en tanto conforma una “filosofía del hombre” que viene a demostrar que, como fin en sí mismo, aquél posee “además del poder de crear la historia, también la capacidad de la libertad de la persona humana”²⁰. De modo que la filosofía del joven Marx conforma una antropología realista que se funda en el concepto del hombre como ser histórico-social, afirmando la exigencia de una transformación del mundo que rompa todas las *cadena radical* que humillan al hombre y le niegan su condición humana. La antropología filosófica del joven Marx, debe así integrar el concepto del hombre con el de las masas, en el que vuelve a encontrar la fuerza histórica capaz de poner en marcha, revolucionariamente, la reivindicación universal de sus cualidades esenciales. La idea de la praxis introducida por Marx, sostiene Mondolfo,

[...] se refiere, evidentemente, al hombre y a su historia, es decir, representa un “humanismo historicista”, el cual, anticipándose al pragmatismo afirma una filosofía activista, voluntarista, dinámica, la filosofía de la praxis, que es exactamente lo más opuesto que pueda darse al materialismo, pasivo, mecanicista, estático.

20 MONDOLFO, Rodolfo, *El humanismo de Marx*, México, FCE, 1973, p. 87.

Esta lectura porta la imagen, nada menguada, de que el auténtico Marx es el filósofo joven-hegeliano, antes que el economista maduro, que corre a favor de la restauración de sus textos tempranos. Con ello, la obra juvenil de Marx se restituye como canon de la justificación teórica del materialismo histórico, mediante una operación intelectual-política ya clásica en el marxismo occidental del siglo XX: *El Capital* debe ser desplazado por los *Manuscritos* de 1844. El teórico de la plusvalía debe ser relevado por el teórico de la alienación, en tanto el hombre enajenado, y no meramente el trabajador explotado, asume la figura de un extrañamiento experimentado como sufrimiento y menoscabo del ser en su humanidad, antes que como cosificación de la producción.

El rescate de ese extrañamiento viene transido de un enfoque sobre el mundo de la vida social cuya fuente ya no vendría de Alemania, sino de Francia. Ese giro perspectivista, operado al interior de la antropología filosófica jovenhegeliana, debe denunciar el desdoblamiento religioso de la realidad, ahora, como un desgarramiento del ideal democrático, y con ello, como una contradicción del mundo burgués consigo mismo. La crítica teológica cede su puesto a la denuncia socialista. Puesto que en el mundo real, esto es, en la humanidad considerada como realidad no sólo natural sino esencialmente social, la contradicción interior se engendra en la división de las clases en el contexto del régimen capitalista de producción y distribución, cuyo reduplicamiento ilusorio procede genealógicamente de la *Selbstendfremdung* religiosa. En tanto la división de la sociedad en clases es un fenómeno esencialmente material, práctico, Marx, bajo la influencia de Engels, se conduce al estudio de la economía, con el propósito de ser el Feuerbach de esta ciencia, es decir, de estudiarla como una ciencia filosófica, de considerarla no como separada de la historia sino idéntica a ella, y por tanto como producto de la actividad humana, aunque independiente de la voluntad. El tránsito a la teoría de la praxis como crítica práctica que subvierte las relaciones de dominio históricamente creadas, es propiciado entonces por la sociología de la lucha de clases. Leemos a Mondolfo:

Mas, por otra parte, como el punto de vista de la división de la sociedad en clases es para Marx el origen de todas las ilusiones, es necesario, para pasar de la ilusión a la realidad, superar el desgarramiento social, y elevarse

al punto de vista de la humanidad; de este modo se alcanza a la *umwälzande* Praxis que, reproduciendo el ritmo de la dialéctica hegeliana, reconcilia a Marx con esa dialéctica, que le aparece como una integración necesaria del antropologismo de Feuerbach; de este modo además la revolución parece como un instrumento de la teoría y el revolucionario como el único crítico verdadero²¹.

De ahí que el proletariado sea el verdadero heredero de la filosofía clásica alemana. La “praxis que se subvierte” es filosofía *realizada*. Mas filosofía realizada por el pueblo. Pero el pueblo no puede ser filosófico si no cuenta con el dictamen de su propio cuerpo.

Es que la penuria colectiva, y por tanto la universalidad del padecimiento en la que se funda la radicalidad de las necesidades del proletariado, obra de impulso trascendente, anterior e independiente al concepto. El comunismo procede de una crítica que experimenta la injusticia como vida insatisfactoria y extravío del tiempo utópicamente anunciado, no como filosofema. En tal modo, no es la mera conciencia intelectual, sino el fáctico dolor de la privación vivido en *común*, y por ello devenido *interés general*, lo que hace de la revolución socialista una *autoemancipación radical-universal de la humanidad*. En fin: es la dolorida experiencia de la falta y la pérdida lo que hace de la revolución un menester sentido y querido, y no meramente pensado (y estudiado, y enseñado y dictado). De esta comprensión materialista de la subjetividad de las masas aquejadas de penuria, se deduce asimismo la función histórico-política de la *filosofía* como “arma de la revolución”, y por tanto, del *humanismo* como *mediación dialéctica de teoría y praxis*. Con ello, el “humanismo” es uno de los modos de nominar el lazo político y ético instituido entre *filosofía* y *pueblo*. Recién entonces el pensamiento deviene potencia política emancipatoria. Esto es, cuando se corporiza en una masa popular movida de voluntad revolucionaria. En suma, Mondolfo advierte que para el joven Marx, la teoría que se apodera de los espíritus de la colectividad puede traducirse en una realidad histórica, y convertir a la filosofía en *praxis*, que tiene

21 MONDOLFO, Rodolfo, *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*, México, FCE, 1969, p. 51.

como instrumento y medio propio de realización a la colectividad misma. Así, afirma Mondolfo, en Marx y Engels, la misión de efectuar semejante tránsito de la teoría a la *praxis*, es precisamente función del humanismo, que afirman como nueva filosofía, es decir, como *realización filosófica*.

Desde el punto de vista del enfoque antropológico del joven Marx, en el hombre socializado, en el individuo humano, la actividad sensible revoca la abstracción del objeto como ente ideal unilateralmente imaginado, y lo hace valer como fundamento real de su reproducción vital genérica. Por eso Marx tendrá que dar un paso más en esta comprensión materialista de la conciencia, presente ya en Feuerbach, porque en éste, “la sensación, cuya tonalidad agradable o dolorosa suscita la *praxis* sórdidamente egoísta, no explica el desinterés de la actividad ideal teórica, que en este materialismo queda como elemento idealista sin conexión o conciliación con el resto. Entonces, refiere Mondolfo, la relación que establece entre el sujeto y el ambiente, sólo logra considerar individuos abstraídos de la realidad de la vida social y que constituyen, por una parte, con sus características naturales, la especie, como concepto abstracto e inmóvil, y por otra, en su coexistencia del uno junto al otro (acaso contra), la sociedad atomísticamente concebida. En consecuencia, no la efectuación causal teleológica, sino la recíproca conversión de transformación objetiva y autotransformación subjetiva, obrante, por igual, en la cognoscibilidad reflexiva que en la sensibilidad sufriente, es la que permite irrumpir innovadoramente para romper el cerrojo de la unidad agonal de la historia.

La mediación de subjetividad y objetividad también estaba clausurada en Feuerbach. Para éste, el mundo proviene de la necesidad de la vida, y toda *praxis* es *praxis de la vida o actividad práctica vital*, por cuanto la negatividad que hace de la vida carencia, es el impulso de la inversión de la falta, y de la ausencia de mundo en el mundo. Vale decir, el acto que hace de la nada un mundo, positivando con ello la materialidad de la existencia: tal *praxis* será, en el joven Marx, el trabajo, y el trabajo como resultado devenido de la necesidad. Entonces la vida deriva de la privación de la vida. En la necesidad de mundo se objetiva la existencia. Mas, la “necesidad”, no es mera carencia sensible o experiencia de la falta, sino *conocimiento* de la necesidad, *saber* de la privación, *conciencia* de la falta, *pensamiento* de la negatividad. Deviniendo, así, la objetivación del deseo, en positividad de la vida, y en subjetivación conciente de la existencia.

Pero la existencia –explica Mondolfo– que tiene por excelencia el *sentimiento de sí misma y de la vida*, es la de la conciencia y del pensamiento. Por eso el conocimiento, que es su actividad, proviene de la necesidad de sí mismo, del sentimiento de una privación, de la conciencia de una laguna por colmar, de una limitación por superar. La relación entre el sujeto y el objeto es una oposición que origina un desarrollo dialéctico: el objeto, oponiéndose al sujeto como su negación, da el impulso a la afirmación del sujeto en el objeto, en lo que consiste el conocimiento y la *praxis*²².

En un estudio sobre Baruch Spinoza, Mondolfo cree encontrar un antecedente fundamental de este tipo de tematización activista y creacionista de la actividad humana. Que parte de una visión trascendental de las tendencias innatas no satisfechas, en tanto condiciones de posibilidad de una acción creadora de mundo, y por tanto, de historia. Por ejemplo leemos:

He vinculado estas concepciones historicistas de Spinoza con las ideas de la praxis y de su incesante conversión (*Umwälzung*) en que Marx –dos siglos más tarde– sintetiza la esencia del proceso histórico de la humanidad. Spinoza justamente cuando destaca la vis nativa (energía innata), por la cual el hombre inicia espontáneamente y desarrolla sin cesar tanto su actividad técnica de la verdad, reivindica –contra la pretensión de subordinar ambas a una inexplicable posesión previa de instrumentos operativos y de un método de investigación– el mismo principio de la natural *actividad humana o praxis*, cuyo olvido Marx reprocha como ‘defecto principal’ a todo el materialismo pasivista antecedente (cfr. la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*)²³.

22 *Op. cit.*, p. 58.

23 MONDOLFO, Rodolfo, “La contribución de Spinoza y la concepción historicista”, en AAVV, *Homenaje a Baruch Spinoza con motivo del tricentenario de su muerte*, Buenos Aires, Ed. Museo Judío de Buenos Aires, 1976, p. 172.

El conocimiento endereza intencionalmente la conciencia a los objetos, estimulado por el deseo de realizar un fin. Pero el impulso de la actividad de la conciencia deviene *praxis*, sólo cuando la teleología de la acción implica la alteridad. Es decir, en tanto alumbró el lazo de sociabilidad humanizando al sujeto, y en cuanto la comunidad del pensamiento comunicado, tanto para Feuerbach como para Marx, acaece lingüísticamente como nudo revolucionario del habla. Esto es, como potencia activa de la voz humana volcada intersubjetivamente a la creación del mundo. Leemos:

El estímulo para el pensamiento es también estímulo para la actividad práctica; y en esto consiste la fuerza *revolucionaria* de la palabra; en cuanto que la comunicación del pensamiento es comunicación del impulso para obrar²⁴.

Al convertirse la privación del objeto en una necesidad que las masas “sienten en la conciencia”, la fuerza colectivamente asociada de los hombres transforma una corriente vivencial interna en *voluntad común* que se realiza en la mundanidad de la acción. La comunidad de la praxis estatuye como real a una pulsión en tanto que la *politiza*; y las necesidades no son politizables si no les va en ello que sean también *comunicables*. En la lectura que hace Mondolfo del joven Marx, la mediación social del desposeimiento carencial, y la lingüístización del dolor de la falta de objeto *experimentado en común*, se presentan como condiciones intersubjetivas corporales de la afección constituida en *necesidad pública*. Y por tanto del poder intersubjetivamente instituyente de la masa popular.

Si acabamos de observar que Mondolfo formula una *comunicación lingüística* que se registra en una *multiplicidad* de sujetos, los cuales, a su vez, deben vivenciar la necesidad objetiva *interiormente* y como “masa”, entonces resulta evidente que sólo a condición de estatuir esta experiencia *colectiva* de la subjetividad, es que la insatisfacción sufrida, en su carácter de penuria y angustia compartida, puede cobrar forma como “fuerza impulsora” de la acción. Y consecuentemente, devenir en pulsión públicamente significada de la voluntad política de una

24 *Op. cit.*, 1969, p. 63.

comunidad de sujetos carecientes y dolientes. Puesto que es en esta comunidad del dolor en la que tiene sus raíces la existencia del proletariado. Así, el contexto coercitivo de una vida insatisfactoria experimentada *colectivamente y reconocida intersubjetivamente*, es condición de posibilidad para la formación de la voluntad *común* de la clase de los explotados, elevada a la categoría de *pueblo político*. Esta relación entre dolor y acción, deseo e impulso, subjetividad y conciencia, potencia volitiva y voluntad común, es la que, a juicio de Mondolfo, sostiene la concepción del joven Marx de que las fuerzas objetivas de la historia representan *leyes tendenciales*, es decir, horizontes, líneas y direcciones de la experiencia posible, antes que procesos inexorables que se imponen fatalmente por encima de los individuos, y a expensas de los cuerpos que vehiculizan la carnalidad movilizada del pueblo revolucionario.

Al ser la insatisfacción el núcleo subjetivo de la motivación que suprimirá la carencia en que se funda la desposesión del objeto deseado, y su contexto material de des-aparición (la existencia del trabajo enajenado), el individuo, se cerciora desde la afección y el cuerpo de las condiciones que provocan la imposibilidad o cancelación de su posible satisfacción y goce. Su insatisfacción padecida, deviene así pulsión potente o *fuerza impulsora* de la conciencia. A propósito de este planteamiento consigna Mondolfo lo siguiente:

Esta fuerza impulsora es la conciencia de una *necesidad*. La necesidad es una realidad que el hombre siente en su interioridad, de la que se da cuenta en su propia conciencia, es una necesidad subjetiva; pero cuando se comunica a una multiplicidad de personas y pertenece a toda la masa de una colectividad puede entonces convertirse de subjetiva en objetiva²⁵.

En tal modo, la necesidad no es algo susceptible de interpretación y constitución conceptual. Puede ciertamente ser nominada, pero no inteligida y reflexionada como un objeto entre otros. La necesidad penosa, que hace de la aperccepción de la conciencia una hendidura del cuerpo demandante en la esfera particular, en su dimensión pública, introduce una flexión política procedente del

²⁵ *Ibid.*, p. 72.

cuerpo colectivo peticionante. Ese goce pospuesto y prohibido bajo el imperio del fetichismo del dinero, permanece como la sustancia oscura e impenetrable de la sensibilidad dolida y carencial de la multitud, que cuando es coextensiva con una actitud anti-capitalista, asume una potencia radical. Puesto que el requerimiento de la satisfacción frustrada, entraña la supresión y transformación integral del mundo que les deniega y sustrae las condiciones del goce. Entonces suena la hora de la redención liberadora.

Mas las experiencias históricas de semejantes tentativas de emancipación pueden arrojar conclusiones distintas, si se estima el carácter de la dirección política de ese proceso trágico que puede ser la construcción de la libertad. Más todavía, de su constitución en el marco de la formación de una soberanía nacional.

Un republicanismo de izquierda: idea nacional democrática y patriotismo emancipador

Kant había llevado a su más alta expresión el iusnaturalismo rousseauneano, aplicando a las naciones la idea cosmopolita de una perfectibilidad indefinida, orientada a la autonomía republicana en toda su universalidad. No obstante, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la conciencia nacional alemana da un giro, con Herder y Fichte, hacia una pretensión de superioridad y hegemonía, que se origina en la crisis de la filosofía política y la filosofía de la historia de base iluminista. La enérgica afirmación del espíritu nacional germánico, no es una simple reacción al individualismo y al universalismo abstracto de la razón ilustrada, consumada a manos de un romanticismo lastrado de particularismo telúrico, idealización de lo medieval popular, sentimentalismo estético y reacción conservadora. Sin desatender sus aspectos oscuros, Mondolfo se aviene a tomar al romanticismo en serio. Ello le exige sin embargo demarcarse de las cargas protoimperialistas de la filosofía romántica de la historia. Más aún cuando ésta no esconde, en su germanismo larvado o manifiesto, una voluntad de supremacía, que, en el técnicamente exorbitante siglo XX, trajo la mayor tragedia de regresión bárbara de la historia. Mondolfo no incurre en una deducción de las matanzas nazis procedentes del espíritu romántico exacerbado, pero tampoco deja de decir que también

en el romanticismo alemán anida una semilla de desquicio que, ciertamente, no puede asignarse burdamente a las consecuencias y efectos del ideario de los tormentos. El Holocausto fue la peor tempestad de la modernidad ilustrada, cuestión que no por suficientemente sabida obsta para cargar a la cuenta del romanticismo ni de Nietzsche, como si ellos “anticiparan”, en sí y por sí, tamaña calamidad de la especie humana.

La presunción doctrinaria de una misión sagrada o providencial a cumplir por el pueblo alemán en la historia mundial, resulta de una complicada conjunción de concepciones a menudo contrapuestas entre sí. La prueba es que esta idea, que en el siglo XIX justificara el imperialismo alemán, y que hará estragos con el nazismo, paradójicamente tiene un origen lejano en ciertas formulaciones de la teología judía. Según Mondolfo, la tesis de Lessing de que la elección del pueblo hebreo en la historia mundial representa la voluntad de Dios por asignar a determinadas comunidades un fin sagrado, contribuye a que Hegel la transfiriera, de la misión judía, a la misión cristiana y alemana como guía del espíritu popular y la supremacía nacional²⁶. Claro, la astucia del sistema hegeliano acarrearía sin embargo estrabaciones de sentido que tampoco pueden “deducirse” de su trama lógica agotadora del mundo. Así, la postulación de una historia universal unitaria y teleológica procede de una trasposición teológica hegeliana, cuya intuición no está presente en el romanticismo de Herder (que tributa Mondolfo), y recién con Fichte adquiere la función de una filosofía del patriotismo alemán. De ahí que el humanismo herderiano se le presente a Mondolfo como una formación intelectual de rasgos peculiares, que combina cosmopolitismo y nacionalismo.

El naturalismo de Herder, para el cual el clima y la tierra obran como fuerzas genésicas de la historia humana, postula una cadena de perfeccionamiento continuo de la especie, según el anhelo de una extensión futura del reino de la humanidad, en el sentido de que las posibilidades de desarrollo de cada pueblo y cada individuo provienen de una conexión causal de descendencias y estirpes, limitadas por su determinación telúrica y su común tradición heredada. Según la perspectiva herderiana, en la historia del género humano se da así una relación

26 Véase MONDOLFO, Rodolfo, *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires, Ed. Imán, 1946, *passim*.

genealógica que vincula a los descendientes con sus antepasados dentro de la esfera de cada pueblo particular, en tal modo que las naciones pueden reducirse a las familias, y éstas a su vez a sus fundadores, que imprimieron desde el origen las curvas futuras de un destino propio. Pero Herder no se forma una imagen unitaria de la historia, como lo harán sus sucesores. El *destino de un pueblo* no es una ley mecánica del ser ni una determinación cósmica, ni mucho menos una misión teológica que moldea finalísticamente la historia, sino, antes bien, la *necesidad vital de una comunidad*. En la humanidad coexiste una pluralidad de pueblos, porque el género no es la totalidad universal de los hombres, sino una combinación de destinos particulares, autónomos e intransferibles, en la resolución de un mismo problema: el aporte creador de cada pueblo para realizar los fines de la justicia, la verdad y la belleza. Con lo cual Herder rechaza el particularismo europeo que se reviste de universalismo unilateral y así excusa el expansionismo imperial. Reivindicando con ello, el derecho que todos los pueblos tienen a permanecer “perseverando en su ser”, es decir, conservando su propia independencia y su legado nativo cultural. De modo que la presunta misión civilizadora europea, es una ilusión echada a correr con fines despóticos de dominación del mundo y opresión de los pueblos más débiles, desperdigados en el globo.

Sin embargo, a la hora de profesar una representación de la nación, Rodolfo Mondolfo acudía a sus propias fuentes nacionales. En efecto, Mondolfo tributa su comprensión del fenómeno nacional a través de una justificación del cosmopolitismo patriótico de Giuseppe Mazzini, el revolucionario nacionalista italiano que elaborara una concepción de la igualdad de todos los pueblos. Mazzini funda el concepto mismo de pueblo en la idea de una tarea o *misión* particular, presente o futura, confiada por la providencia a cada nación, de acuerdo a su función cooperadora en la gran obra total solidaria de la humanidad. El nacionalista italiano deducía que, para la realización del fin humano universal, es igualmente necesaria la cooperación de cada pueblo. Lo cual confiere a todos igual importancia y dignidad en la historia universal, a pesar de la diferencia recíproca que encarnen sus respectivas *misiones* particulares. Esta afirmación de igualdad cosmopolita parte de tres conceptos: a) una visión teleológica de la historia universal, que la hace tender hacia la realización de un fin ideal de progreso; b) la idea unitaria y solidaria de la humanidad, que la hace proceder de la posibilidad

de realizar el fin propio de ésta, únicamente de la cooperación de todas las variedades de los pueblos; y c) la convicción de que la realidad pasada y presente no agota las virtualidades, sino que, más bien, quedan todavía energías potenciales latentes en los pueblos que están, aún, en un grado inferior de desarrollo, sin embargo, concordantes a sus capacidades virtuales. Según la anterior apreciación de Mondolfo, las referidas condiciones no son consideradas por Herder, por vincularse todas a la concepción teleológica de la historia. Puesto que, según la óptica herderiana, en la sustancia de la historia, donde la actividad humana se esfuerza y desarrolla siempre en la creación de condiciones y valores nuevos, la equivalencia entre los pueblos no tiene su reconocimiento efectivo si no incluye para todos, igualmente, la capacidad de desarrollo cultural, aun cuando resulte realizable en formas distintas y por diferentes caminos.

Sin embargo, sostiene Mondolfo, el humanismo de Herder es inconsecuente con su nacionalismo, porque entre ambos surgen tensiones que se manifiestan por medio de un igualitarismo parcial, inconcluso o insatisfactorio. Ya que concibe, no a los pueblos de la historia mundial idénticamente portadores de contenidos universales de significado cultural, sino como separados entre sí por cualidades morfológicas inamovibles que coagulan en figuras invariables del destino. La idea de una igualdad heterogéneamente humanitaria, auténticamente distribuida como fragmentos reflejos de un único espejo cultural de validez idéntica, aunque articulado en medio de sus particularidades desplegadas, es algo que está ausente en Herder. Para encontrar semejante punto arquimédico entre humanismo cosmopolita y nacionalismo universalista, hay que esperar a Marx y a Mazzini, según Mondolfo. Es que Giuseppe Mazzini quería despertar y estimular a la nación italiana a la conquista de su propio destino. Y Karl Marx, por su parte, veía en la renovación histórica de los grandes movimientos de masas, una redención del mundo autoalienado. Así, ambos pensadores políticos manifestaban, aunque por distintas vías, un convergente patriotismo humanitario. Empero, la idea de que los hombres mismos son forjadores de su propio destino se funde en Marx y en Mazzini en una concepción agonal de la historia. Guerras nacionales de liberación en el italiano. Lucha de clases revolucionaria en el alemán. Los dos, grandes agitadores de masas, identifican la innovación con la batalla, y el frenesí del descontento popular con la insurrección civil. Pero la acción insurreccional no es mera

agitación y violencia. Es *educación del pueblo*, para Mazzini. Y es *formación de la conciencia*, para Marx. Ambos creían que el colectivo popular, la masa multitudinaria, era el sujeto de la historia, pero se dependía para ello del valor formativo de la lucha como una pedagogía de la acción. No hay praxis proletaria o liberación nacional sin un espíritu en rebelión, creen los dos revolucionarios. El alzamiento de una nación oprimida o la huelga general política representan para las masas, dice Mondolfo a propósito de esta concepción agonal de la praxis, “una escuela de guerra que levanta a los hombres de la muerte espiritual del sometimiento pasivo, y despierta la conciencia de la solidaridad y la voluntad realizadora²⁷”.

Sublevar el alma del pueblo era la condición subjetiva de posibilidad para producir una inversión de las condiciones exteriores que causan la opresión y el oprobio de las multitudes. Esta subversión del sistema objetivo de dominio, requerida de una reversión previa del cosmos subjetivo, la concebían, Marx y Mazzini, como revolución permanente, y no como irrupción final y total de la liberación en una hora abruptamente abismada de futuro. No estaban en el vano de la puerta a la espera de una irrupción mesiánica final. Con ello Mondolfo no deja de ser un positivista que impugna la temporalidad cualitativa de los saltos felinos de la historia, en nombre de su espacio de aparición, que es la órbita de su preparación y su plano inclinado histórico. En esa transición revolucionaria del ascenso histórico a un estadio más alto de la humanidad, el eslabón cardinal es la propia nacionalidad, en tanto fundamento y medio de la emancipación de los pueblos. De modo que las *exigencias espirituales de libertad y autogobierno de la voluntad popular*, tales palabras de Mondolfo, en tanto condiciones instituyentes de la *autonomía de las masas*, deben sin embargo ser complementarias del principio nacional. De modo que necesariamente la emancipación de masas debe conjugar el principio nacional con la unidad económica y política. De ahí que para Engels y para Marx, las exigencias de unificación y autonomía de las naciones sean condiciones necesarias para la *realización de la soberanía del pueblo*. Sin embargo, atribuyen a la clase del proletariado el valor más alto en la co-responsabilidad del porvenir de las patrias, emancipadas en el contexto poscapitalista de una humanidad finalmente liberada. De forma tal que la autonomía de los Estados nacionales basada en la

27 *Op. cit.*, 1969, p. 238.

soberanía popular proletaria, es la precondition indispensable para la cooperación internacional armónica de los pueblos, tal cual lo formulara el propio Engels en sus escritos de madurez. Con esto, la soberanía nacional-popular aparece en el materialismo histórico clásico –Mondolfo vendría a decirnos: antes de que lo afirmara Gramsci– como una forma de propiciación ulterior del desarrollo histórico ascensional del comunismo, es decir de progreso político encaminado a la realización de una confraternidad solidaria de colectivos humanos libres y pacíficos. Consecuentemente, la patria popular y la nación soberana constituyen una condición histórica previa de la realización de la emancipación universal de la humanidad socialista.

Ahora bien, en la modernidad capitalista las formaciones nacionales permanecen en estado de naturaleza, en la guerra civil históricomundial, en la barbarie imperialista. Por tanto no hay liberación nacional antiimperialista sin liberación de las clases oprimidas. Puesto que no hay cooperación internacional posible en un contexto de desigualdad material y guerra civil imperialista entre las naciones. De ahí que la real solidaridad fraterna entre los pueblos, advendrá el día en que las comunidades emancipadas sean fundamento de las propias nacionalidades, cuyas autonomías soberanas no resultan abolibles y superables, sino en el camino a la realización final de la libertad universal de la humanidad genérica, a cuya preparación contribuyen. Acepta en efecto Mondolfo que “en eso mismo aparece reconocido el hecho de que las diferencias étnicas e históricas de las naciones no pueden borrarse fácilmente”, sólo se afirma que ellas no deben ser fuentes de contrastes y guerras, tal como acontece en el régimen de las divisiones de clases. De ahí que para Mondolfo deba aceptarse que las convicciones últimas de Marx y Engels en torno a la cuestión de las nacionalidades son idénticas a las que operan para el principio de la autonomía proletaria. En sus términos, la libertad y autodecisión de los pueblos, y la unidad e independencia de cada nación, son exigencias de carácter universal, cuya satisfacción sólo puede ofender a los intereses imperialistas y hegemónicos, que necesitan echar sus cimientos sobre la opresión y la división de clases.

La nación dirigida por el proletariado, el único pueblo elegido de la historia, es la superación de su apatridad por medio de la conquista de la nacionalidad. Su salvación *también* está en la realización de su ciudadanía nacional, porque

sólo en ella la emancipación política coincide con la revolución democrática, y la liberación del pueblo constituye el paso previo a la liberación ilimitada de la humanidad. A este respecto es que adquiere su rostro político más visible la categoría de “necesidad”. Porque, según ya vimos, en Mondolfo la idea de necesidad viene a articular políticamente la dimensión pulsional y corporal de la carencia penosa, con la faz estrictamente ético-política de construcción de un proyecto histórico colectivo. Ya que sólo en la penuria de los oprimidos, el éxodo del trabajo enajenado lleva a la tierra prometida de la república socialista, y la teología política de la patria consume la voluntad democrática del pueblo.

Pero –se pregunta Mondolfo– ¿por qué vía se realizará la conquista de la patria? Por vía de la conquista de una ciudadanía efectiva, por la cual el proletariado pueda realmente *constituirse en nación*, vale decir por vía de la conquista del Estado, que convierta en realidad concreta el derecho de los trabajadores a su libre desarrollo. Mientras semejante conquista no se realice, el proletariado (dice el *Manifiesto*) queda privado de la patria: pero a tal conquista justamente lo incita y empuja el *Manifiesto*²⁸.

Ahora bien, según el *Manifiesto*, el proletariado no tiene patria. Pero decir que no tiene patria, aclara Mondolfo, no significa decir que repudia la existencia de toda nacionalidad, según lo interpretara el internacionalismo vulgar. Quiere decir que la patria es una aspiración incumplida del proletario, que el suelo que lo vio nacer le obstaculiza la vida, que su tierra natal lo abandona y lo humilla. Así, la patria del proletariado es la exigencia de un derecho ofendido, el llamado a una conquista impedida, la necesidad de restituir una posesión denegada. Y así pues debe leerse la proposición marxengelsiana de que el proletariado revolucionario aspira a *constituirse en nación*. Pero para ello, la *nación* misma, si no quiere rebajarse a mala metafísica, a abstracción deforme o a imaginación desfigurada frente a la experiencia histórica real de los pueblos y de los hombres que gozan, sufren, trabajan y sienten, deberá *constituirse en necesidad*. He aquí la conclusión a la que nos permite arribar nuestra exégesis de los escritos políticos del humanista de

28 *Ibid.*, p. 255.

izquierda Rodolfo Mondolfo: la *nación* es una *necesidad revolucionaria* de la *ciudadanía*, o es mera ideología e “invención”.

Comentario final

Con lo dicho hasta aquí, se deja ver que el amplio período de su vida en la Argentina no sólo no contribuyó a modificar los temas ni los desvelos fundamentales de Rodolfo Mondolfo, sino que éstos tampoco se dejaron conmover ni afectar demasiado por las vicisitudes y avatares de su entorno inmediato. Efectivamente, el problema fundamental del socialismo, para el profesor Mondolfo, seguía siendo la rectificación del dogmatismo del comunismo europeo oficial, no la aparición de experiencias políticas de masas en las tierras que lo habían acogido, y que adunaban otras palabras que la formación de las naciones modernas dispuso de suyo como antónimos: la paz, la revolución. Así, la disyuntiva clave de la formación de una voluntad democrático-revolucionaria, todavía se le presentaba a Mondolfo en el bolchevismo como ideal vanguardista autoritario que desvía de su curso la auténtica acción emancipatoria. Y en el estalinismo, que corrompe el socialismo en un corporativismo burocrático totalitario²⁹. Con ello, Mondolfo juzgaba que el modelo ruso malograba y desfiguraba el ideario libertario del joven Marx. Sin embargo, no vio en el peronismo una dilemática expresión política nativa de los sectores asalariados y las multitudes populares, de las que su *teoría* y sus textos “mayores”, entretanto, pretendían hacerse filosóficamente cargo. Y esto por nombrar sólo aquella crucial experiencia del siglo XX que conformara el gran desafío de las izquierdas argentinas. Y de sus intelectuales.

Valgan al respecto dos nombres, igualmente cercanos y heterogéneos en el campo de la izquierda académica, y en su relación con el peronismo, de autores cuya obra prolífica es unánimemente reconocida por su valía: José Luis Romero y Carlos Astrada. Rodolfo Mondolfo compartió con ellos, además de una común conciencia socialista o de izquierda, los claustros universitarios, y, presumiblemente, muchos de los alumnos. También compartió las invectivas que les dirigían los

29 Cfr. MONDOLFO, Rodolfo, *Bolchevismo y capitalismo de Estado*, Buenos Aires, Ed. Líbera, 1968.

marxistas de partido. Lo que no compartió es la reflexión sobre la nación real donde profesaba sus lecciones. Mucho menos, el puesto autónomo o la especificidad privativa que correspondería atribuirle a la cultura americana en el curso de la historia mundial, que entre nosotros fue motivo de indagación crucial de todo el siglo XX, y en las más diversas orientaciones y estilos. ¿Era ello desprecio o ceguera? ¿Es lícito reprobar su distancia áulica respecto de las experiencias históricas cardinales de *este* país? Un nombre más, esta vez de un alumno y discípulo suyo, que girara y se volcara al cosmos turbio y revuelto cuya mirada denegara el maestro: Juan José Hernández Arregui. Es que la preocupación de Rodolfo Mondolfo era más bien otra: el ineludible y decisivo –pero también problemático– legado de su compatriota –y antiguo alumno– Antonio Gramsci, que a su modo derivaba de otro compatriota común, Giuseppe Mazzini. Vale decir, la emancipación social *italiana*. En fin: Rodolfo Mondolfo era un hijo de *su* patria. Y a ella consagró sus tribulaciones, más allá de su erudición de polígrafo y de su condición de intelectual de izquierda. Tal vez a las masas revolucionarias las seguía esperando, pero no ya en Córdoba o en Buenos Aires, ciudades argentinas donde enseñara y residiera, sino más bien en Turín o en Roma. ¿Debemos reprochárselo? En absoluto.

Lo que no querríamos callar aquí, no obstante, es cierta reserva, que como aprendimos del maestro, conlleva un signo “crítico y dialéctico”, atinente a su drama de exiliado que se aísla y se mantiene casto e impávido frente al mestizaje cultural y político americano. ¿O es que la crítica se vuelve perturbadora e impertinente cuando comienzan a aplicarla los alumnos? Con todo, dicha falta de adecuación al contexto cultural y al horizonte histórico de Argentina (Mondolfo era historicista, pero italiano), quizá entraña, en un envés inesperado, una esquivia y reticente, aunque poderosa, promisión de autonomía intelectual. Digamos: ese universalismo clasicista que no se ensucia ni mancha con las culturas amerindias y criollas, y ese socialismo romántico que reniega de los hombres concretos carnales que lo rodean y se agitan en torno, todavía tiene algo que enseñar en su refractaria asepsia purista de académico ínclito, y en su falencia temporal y antropológica que se desentiende de los sujetos fácticamente existentes, en sus rostros y torsos concretos. Cargos que no levantamos contra el maestro, sino en rigor contra aquellos que, nacidos aquí, se desempeñan empero como exiliados internos, cosmopolitas a costa de obliterar y segar su cultura vernácula. Y su destino

trágico o venturoso. Mondolfo, al menos, tenía la excusa del desterrado o perseguido, y del amor a su país. Porque su desasimiento de lo real y primigenio americano y sureño, creemos que no deja de operar, en sus contrafrentes, como posibilidad constructiva de un pensamiento emancipado. Esto es, si dejamos de conducirnos ante nuestra mundanidad circundante tal como un inmigrante que permaneciera fiel de por vida a sus obsesiones intelectuales de origen. Aunque la inmigración sea de textos y de archivos. Ya que Mondolfo nunca fue aquello que el argentino Deodoro Roca, protagonista clave del Reformismo del '18, acusó alguna vez: "el universitario puro es una cosa monstruosa". Ello no era una frase meramente provocativa: era un mandato de la tradición *práctica* de la cultura universitaria argentina, que en aquellas jornadas gloriosas anunció una nueva *hora americana*. Deodoro Roca profirió semejante sentencia, evocando en parte sus experiencias en la Universidad de Córdoba, la primera que recibió, generosamente, al profesor e investigador socialista Rodolfo Mondolfo, en la docencia regular. De nuevo, esto no es una reconvención para el italiano, sino al contrario. Ya que no es otro que el propio Mondolfo *marxista*, quien demuestra –y enseña– la radical vocación practicista a la que no renuncia un pensamiento pretextando una carrera académica. Esa es *también* una lección de Mondolfo, como lo fue asimismo en los Romero y los Astrada. Nada más que en Mondolfo, no dejó de ser una vocación patriótica peninsular. Y entre nosotros, insular. O sea, un ejemplo de su pasión por su pueblo, por su lengua, por su arte y tradiciones. Y por su cuestión *social*.

En resumidas cuentas, tomamos de Mondolfo el saber, mas rechazamos el uso abstracto y elitista de ese saber en un medio desarraigado y desvitalizado, infatuado de culteranismos hiperbólicamente griegos o germánicos, pero inconexo del drama –y los desafíos– de nuestra historia cultural heredada. Esa pasión por lo propio también la aprendimos en las páginas de Rodolfo Mondolfo. En efecto, nos introdujimos al pensamiento clásico, y también al moderno, a través de su pedagogía magistral. Muchos, personalmente³⁰. Los más jóvenes, por medio de sus

30 Así lo ha testimoniado recientemente Guillermina Garmendía, confirmando esa genealogía de devotos alumnos argentinos. Véase: GARMENDÍA, Guillermina, "Rodolfo Mondolfo. Historicismo e historia de la filosofía", en *La Biblioteca*, N° 2-3, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, Invierno de 2005.

publicaciones, ya como lectores ocasionales, ya como aplicados estudiosos. Mas, ahora, nos queda *pensar por nosotros mismos*. De otra manera, no saldríamos nunca de un estado crónico de minoría de edad, cargando el lastre del eterno alumno, por más títulos que obtengamos. Puesto que “humanistas” no es título alguno. Es una apertura de la sensibilidad y un temple vital. Dicho de nuevo con Mondolfo: es también una “praxis”. Y ante ello es que nos preguntamos si, acaso, la prosecución y cultivo de ese “humanismo”, saldaría sus cuentas con la tradición heredada (incluido el vasto legado mondolfiano y aún el europeísmo cósmico postulado alguna vez por Borges), a condición de portar la todavía no dimitida pretensión de constituir una soberanía cultural *argentina y latinoamericana*.