

RODOLFO AGOGLIA : LA FILOSOFÍA EN SU TIEMPO Y SU LUGAR

Pedro D. Karczmarczyk

UNLP

Datos biográficos

Rodolfo Agoglia (1920-1985) fue un filósofo argentino perteneciente a las primeras camadas de filósofos profesionales en nuestro país. Dio sus primeros pasos bajo la dirección de Luis Juan Guerrero y tuvo como maestros a Coriolano Alberini y a Carlos Astrada, por quienes testimonió siempre una profunda admiración. Su labor filosófica tuvo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata su escenario central, aunque su temprana adhesión al peronismo determinó que su labor se repartiera por diferentes universidades del país, como las de Bahía Blanca, Mendoza y Jujuy. Fue varias veces director del Departamento de Filosofía, Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y, en el año 1973, Rector interventor de la Universidad de La Plata. Su gestión al frente de la misma determinó su exilio, el que estuvo precedido por el asesinato de dos de sus colaboradores en el rectorado de la Universidad, Rodolfo Achem y Carlos Miguel, y el de su hijo Leonardo en lo que pareció ser un cerco de muerte tendido sobre él mismo. Recaló en Ecuador a instancias de Arturo Roig y allí desarrolló una importante labor académica en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito), entre la que se destaca su rol de Decano de la Facultad de Ciencias Humanas, como así también una etapa de intensa y fecunda producción filosófica. Con el retorno a la democracia en Argentina se hizo cargo de la cátedra de Filosofía de la Historia en la Universidad de Buenos Aires. Falleció en Buenos Aires en 1985.¹

A modo de introducción

Quisiera comenzar este trabajo bosquejando con grandes trazos el recorrido que para mí y para algunos compañeros de las nuevas camadas filosóficas en la Universidad

¹ Véase Arturo Roig “Rasgos Biográficos de Rodolfo Agoglia”.

de La Plata condujo al encuentro con los textos de Agoglia.² El primer trazo se desprende, naturalmente, de la unidad geográfica: Agoglia viejo profesor platense de filosofía en los setenta, perseguido y exiliado, nosotros estudiantes de filosofía en los tempranos noventa. Este dato marca un rasgo insoslayable de lo que fue la figura de Agoglia para nosotros, una figura de alguna manera magnificada, ya que contemplada a través de su exilio, su persecución, su martirio personal y su ausencia. Pero, por otra parte, la figura aparecía también atravesada por la cotidianeidad de nuestros estudios, subrayada de alguna manera por nuestra formación. Comenzando con la presencia de su texto sobre Platón³ en los trabajos prácticos la asignatura “Introducción a la filosofía” a cargo entonces de Rodolfo Gaeta y Julio Moran,⁴ pero subrayada mucho más a través de algunas sensibles ausencias, como la de Hegel a lo largo de la carrera, la ausencia del abordaje social y político en la enseñanza de la historia de la filosofía, su enseñanza en torno a una lectura con clave epistemológica, etc. De esta manera, de algún modo, el nombre de Agoglia comenzaba a pronunciarse, por ejemplo, junto con algunas clásicas demandas estudiantiles, la de pensar a los filósofos en su tiempo y circunstancias históricas, por ejemplo. Aunque puede haber habido alguna idealización, por obra del mito del paraíso perdido, no cabe duda de que lo que registrábamos eran algunos de los efectos en la vida intelectual argentina acarreados por la dictadura de 1976-1983 y por la configuración intelectual que tuvo lugar en el proceso de transición democrática. Lo cierto es que esta insatisfacción con las herramientas filosóficas recibidas nos remitía a esa década y a esta figura. En estas coordenadas se enmarcaba el trabajo de edición de las obras de Agoglia que emprendimos, junto a las de de quien probablemente haya sido su contracara filosófica, Emilio Estiú, otro filósofo platense, cuya influencia continua en nuestra carrera se dejaba sentir de una manera diferente a la de Agoglia.

Voy a confesar que la tarea de llevar adelante esta publicación, siendo nosotros a fines de los años noventa un grupo de jóvenes graduados y estudiantes, nos parecía llena de sentido filosófico. Desandar una ausencia, recuperar e integrar una voz en el diálogo filosófico, colmaban entonces, de alguna manera, nuestras expectativas. Al respecto, quiero señalar la generosa colaboración del Profesor Arturo Roig con el proyecto de edición de los trabajos de su amigo y compañero de exilio. Entre dicha ayuda, además de su disposición a responder a varias de nuestras inquietudes, se

² Véase también la “Presentación del proyecto de edición de las obras completas de Rodolfo Agoglia y Emilio Estiú” y las ponencias presentadas en el marco de la mesa redonda “Reflexiones sobre la cultura filosófica argentina” en las *Actas de las VI Jornadas de investigación en filosofía*, La Plata, FaHCE, UNLP, 2008.

³ Véase “Estudio preliminar” en Agoglia, R. *Platón*, Buenos Aires, CEAL, 1968.

⁴ Me refiero, cuando menos, al año 1990.

cuenta una generosa entrega con la que don Arturo puso en nuestro poder una masa importante de textos de Agoglia producidos y editados en Ecuador, prácticamente inaccesibles en Argentina, aporte crucial para la suerte de nuestro proyecto. Sin embargo, al referirme ahora a esta ayuda no puedo menos que decir, y espero que esto no implique menoscabo alguno del agradecimiento expresado, que la misma acabó dándole forma a una dificultad.

La dificultad a la que aludo puede tal vez hacerse presente entre nosotros indicando que el proyecto de reponer una voz al que vengo aludiendo bastaba al comienzo para tapar el hueco de una dificultad, cuya percepción vino a completarse con el hallazgo de los textos que contenían los desarrollos más maduros de Agoglia. Dicho de otra manera, habiendo recuperado estos textos, teníamos ya una dificultad mayor: además de recuperar, había que *leer* esos textos, ya que no de otro modo serían voz repuesta. Querría ahora decir que el desarrollo del trabajo ha requerido del tendido de “puentes” entre una posición y otra, puentes que pueden entenderse como la debida apuesta por poner en juego un legado obturado, lo que inevitablemente implica la toma de conciencia de algunos de los supuestos históricos de nuestra manera de perseguir el saber sin supuestos.

Puentes

En lo que sigue ensayaremos el tendido de un puente intentando mostrar cómo el proyecto de una filosofía latinoamericana de Rodolfo Agoglia puede comprenderse en el marco del intento de desarrollar una filosofía o teoría crítica de nuestra cultura. En particular, mostraremos cómo Agoglia, apoyándose en la construcción de una filosofía crítica de la historia, acaba encontrando en la noción de cultura nacional un catalizador de una las preocupaciones centrales de una teoría crítica, la de su eficacia práctica. El tema central de sus reflexiones, la “razón histórica”, se vincula con ese intento, en la medida en que se busca reivindicar una idea de razón que tenga tanto de facticidad como de trascendencia.

Para Agoglia, una razón histórica lo es en el doble sentido de razón *adecuada al conocimiento de e inserta en* la historia. Este intento debe afrontar una serie de problemas. Por un lado, el problema de una razón “inserta en el proceso mismo de la realidad humana temporal”⁵ radica, para expresarlo en los términos en los que se planteó

⁵ Agoglia, Rodolfo Mario *Conciencia histórica y tiempo histórico*, p. 109. Véase un tratamiento más extenso de este problema en p. 131 y ss.

el problema a la concepción historicista del siglo XIX, en la “aporía de la universalidad de la hermenéutica”, la que puede formularse del siguiente modo: “¿Cómo sería posible, en efecto, que desde la conciencia subjetiva del historiador, afectada además por la relatividad de su propia época, pueda elaborarse un conocimiento “objetivo” de otro momento histórico?”⁶

Por otra parte, el intento de Agoglia tiene que afrontar la crisis de la concepción tradicional de una razón *inserta en* la historia, como la que encontramos en las filosofías de la historia teleológicas, que encontraban una respuesta para aquella aporía en términos de una “historia que busca comprenderse a sí misma”, ensayo de solución que ha sucumbido en lo que se conoce como la crisis de las “filosofías sustantivas de la historia”.

Con todo, Agoglia considera que la resolución de las cuestiones cruciales de la razón histórica pasa por formular las viejas preguntas de la filosofía de la historia en un marco diferente, dándoles así un sentido nuevo. Estas preguntas, de manera simplificada, son: ¿cuál es la relación entre comprensión histórica e historia universal?, por un lado, y por el otro, ¿cuál es la relación entre la comprensión histórica (teórica) y la proyección histórica (práctica)?

En opinión de Agoglia, la reflexión contemporánea sobre la historia ha podido remontar la crisis desatada por las filosofías de la historia con apoyatura metafísica, básicamente a través de una *aproximación ontológica*, operada a través de una reflexión fenomenológica sobre la esencia o el ser de lo histórico. La aproximación fenomenológica permite sacar a la luz el presupuesto objetivista sobre el que se construye la aporía del conocimiento histórico a la que aludimos, destacando una relación crucial entre el tiempo existencial y el modo de ser de lo histórico. Estos análisis señalan a una experiencia, la *experiencia ontológica de la historicidad*,⁷ como un rasgo constitutivo del modo de ser de lo histórico.

Detengámonos un poco para clarificar el carácter de la “experiencia ontológica de la historicidad” a la que alude Agoglia. La misma se emparenta y se diferencia de la relación entre el tiempo existencial e historiografía entrevista por primera vez por Nietzsche. Recordemos que de acuerdo a Nietzsche las diferentes vivencias del tiempo existencial determinaban otras tantas formas de abordaje historiográfico. Así, Nietzsche muestra que la temporalidad histórica es una proyección del tiempo existencial.⁸ Según

⁶ Agoglia, Rodolfo M. *Conciencia histórica y tiempo histórico*, p. 135.

⁷ Ver Agoglia, R. “Perspectivas...” p. 306 y *Conciencia histórica y tiempo histórico*.

⁸ La perspectiva abierta por Nietzsche fue anticipada, de acuerdo a Agoglia, por Goethe, ver *Conciencia histórica y tiempo histórico*, cap. 4 y “Goethe y la fenomenología de la existencia”.

sea la vivencia del propio tiempo existencial, resultan del mismo otras tantas formas de historiografía, una historia anticuaria, determinada por la carencia de una vivencia del presente, una historiografía monumental, caracterizada por la ausencia de una vivencia del futuro, y una historiografía crítica, que desconoce el peso del pasado sobre el presente. Como resultado de estas diferentes vivencias tendríamos una historia anticuaria, una monumental y una historia crítica.⁹

Ahora bien, la relación entre tiempo existencial e historicidad, propia de la “experiencia ontológica de la historicidad”, se distingue por el hecho de que la misma no tiene que ver únicamente con la manera en la que la vivencia del tiempo existencial repercute en nuestro conocimiento de la historia, sino básicamente con el hecho de que la finitud de nuestro tiempo existencial determina el modo en el que *ocurre efectivamente* la historia.

En efecto, en su trabajo *Conciencia histórica y tiempo histórico*, al caracterizar esta “experiencia ontológica de la historicidad”, Agoglia destaca que la misma es un rasgo constitutivo irrebalsable de la existencia humana. Se trata de una modalidad de la experiencia de la finitud, debido a la cual los hombres necesariamente experimentan que no pueden realizar acabadamente sus valoraciones e ideales, lo que los impulsa a confiar en la *continuidad histórica* para la realización de los mismos.

La reflexión ontológica constituye, en consecuencia, un elemento indispensable para clarificar las condiciones de posibilidad de la experiencia de la historia como la continuidad del desarrollo de la humanidad y sus relaciones en el tiempo, puesto que la apuesta a esta continuidad y el acaecimiento mismo de la historia son una y la misma cosa. Al mismo tiempo, la reflexión ontológica sobre el ser de lo histórico despeja una de las dificultades planteadas en los términos de la “aporía de la universalidad de la hermenéutica”: la incompatibilidad entre nuestra condición de agentes históricos y la posibilidad de lograr un conocimiento de la historia. A la luz de esta consideración ontológica, nuestra inserción histórica adquiere un sesgo positivo: es porque somos agentes históricos, sometidos a la misma radical finitud, que podemos comprender la historia, recogiendo el *mensaje* que misma encierra.¹⁰

⁹ La historia anticuaria está determinada por la carencia de una vivencia del presente, la historiografía monumental, por la ausencia de una vivencia del futuro, y la historiografía crítica, desconoce el peso del pasado sobre el presente.

¹⁰ “Ahora el tiempo histórico se entiende como proyección del tiempo existencial, pero como proyección auténtica del mismo, y la conciencia histórica, en cuanto integración del pasado, del presente y del futuro, como curación del tiempo existencial. Y simultáneamente, todos los hechos y obras de los hombres, que dan testimonio de sus ideales y aspiraciones, cobran el singular y profundo significado de genuino mensaje para las generaciones venideras, que posibilita, como único instrumento idóneo y necesario, la continuidad de realización de la humanidad en el tiempo.” Agoglia, R. *Conciencia histórica y tiempo histórico*, p. 101.

En base a esta reflexión fenomenológica sobre el ser del lo histórico, Agoglia busca constituir a la filosofía como crítica. En efecto, la reflexión ontológica sobre lo histórico concluye en un cuestionamiento de los elementos ideológicos de las ciencias históricas:

(a) como falseamiento del ser de la historia, al ocultar el carácter prospectivo de la realidad y la comprensión histórica;

(b) como ocultamiento de nuestro “presente vigente”. La noción de “presente vigente”, incluye aspiraciones y conclusiones unánimemente reconocidas en la historiografía, como el reconocimiento de la interdependencia de la riqueza y la miseria, del vínculo entre la libertad, solidaridad y personalidad inalienables de los pueblos, de la inseparabilidad de la política y la economía, de la legitimidad de la descolonización y de la integración de las naciones, de la raíz y destino popular de la cultura, de la función social de la educación, la literatura y el arte, de la misión formativa y liberadora de la filosofía y de la religión, de la subordinación de la ciencia y de la técnica a la totalidad del saber y a la eticidad, y finalmente, la posibilidad de la desideologización y humanización del hombre *por la historia*, como praxis y como conocimiento.

Ahora bien, al examinar esta constitución de la filosofía como crítica, nos interesa reparar en los recursos de los que Agoglia se vale para su legitimación filosófica. Así, la reflexión fenomenológica sobre lo histórico, y la noción de “presente vigente”, utilizadas como parámetros para detectar los falseamientos, se legitiman a través de recursos característicos de la epistemología tradicional, la ausencia de intereses y por tanto de factores perturbadores de la objetividad, en el caso de la reflexión fenomenológica, y en la idea de una intersubjetividad racional (en contraste con el acuerdo fáctico) en el otro. Ahora bien, si esta fuera la última palabra, deberíamos reconocer que, en ambos casos, la razón histórica estaría confesando su impotencia, ya que para poder erigirse como instancia crítica la vemos obligada a apelar a una dimensión que trasciende lo histórico, la única en la cual, al parecer, podría encontrar su justificación.

Sin embargo, en las reflexiones de Agoglia parece haber otro modelo más promisorio para el desarrollo de una razón histórica crítica, por cuanto el mismo encuentra sus fundamentos *dentro* de la misma historicidad. Este modelo puede encontrarse en su manejo de las nociones de “humanidad” y “cultura” cuyo contenido podría solaparse con el de la noción de “presente vigente” pero que, según veremos,

obtienen su fuerza apelativa de unos fundamentos diferentes, fundamentos que hunden de lleno sus raíces en la historicidad.

La noción de humanidad, puesto que es entendida como el conjunto de los logros alcanzados en la progresiva obtención de la condición humana en la historia, acaba resolviéndose en la noción de cultura.¹¹ En lo que sigue intentaremos mostrar que la noción de cultura está atravesada por una tensión, que acaba resolviéndose con una importante elaboración teórica realizada sobre la noción de cultura nacional.

Nos resulta imposible en este trabajo seguir la compleja reconstrucción del recorrido de la noción de cultura en la historia del pensamiento occidental que realiza Agoglia. Con todo, necesitamos recuperar un momento que resulta crucial para nuestra comprensión: la dialéctica entre el concepto de civilización, Iluminista y el concepto de cultura, romántico.

En *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Agoglia presenta la dialéctica entre el concepto de civilización y el de cultura en términos de la confrontación del capitalismo triunfante que busca en el concepto de civilización la legitimación de la dominación sobre otros pueblos, ejercida a través de las guerras napoleónicas y del colonialismo. A este concepto de civilización, que políticamente equivale al derecho a sojuzgar, se opone el concepto romántico de cultura, de modo que la primera generación romántica se convierte en defensora de los pueblos sojuzgados. En este texto, Agoglia considera que Hegel, apoyándose en Fichte, para quien sólo la nación, como expresión de la autodeterminación de los pueblos, era la realidad de la cultura, intenta llevar adelante una síntesis de ambos conceptos, sin lograrlo, porque no llega a solucionar la oposición fundamental entre cultura racional o civilización y cultura nacional e histórica, irracional.¹² En última instancia, la síntesis hegeliana se malogra, en opinión de Agoglia:

...porque predominan, a la postre, metafísicamente hipostasiados, los conceptos iluministas de progreso y razón universal, que terminan por subordinar la personalidad espiritual y la libertad de los pueblos en provecho de culturas históricas privilegiadas.¹³

La síntesis malograda, realizada a favor de la civilización, determina que la oposición entre civilización y cultura reaparezca en la lucha por la liberación de los pueblos coloniales. En las luchas anticoloniales, estos pueblos sustituyen la idea de

¹¹ Agoglia da otra perspectiva de este enlace en su trabajo “La relación sistemática entre antropología filosófica y filosofía de la historia como fundamento de las ciencias humanas”.

¹² Ver *Conciencia histórica y tiempo histórico*, p. 155.

¹³ *Conciencia histórica y tiempo histórico*, pp. 156-157.

civilización por la de cultura nacional, que expresa ahora algo distinto de la concepción romántica, esto es, una concepción que no sólo acentúa la personalidad integral de los pueblos, sino que también destaca a la propia lucha por la liberación, a la praxis liberadora, como un factor constitutivo de la cultura nacional.

Nos encontramos, entonces, con una nueva noción de cultura nacional, forjada en la praxis y en la reflexión de los pueblos del Tercer mundo, cuya característica saliente es que esta noción de cultura, a diferencia de las nociones iluminista de civilización y romántica de *Kultur*, “no admite ningún tipo de dependencia”.¹⁴

Esta experiencia da lugar a un nuevo tratamiento del problema de la cultura nacional que enlaza nítidamente con el problema de la razón histórica. Para ello es importante notar que, al abordar el problema de la cultura nacional, Agoglia lo ubica en el marco de la problemática relación entre facticidad cultural e ideología. Acerca de la facticidad cultural, Agoglia se encarga de señalar que no sólo tiene un rasgo de inacabamiento, en la medida en que la misma no está nunca definitivamente consagrada, sino que, además, puede ser reputada como ilegítima. Dicho de otra manera, un sistema cultural puede configurar, por su contenido, un sistema ideológico.¹⁵ Habiendo advertido esto, Agoglia indica inmediatamente que es dentro de este marco donde “...se inserta precisamente el concepto de cultura nacional, que constituye una de las constantes que acompañan, caracterizan y signan la cultura y el pensamiento latinoamericano desde los primeros años de la independencia.”¹⁶

El terreno en el que Agoglia relocaliza el problema de la cultura nacional, el de la reflexión filosófica sobre la *crítica social*, es decir, sobre las condiciones de posibilidad y legitimación, como así también sobre la eficacia de la misma, nos permite presentar el rol asignado al mismo en su mejor rostro. Así, por ejemplo, la afirmación de Agoglia, de acuerdo a la cual “...una cultura no es por esencia o necesariamente nacional”,¹⁷ está operando un deslinde a través del cual el argentino espera poder desmarcar la noción de *particularidad cultural*, que sí reconoce como un rasgo universal de las manifestaciones culturales, de la noción de *cultura nacional*, distinción que apunta inequívocamente al filo crítico que Agoglia busca darle a la noción de cultura nacional.

Como lo ha señalado Terry Eagleton, el concepto de cultura ha tendido deconstruirse por sí sólo, ya que en la medida en que las luchas anticoloniales han llevado a pluralizar el concepto de cultura, reclamando la valoración de las

¹⁴ *Conciencia histórica y tiempo histórico*, pp. 159.

¹⁵ Ver Agoglia, R. “La cultura como facticidad y reclamo” p. 26.

¹⁶ Agoglia, R. “La cultura como facticidad y reclamo”, p. 29.

¹⁷ Agoglia, R. “La cultura como facticidad y reclamo”, p. 26.

particularidades culturales, al poco de andar este camino se hubo de reparar en que este movimiento diversificador era incompatible con la conservación de la carga positiva otorgada a las particularidades.¹⁸ La tarea de la crítica social, cuestionar un acuerdo fáctico en términos de una situación posible que se presume deseable, necesita de recursos conceptuales más refinados que una noción de cultura atada a su particularidad efectiva. Las consideraciones teóricas acerca de lo que constituye el carácter nacional de una cultura apuntan a retener el potencial crítico de la noción de cultura y de las identidades culturales, pero despegándolas de la facticidad cultural, ya que de otro modo nos veríamos obligados a aceptar lo dado como tal.¹⁹

De acuerdo al concepto de cultura nacional así caracterizado, Agoglia intenta realizar una tarea diagnóstica acerca de su propia situación histórica (latinoamericanos de fines de los setenta, comienzos de los ochenta) y del rol de la reflexión filosófica en la misma. A la pregunta crucial: ¿tenemos una genuina cultura nacional? Agoglia responde, tácitamente, que poseemos una particularidad cultural y, explícita y enfáticamente, señala que en vistas de nuestra situación de dependencia y carencia de soberanía, *no poseemos una cultura nacional*. En consecuencia, indica Agoglia: "...el concepto de cultura nacional –sobre todo en América Latina- cuestiona nuestra supuesta cultura y, adoptando un criterio contrafáctico, reclama la cultura que debe ser."²⁰

La crítica nacida del concepto de cultura nacional, posee, de acuerdo a Agoglia, un carácter que la distingue de otras formas de conciencia crítica, lo que nos remite al otro ingrediente de la conformación de la filosofía como crítica: el problema de su

¹⁸ Ver Eagleton, Terry *La idea de cultura*, cap. 1, especialmente pp. 30-31.

¹⁹ El problema de la legitimación de la posición crítica puede verse también como un pilar sobre el que se apoyan los desarrollos teóricos de Arturo Roig. En su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig propone pensar el comienzo del filosofar no en términos gnoseológicos sino en términos de un imperativo antropológico, o más técnicamente, de un *a priori* antropológico, según el cual la filosofía comienza con la autoafirmación, la autovaloración, o bien con "ponerse uno mismo como valioso". En esta concepción de la filosofía parece subyacer una definición funcional de la misma como manera de tomar conciencia de sí de una clase o grupo social (compárese con Sartre, J. P. "Cuestiones de método" en *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada). Más aún, al insistir Roig en que dicho acto de valoración es obra de un *sujeto empírico*, parece introducimos en el cúmulo de problemas que señalamos a propósito de la "aporía de la universalidad de la hermenéutica" o de los problemas de la noción de ideología y el ineliminable particularismo histórico. A mi juicio, Roig espera poder tratar estos problemas, a través de una redefinición de la racionalidad, localizándola como Agoglia en un registro práctico, de la cual se daría cuenta en los actos de valoración, tal es el rol asignado a la noción de "programa de vida". Pero a través de la noción de una "filosofía de la historia conjetural", Roig parece introducir un concepto que tiene por efecto que la autovaloración del sujeto empírico esté siempre sometida a un proceso de revisión crítica, esto es, el sujeto empírico se ve embarcado en un programa que lo obliga siempre a preguntarse: "¿qué es lo que valoramos como valioso en nosotros mismos?" cuestionado siempre el propio perspectivismo y apostando a lo legítimo como programa de vida. Ver Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. 1º ed. México, FCE, 1981; 2º ed. a cargo de Marisa Muñoz y Pablo Boggia, 2004 en: www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/

²⁰ Agoglia, R. "La cultura como facticidad y reclamo", p. 31.

eficacia. Si bien se reconoce que la conciencia cultural crítica es un rasgo constitutivo de cualquier cultura: “[una] parte inherente de su realidad y de su desenvolvimiento histórico –el fecundo antagonismo que las mantiene vivas y que se traduce, según Marcuse, en la capacidad de réplica del hombre en cualquier sistema establecido.”,²¹ Agoglia entiende que la contraposición con la facticidad que se deriva de la noción de cultura nacional posee caracteres peculiares. Así, a diferencia de la conciencia cultural crítica, que se ubica en el nivel de la relación entre el agente cultural individual y la cultura objetiva,²² la crítica realizada en términos de la cultura nacional se efectúa a nivel de la conciencia *socio-histórica*. Reencontramos así a la noción de *razón histórica* de la que nos ocupamos en la primera parte de nuestro escrito. En consecuencia, por un lado, como lo expresa el propio Agoglia:

...el cuestionamiento que implica la idea y el reclamo de una cultura nacional, instaura una dialéctica práctica, (socio-política), es decir, una relación de negación entre la conciencia histórica –que esclarece nuestro presente efectivo– y esa misma cultura objetiva considerada por ella como no genuina, como alienada e ideológica, en tanto procede de nuestra situación de dominados y la encubre bajo la apariencia de una cultura original con pleno consenso en el cuerpo social.²³

Y por el otro, a diferencia de la conciencia cultural crítica, la conciencia *socio-histórica* hace pie en representaciones colectivas o comunes:

...la conciencia de nuestra alienación cultural es una *conciencia cultural trascendental* (la condición de posibilidad de liberación); conciencia que es histórica porque desoculta tal situación y exhibe –en nuestro caso- la irrealidad, o la pérdida, de nuestra independencia política, supuestamente lograda en las primeras décadas del siglo XIX. Y la liberación por su parte, la condición política para la elaboración de nuestra cultura propia, es decir, la *condición cultural ontológica*, la condición real y esencial, de nuestra auténtica cultura.²⁴

El criterio contrafáctico derivado de la noción de cultura nacional, con el cual Agoglia busca confrontar la facticidad histórica, se enraíza sin embargo en la facticidad histórica. Este elemento contrafáctico pretende guardar con la cultura nacional la misma relación que la forma nacional del derecho pretende guardar con la sustancia ética nacional a la que le da expresión. Sólo que, si en el caso hegeliano ambas formas son concebidas en su positividad –la positividad de la sustancia ética gana expresión en la

²¹ Agoglia, R. “La cultura como facticidad y reclamo”, p. 26.

²² Ver Agoglia, R. “La cultura como facticidad y reclamo”, p. 31.

²³ Agoglia, R. “La cultura como facticidad y reclamo”, p. 31.

²⁴ Agoglia, R. “La cultura como facticidad y reclamo”, p. 31.

positividad de la forma nacional del derecho- para Agoglia, en cambio, se trata de registrar los vacíos, los huecos, y esto es lo que permite constituir a la reflexión sobre la cultura nacional como *reclamo*. No otra cosa cabía esperar en rigor de la razón histórica, ya que su elucidación del ser de la historia deja en claro que la naturaleza de la facticidad histórica que nos ocupa es menos del orden del dato que del orden de las aspiraciones. En consecuencia, la ostensible inversión del romanticismo que implica la fórmula de *la cultura nacional como reclamo*, supone entonces el cuestionamiento de la exclusividad de la razón teórica implicado en el desarrollo de la noción de una razón histórica.²⁵

Permítaseme citar aquí un breve fragmento de un texto de Claus Offe quien acometió la tarea de “establecer un patrón crítico para determinar la selectividad del sistema político y, de este modo, soslayar las dificultades complementarias que ofrecen los procedimientos de la teoría de los sistemas y del conductismo, *incapaces de conceptualizar los no-acontecimientos* de pretensiones y necesidades reprimidas, es decir, latentes.”²⁶ Ahora bien, la tarea que se da a sí misma la razón histórica es análoga y a la vez diferente de la que surge del problema planteado por Offe. Es análoga, en la medida en que busca poder pensar los no acontecimientos, las necesidades reprimidas, y es diferente en la medida en que dicha conceptualización no se tramite de manera universalista y formal, a través de la formulación de un patrón crítico, sino de una manera que pone el acento especialmente en el *factum histórico* de nuestra dependencia, en particular en el hecho de que la misma ha sido presentada, pensada, y tenida por, independencia. En consecuencia:

...no ha de bastarle a la filosofía, si quiere desempeñar ese papel práctico decisivo, protestar que no pertenecemos a la objetividad cultural dada, que ella no es nuestra cultura, sino que debe desentrañar y proporcionarnos el fundamento y por qué de esa no pertenencia y, consiguientemente, de nuestra situación histórica deficitaria.²⁷

²⁵ Un ejercicio de rehabilitación semejante ha emprendido recientemente Eduardo Grüner, al intentar rescatar el “momento de verdad” presente en las tesis románticas de un “nacionalismo” étnico previo y más profundo que el estrictamente jurídico propugnado por la Revolución francesa. Grüner propone repensar el “fondo común” al que remiten los planteos románticos en términos de los desarrollos de Marx en las *Formaciones económicas precapitalistas* (incluido en los *Grundrisse*), de acuerdo a quien en el comienzo de la historia hay una unidad inmediata entre el individuo y las dos “condiciones eternas” (por ello articulables en una antropología filosófica) de su individualidad, la comunidad y la naturaleza, o dicho de otra manera, la propiedad arcaica común de “el lenguaje y la tierra”. Que la superación de la enajenación deba ser pensada como “recuperación” de la propiedad comunitaria original, obliga a admitir de algún modo, dice Grüner, “la supervivencia (sorda, subterránea, “inconsciente” si se quiere) de una nostalgia de la “tierra y la lengua” perdidas.” (p. 104-105).

²⁶ C. Offe “Politische Herrschaft und Klassenstrukturen” citado por Habermas, J. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, op. cit., p. 191. (énfasis añadido).

²⁷ Agoglia, R. “La cultura como facticidad y reclamo”, p. 32. es importante destacar aquí que Agoglia es consecuente en declinar las pretensiones de conocimiento absolutas de la razón teórica que se desprenden de

Este marco da pie a la consideración diagnóstica según la cual, puesto que no poseemos aún una cultura nacional genuina, no puede haber tampoco filosofía, literatura, arte, genuinamente nacionales, en otros términos: porque aún no somos libres, no podemos pretender desarrollar una filosofía nacional. Sin embargo, Agoglia considera que ello no implica una vacancia de tareas para la filosofía, y lo mismo vale para las artes, ya que la misma puede constituirse como filosofía nacional *instrumentalmente*, revelando nuestra dependencia.²⁸ Más aún, el modo en el que la filosofía puede ser de la mejor manera *instrumentalmente nacional* es como filosofía de la historia. Por ello sostiene Agoglia que:

Para que [la filosofía] sea saber eficaz y mueva efectivamente nuestra voluntad, debe suministrar una idea concreta y profunda de nuestra situación, para hacerla flagrante, elevarla, como diría Hegel, al *concepto*, lo cual significa que debe constituirse como una reflexión *crítica sobre nuestra historia*.²⁹

Bibliografía

Agoglia, Rodolfo Mario (1948) "El problema del mal en Herder a través de su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*" en AA. VV. *Vico y Herder, Ensayos conmemorativos del Segundo Centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, UBA, pp. 249-272.

_____ (1950) "Goethe y la filosofía como fenomenología de la existencia", *Humanidades*, n° XXXIII, La Plata, UNLP, pp. 59-82.

este enraizamiento en la factualidad, o tal vez mejor en la no-factualidad, históricas, constituye "un saber "relativo", ver op. cit., p. 32.

²⁸ Véanse las reflexiones y el agudo diagnóstico de Agoglia acerca de situación de la filosofía en relación a otras manifestaciones culturales en su "La filosofía latinoamericana como filosofía del tercer mundo", cap. 12 de su *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Quito, PUCE, 1980, aparecido también como artículo independiente en *Boletín del departamento de filosofía*, Quito, PUCE, 1986, pp. 5-14 y en *Hechos e ideas*, 3ª época, año XXII, n° 22-23, 1995, pp. 133-141.

²⁹ Agoglia, R. "La cultura como facticidad y reclamo", p. 31. En su trabajo periodístico "Filosofía y comunicación" al elaborar una reseña de las obras tempranas de Habermas, Agoglia realiza las siguientes apreciaciones que es significativo reproducir en este contexto: "Nosotros, que creemos y hemos insistido una y otra vez en la función desideologizadora de la reflexión filosófica, no podemos menos que coincidir ampliamente con Habermas y con la tarea de "guardián e intérprete de la racionalidad" que a ella le reserva. Pensamos, esto sí, que —en tanto todo proceso de distorsión y de ideologización tiene raíces históricas— ese cometido sólo puede cumplirlo a condición de erigirse en una "filosofía de la historia", y no meramente, a nivel epistemológico, en una "meta-hermenéutica". Únicamente así quedaría irrevocablemente legitimada."

_____ (1966) "La filosofía como sabiduría del amor" *Revista de filosofía*, n° 17, La Plata, FaHCE, UNLP (ahora también en Julio Moran (ed.) *Los filósofos y los días*, La Plata, La campana, 2006).

_____ (1968) *Platón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (Biblioteca del pensamiento esencial), selección de textos, bibliografía y "Estudio Preliminar" de R. A., pp. 5-39.

_____ (1968), "Perspectivas de la razón histórica", *Cuadernos de filosofía* 8 n° 10, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 289-311.

_____ (1979) "La cultura como facticidad y reclamo", *Cultura*, vol. II, n° 3, Banco Central del Ecuador, Quito, pp.13-32.

_____ (1979) *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna. La filosofía moderna como desarrollo y consumación del Humanismo renacentista*, Quito, PUCE.

_____ (1979), "La relación sistemática entre antropología filosófica y filosofía de la historia como fundamento de las ciencias humanas", *III Encuentro ecuatoriano de filosofía Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano* Quito, Ediciones de la Universidad Católica, pp. 113-117.

_____ (1980) *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Quito, PUCE.

_____ (1982) "Filosofía y Comunicación" en "Suplemento Cultural" de *El Comercio*, Quito, 7 de noviembre.

_____ (1983) "La idea de identidad nacional en América Latina" en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. X, Salamanca, 1983, pp. 265-277. (publicado nuevamente en *Hechos e ideas*. 3° época. n° 23-24, Buenos Aires, 1995, pp.142-156.)

_____ (1994) *La filosofía del derecho de Hegel*, Quito, Banco Central del Ecuador.

Bernstein, R. (1993) *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Bianchi, Guillermo (2008) "Reflexiones sobre la cultura filosófica argentina. Segundo movimiento: Rodolfo Agoglia, Emilio Estiú y nuestra comunidad filosófica" en las *Actas de las VI Jornadas de investigación en filosofía*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UNLP, La Plata.

Bianchi, Guillermo; Daguerre, Martín; Elgarte, Julieta; Ércoli Adrián; Ferrari, María Luján; Karczmarczyk, Pedro; Sosa, Marcela; Merle, Enrique, (2006) "Presentación del proyecto de edición de las obras completas de Rodolfo Agoglia y Emilio Estiú" (incluye bibliografía) en Julio Moran (comp.) *Los filósofos y los días. Estudios sobre conocimiento, arte y sociedad*, La Plata, La campana, 2006, pp. 177-196.

- Bonilla, Alcira (2005) "El reclamo amoroso del filosofar en Rodolfo M. Agoglia" en: *La Biblioteca*, n° 2 y 3, 2005, (órgano de la Biblioteca Nacional, Argentina).
- Bonilla, Alcira "Filosofía y realidad. La filosofía latinoamericana como filosofía de la historia" en *Revista de filosofía y teoría política*, n° 28-29, La Plata, FaHCE, UNLP, 1992
- Eagleton, Terry (2001) *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós.
- Ércoli, Adrián y Ferrari, Luján (2008) "Reflexiones sobre la cultura filosófica argentina. Tercer movimiento: la tarea de la filosofía en Rodolfo Agoglia y Emilio Estiú" en las *Actas de las VI Jornadas de investigación en filosofía*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UNLP, La Plata, pp. 285-292.
- Foucault, Michel *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Grüner, Eduardo (2004) "El otro mundo. La nación como problema de una antropología filosófica" en: *El ojo mocho*, n° 18-19.
- Karczmarczyk, Pedro (2008) "Reflexiones sobre la cultura filosófica argentina: "Cuarto movimiento: Una mirada sobre la cultura filosófica argentina." en las *Actas de las VI Jornadas de investigación en filosofía*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UNLP, La Plata, pp. 293-299.
- Lasala, Malena (1992) "La filosofía en su lugar. Un intento de pensar con Rodolfo M. Agoglia" en *Revista de filosofía y teoría política*, n° 28-29, La Plata, FaHCE, UNLP.
- Paladines, Carlos (1987) "El humanismo histórico a la luz de un pensador argentino: Rodolfo Agoglia" en *Actas del Congreso internacional extraordinario de filosofía (20-26 de septiembre de 1987)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, tomo III, pp. 1439-1446.
- Roig, Arturo Andrés (1986) "Rasgos Biográficos de Rodolfo Agoglia" *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, vol. IX, n° 25, mayo-agosto de 1986.
- Roig, Arturo Andrés, (2004) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. 1° ed. México, FCE, 1981; 2° ed. A cargo de Marisa Muñoz y Pablo Boggia, 2004 en: www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/
- Sosa, Marcela (2008) "Reflexiones sobre la cultura filosófica argentina. Primer movimiento: La recuperación de nuestro pasado en la reconstrucción historiográfica de la filosofía argentina" en las *Actas de las VI Jornadas de investigación en filosofía*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UNLP, La Plata 2008, pp. 271-278.