

# Historicismo en la historia de las ideas. Los escritos de juventud del filósofo argentino Rodolfo Agoglia (1920-1985)

Historicism in the history of ideas. The youthful writings of the Argentine philosopher Rodolfo Agoglia (1920-1985)

Noelia Liz Gatica<sup>1</sup>

INCIHUSA-CCT, Conicet. Mendoza, Argentina

noelializgatica@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8777-461X

**Citar como:** Gatica, N. L. (2022). Historicismo en la historia de las ideas. Los escritos de juventud del filósofo argentino Rodolfo Agoglia (1920-1985). *Desde el Sur*, 14(2), e0021

## RESUMEN

Se indaga en los alcances del concepto de «historia filosófica de la filosofía» propuesto por Rodolfo Agoglia, bajo el supuesto de que su crítica introduce elementos teóricos procedentes del historicismo que resultan fecundos para los estudios de historia de las ideas. Mediante las herramientas metodológicas configuradas en el cruce transdisciplinar de la historia de las ideas y la filosofía práctica, se analizan las características relevantes de su producción discursiva de juventud en el contexto de profesionalización de la filosofía en las universidades argentinas y de institucionalización de la historia de las ideas en América Latina.

## PALABRAS CLAVE

Historicismo latinoamericano, historia de las ideas, filosofía argentina, historicidad

## ABSTRACT

It analyses of the concept of «philosophical history of philosophy» proposed by Rodolfo Agoglia is investigated,

---

<sup>1</sup> Magíster en Estudios Latinoamericanos (2019) y doctora en Filosofía (2020) por la Universidad Nacional de Cuyo. Becaria Posdoctoral del Conicet, Argentina (2020-2023). Profesora titular de Introducción a la Filosofía en la Universidad Juan Agustín Maza, y profesora asociada de Epistemología y Metodología de la Investigación Jurídica en la Universidad de Congreso.

under the assumption that his criticism introduces theoretical elements from historicism that are fruitful for studies of the History of Ideas. Through the methodological tools resulting from the transdisciplinary intersection of the History of Ideas and Practical Philosophy, the relevant characteristics are studied of its youth discursive production in the context of the professionalization of philosophy in Argentine universities and of the institutionalization of the History of Ideas in Latin America.

#### KEYWORDS

Latin American historicism, history of ideas, Argentine philosophy, historicity

### Introducción

En la década de 1930, Coriolano Alberini (1886-1960) inicia su crítica a los esquemas historiográficos de las ideas nacionales publicados a principios del siglo XX por José Ingenieros y Alejandro Korn. Su estudio describe influencias teóricas y avanza en una interpretación de su relevancia histórica. Específicamente, indica que las expresiones historicistas europeas del siglo XVIII y XIX arriban a América Latina por medio de los pensadores franceses<sup>2</sup>, pero son reformuladas por los pensadores románticos argentinos del siglo XIX. Denomina a la generación del 37 como «historicista romántica» porque, inspirada en los ideales de mayo, procura afianzar la independencia política mediante la construcción de instituciones culturales tendientes a la organización nacional (Alberini, 1966, p. 27).

En 1946, el filósofo uruguayo Arturo Ardao (1912-2003) afirma que mientras «el problema de la filosofía americana» es «específico de nuestra época», su planteamiento fue formulado por la generación romántica del siglo XIX. Contemporáneo a Alberini, observa que por vía del historicismo «América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aun en su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad» (Ardao, 1963a [1946], p. 68).

---

2 Según Coriolano Alberini, «Para comprender el pensamiento de Alberdi, es indispensable revelar el tema fundamental de la filosofía francesa que surge como reacción contra el iluminismo o como historicista reelaboración del mismo. Nada más incómodo, dado el complejo entrevero de ideas sostenidas por escritores de distinto tamaño y matiz» (Alberini, 1966, p. 25). Entre los representantes del pensamiento francés, leídos por la generación romántica del 37, menciona a Joffroy, Lamennais, Cousin, Guizot, Quinet, Lerminier, Tocqueville, Sismondi, Saint Simon y Leroux.

Por su parte, en *La filosofía en México* (1955) Leopoldo Zea (1912-2004) reflexiona sobre la fecundidad del historicismo en la historia de las ideas latinoamericanas en cuanto método, y observa que esta corriente «ha planteado también algo grave: la historicidad, y por ende la destrucción de las esencias» (Zea, 1955, p. 137). Al respecto, Adriana Arpini entiende que el historicismo no puede ser comprendido como «un bloque homogéneo, pues en su propio desarrollo se evidencian matices y diferencias a nivel teórico y metodológico que permiten establecer etapas» (Arpini, 2003, p. 18). En consonancia, Álvaro Matute describe al historicismo como «un conjunto de historicismos, que se desarrollaron en la primera mitad del siglo XIX y en el tránsito de ese siglo al XX» (Matute, 2002, p. 15).

En consecuencia, es posible afirmar que diversos matices y expresiones teórico-metodológicas del historicismo confluyen en el proceso de institucionalización de la historia de las ideas en América Latina. El filósofo argentino Arturo Roig (1922-2012) distingue la tarea emprendida por Coriolano Alberini y Francisco Romero (1891-1962) entre las décadas de 1930 y 1940 de la labor iniciada por José Gaos (1900-1969) tras su llegada a México. Sobre Romero, Roig sostiene que «su pensamiento no muestra el fuerte impacto que el historicismo hiciera dentro de la escuela mexicana del “circunstancialismo”» (Roig, 1993, p. 31). Y si bien advierte el intercambio académico frecuente entre Alberini y José Ortega y Gasset durante la primera mitad del siglo XX, indica que, al menos en lo referente a las ideas filosóficas, «no se encuentran en los orígenes de la historiografía de las ideas en la Argentina [...] influencias manifiestas de formas metodológicas provenientes del historicismo de Ortega o del vitalismo irracionalista de Keyserling» (Roig, 1993, p. 33).

A partir de una «revisión crítica del historicismo en América Latina», Adriana Arpini identifica dos etapas de la contribución teórico-metodológica del historicismo en el estudio de la historia de las ideas (Arpini, 2003, p. 18). En la primera, estudia la «renovación de las principales tesis historicistas» en la producción teórica de José Gaos. Y, en la segunda, describe a fines de los 60 el modo en que la «crisis» del historicismo latinoamericano, suscitada tras el debate entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea, deriva en la necesidad de una ampliación metodológica (Arpini, 2020, p. 149-176)<sup>3</sup>.

---

3 Sobre la primera etapa de la historia de las ideas elaborada por filósofos «profesionales», observamos que las redes intelectuales, a fines de la década de 1930, pueden ser rastreadas en la proyección latinoamericana manifiesta en los epistolarios de Coriolano Alberini (1981) y Francisco Romero (2017). De 1937 data la correspondencia de Romero con el filósofo español José Gaos, previa al exilio del filósofo transterrado y de 1943, la correspondencia entre Alberini y el filósofo peruano Francisco Miró Quesada. Desde 1940, Alberini introduce

Centrados en la primera etapa mencionada por Arpini, contemporánea al proceso de institucionalización de la historia de las ideas, analizamos una expresión del historicismo latinoamericano que germina en el marco de las universidades argentinas en diálogo con los trabajos historiográficos iniciados por Coriolano Alberini en la década de 1930 y con las investigaciones de Luis Juan Guerrero (1899-1957) y Carlos Astrada (1894-1970) en la década de 1940. En esta línea de investigación, inscribimos los escritos de juventud de Rodolfo Agoglia (1920-1985), filósofo argentino que, habiendo estudiado en la Universidad de Buenos Aires, inicia a mediados del siglo XX su labor docente en la Universidad Nacional de La Plata y asume el cargo de decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación entre 1953 y 1955.

Si bien las relecturas contemporáneas de Agoglia han profundizado en su producción discursiva de madurez (Bonilla, 1992; Karczmarczyk, 2008), entendemos que sus escritos de juventud desarrollan los supuestos teóricos de una comprensión dialéctica del historicismo<sup>4</sup> caracterizada por la reformulación de conceptos procedentes de la filosofía de la historia hegeliana (Gatica, 2016). Mediante las herramientas teórico-metodológicas resultantes del cruce transdisciplinar entre historia de las ideas y filosofía práctica, examinamos su producción discursiva atendiendo al modo en que sus ideas dialogan con el contexto de institucionalización de la historia de las ideas como proyecto que extiende sus redes intelectuales más allá de las fronteras académicas y nacionales.

En un primer momento, describimos la toma de posición del filósofo argentino respecto del proceso de profesionalización de la filosofía en las universidades argentinas a partir de su reflexión sobre el concepto de «historia filosófica de la filosofía» para posteriormente determinar su incidencia en las reflexiones sobre historia de las ideas latinoamericanas. De este modo, consideramos que es posible demostrar que la fecundidad teórica y política radica en el rescate de la historicidad de las ideas como

---

sus estudios en la Universidad Nacional de Cuyo y, posteriormente, dialoga con Arturo Roig y Francisco Maffei. En 1952, Romero publica *Sobre la filosofía en América*. Para la misma época, Manuel Gonzalo Casas y Luis Farré solicitan desde Tucumán a Alberini sus escritos sobre filosofía argentina. Sobre Romero, además de la relación discipular mantenida con el filósofo argentino Alejandro Korn en la década de 1930, de 1925 data el intercambio epistolar con José Ingenieros y de 1939, con Risieri Frondizi. Por último, contrario a lo que podría sospecharse, más allá de las tensiones políticas, a comienzos de los años 50, Alberini y Romero mantienen un intercambio epistolar como consecuencia de una labor común en el campo de la historia de las ideas.

4 Entre las particularidades de la producción discursiva de Agoglia, cabe aclarar que en sus escritos solo refiere a Alberini, Guerrero y Astrada, pero no menciona a Francisco Romero (Agoglia 1966, 1975).

operación intelectual que estructura sus primeras formulaciones del historicismo.

### **El carácter filosófico de la historia de la filosofía en Rodolfo Agoglia**

A mediados del siglo XX, Arturo Ardao afirma que, si bien existen «trabajos de historia de la filosofía en América» anteriores al siglo XX, recién tras la crisis civilizatoria provocada por la Segunda Guerra Mundial estos «se generalizan y cobran cuerpo hasta configurar un verdadero movimiento continental» (Ardao, 1963b [1950], p. 79). Sin duda, alude principalmente a la proyección continental desplegada por José Gaos en México, y Coriolano Alberini y Francisco Romero en Argentina. Además, aunque reconoce que no todos poseen «las mismas bases doctrinarias», observa la preponderancia de un «espíritu historicista, en el sentido más amplio del término» (Ardao, 1963b, p. 79). Desde esta perspectiva, se pregunta por el «sentido» de una historia de la filosofía en América y su relación con la «historia universal de la filosofía» (Ardao, 1963b, p. 79).

También a mediados del siglo XX, José Gaos problematiza un conjunto de cuestiones respecto de la pertinencia de una historia de la filosofía mexicana a raíz de los criterios de originalidad y nacionalidad. Introduce una modificación en «la idea de la Historia de la Filosofía en un sentido que permitiría a esta abarcar la Historia de la filosofía en México aun cuando no hubiera una filosofía original de mexicanos o mexicana» (Gaos, 1980 [1952], p.16). Esta torción de los conceptos introducida por el filósofo transferrado deriva en la reflexión sobre la categoría de «pensadores» más amplia que la de filósofos, en la distinción entre la Historia de la Filosofía y la Historia de las Ideas y en la indicación de la necesidad de una «articulación» de la historia por medio de categorías autóctonas en vinculación con los criterios propuestos por el historiador.

Si, tal como se ha señalado en estudios precedentes, el historicismo colabora a nivel teórico-metodológico con la historia de las ideas latinoamericanas a partir de la década de 1940, la labor principalmente encarada por filósofos reinstala la preocupación relativa a la nacionalidad de la filosofía en diálogo con la generación romántica del siglo XIX (Roig, 1993; Arpini, 2003). De modo que el planteamiento filosófico conducente a la revisión de los alcances de una historia de la filosofía implica en Gaos una ampliación hacia el terreno de la historia de las ideas como ejercicio particular del quehacer filosófico latinoamericano.

Arturo Roig menciona como rasgos característicos de la historia de las ideas: la preocupación especial, aunque no exclusiva, por el pensamiento filosófico latinoamericano, el «interés por problemas de identidad cultural

y nacional» y «una tendencia hacia una lectura explicativa y, en muchos casos, crítica de desarrollo de las ideas» (Roig, 2008, p. 168). Asimismo, afirma que la historia de las ideas constituye «un modo particular de entender la filosofía que ha hecho que su historia fuera comprendida justamente como Historia de las ideas y no como la tradicional y académica “Historia de la filosofía”» (Roig, 2008, p. 168).

En este sentido, desde la tradición historiográfica iniciada por Alberini, Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada, las reflexiones de Rodolfo Agoglia en el terreno de la «historia de la filosofía» introducen un conjunto de desplazamientos críticos sobre la relación entre filosofía e historia que afirmadas en el propio presente motivan la preocupación política por la propia realidad histórica nacional. En diferentes escritos, Agoglia (1963, 1975) menciona la labor de los filósofos universitarios argentinos en torno al rescate, revisión y actualización de las ideas de la generación romántica del siglo XIX.

Sin embargo, la vinculación entre Alberini, Guerrero, Astrada y Agoglia no implica una continuidad teórica o ideológica, sino más bien marca el despliegue de una preocupación surgida en torno a las diferentes interpretaciones historiográficas en el seno de las universidades argentinas. En la década de 1930, Alberini publica un conjunto de trabajos donde, desde la formulación de un espiritualismo biologicista, distingue las influencias teóricas presentes en la generación del 37 en discusión con las primeras historiografías del siglo XX iniciadas por José Ingenieros y Alejandro Korn (Alberini, 1966, Roig, 1993). No obstante, su historiografía se contextualiza en la crítica espiritualista frente al positivismo y manifiesta prácticas comunes a la filosofía «profesional», pero no menciona el mérito de las primeras historiografías en torno a la introducción del pensamiento nacional en las universidades argentinas.

Los escritos de Guerrero y Astrada en la década de 1940, nutridos de las filosofías de la existencia, retoman el esquema historiográfico de Alberini, pero profundizan en la dimensión ontológica de la cuestión social estudiada por los pensadores románticos. Ambos filósofos desbordan la interpretación de Alberini al avanzar en preocupaciones teórico-políticas en un contexto convulsionado por el peronismo.

Por su parte, Agoglia, en la década de 1950, también retoma el esquema de Alberini, mediado por las temáticas introducidas por Guerrero y Astrada sobre la cuestión de la subjetividad, el paisaje y el mito, e introduce un elemento crítico al profundizar en el concepto de historicidad (Oviedo, 2005). Inicialmente, se pregunta por el «modo propio y específico» de la historia de la filosofía y por «la naturaleza de la relación entre filosofía e historia» (Agoglia, 2010 [1950], p. 203). Sobre

lo primero, sostiene que una historia de la filosofía que pretenda poner en juego el carácter propiamente filosófico no puede limitarse a señalar la sucesión histórica de los sistemas filosóficos, ya que esta operación implicaría renunciar de antemano al carácter crítico y problematizador clave del ejercicio filosófico. Sobre lo segundo, propone una rectificación del pensamiento hegeliano, movimiento teórico que trama la formulación incipiente de su historicismo<sup>5</sup>. Si bien explícitamente en este trabajo no menciona las obras de Hegel, sus reflexiones giran en torno a la revisión de la *Fenomenología del espíritu*, desde donde introduce rectificaciones a las conclusiones de las *Lecciones de historia de la filosofía* y de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* (Gatica, 2016).

Agoglia sitúa su propuesta de una «historia filosófica de la filosofía» en torno a la tensión dialéctica entre historia y pensamiento filosófico. Cuestiona la «simple exposición de sistemas» por constituir una práctica que resulta ser «una mera ilusión porque lo que aparece entonces historiado no es ya la filosofía de una época, sino [...] un cementerio de sistemas» (Agoglia, 2010, p. 203). Una historia de la filosofía propiamente filosófica «debe proporcionar siempre un ejemplo vivo de meditación, cotejar valorativamente soluciones y señalar la dirección estimada más rica para el esfuerzo indagatorio» (Agoglia, 2010, p. 203).

El conjunto de metáforas dicotómicas empleadas en sus escritos, vida y muerte, experiencia filosófica de la historia de la filosofía y exposición de un «cementerio de sistemas», no alude explícitamente ni a Wilhelm Dilthey, ni a José Ortega y Gasset (Agoglia, 2010, p. 205). Su argumentación rebasa la mera descripción y explicación de la relación entre sistemas filosóficos mediante la crítica a la concepción moderna de objetividad como sinónimo de ahistoricidad, imparcialidad y neutralidad valorativa. Agoglia considera que un sistema filosófico constituye una «fuente y principio perenne de reflexión» (2010, p. 205), ya que su núcleo, el *logos* filosófico, no es «sentencioso o cerrado, apofántico [...] sino siempre enunciativo o auroral, semántico. Es [...] una palabra potenciada» (Agoglia, 2010, p. 205).

Esta potencialidad se actualiza a partir del diálogo intersubjetivo no solo en el ámbito del quehacer filosófico, sino también en el desarrollo historiográfico porque ambos ejercicios implican un «*co-filosofar*, como filosofar en comunidad espiritual con la humanidad filosófica» (Agoglia, 2010, p. 203). De modo que la labor del historiador consiste en «contemporizar» o actualizar la interrogación filosófica «ya sea para

---

5 Sobre este segundo aspecto, avanzamos en el siguiente apartado.

promover históricamente el desarrollo de una conciencia filosófica [...] o bien para despertar una conciencia filosófica histórica» (Agoglia, 2010, p. 204).

De estas dos opciones, desprende dos modos de practicar la «historia filosófica de la filosofía»: uno reflexivo, que pone el acento en el interés filosófico y su clave de análisis radica en la «historicidad o desarrollo objetivo de la filosofía en el tiempo», y otro valorativo, que responde al interés histórico respecto de la sucesión histórica de sistemas filosóficos:

Quien practica el primero, más auténtico y creador, mediatiza el auténtico elemento histórico como ingrediente necesario e inevitable del filosofar; quien el segundo, más pedagógico y generalizado, toma el decurso histórico de la filosofía como un fin en sí mismo del conocimiento (Agoglia, 2010, p. 204).

Por esto, además de la descripción de los caracteres de dialogicidad y contemporaneidad, Agoglia indica que la tarea del historiador implica una toma de posición subjetiva «ideal o preferencial», ya que siempre «escogemos sus participantes de acuerdo a nuestras propias afinidades intelectuales» (Agoglia, 2010, p. 204). Si por una parte afirma la historicidad del concepto, por otra reconoce que su apertura dialógica y potencialmente presentiva se actualiza con cada toma de posición del filósofo/historiador. A diferencia del historicismo de Wilhelm Dilthey, reconoce el propio presente como condición necesaria para entablar el diálogo filosófico.

Según lo ha afirmado Adriana Arpini, para la época José Gaos expresa su distanciamiento teórico respecto del historicismo diltheyano mediante la distinción entre «la identidad de la naturaleza humana» y «la historicidad de todo lo humano» (Arpini, 2020, p. 151). A diferencia de la propuesta de Dilthey conducente a una posición «esencialista y ahistórica», Gaos se apoya en la historicidad de todo lo humano para cuestionar «la “razón histórica” que solo es capaz de aprender la historia como temporalidad, pero no al hombre como sujeto histórico concreto» (Arpini, 2020, p. 151)<sup>6</sup>.

---

6 A partir del análisis de *En torno a la filosofía mexicana* (1980 [1952]), Arpini sostiene que la revisión crítica que Gaos realiza del historicismo europeo introduce la idea de «originalidad relativa» frente a la idea de «originalidad absoluta», profundiza en la relación entre ideas filosóficas y época histórica al señalar que «la historia de las ideas» es una parte de «la historia humana íntegra con sus factores ideales y reales, individuales y colectivos interconectados» (Arpini, 2020, p.154), indica la importancia del presente histórico no solo en la posibilidad de hacer historia desde el presente del historiador, sino también en la posibilidad de reinterpretar el pasado y orientar el futuro. Además, observa en Gaos «la problematización de la noción de sujeto» y la «caracterización del método de la historia de las ideas» (Arpini, 2020, pp. 154-157).



Por su parte, Agoglia asevera que la «historicidad de la filosofía es su desarrollo objetivo-temporal que se ha cumplido y se cumple [con] base [en] subjetivas interpretaciones históricas de los sistemas» (Agoglia, 2010, p. 204). Si bien examina dos criterios o modos de hacer «Historia de la filosofía», el reflexivo y el valorativo, comprende que el primero promueve fundamentalmente el diálogo que entrelaza el devenir histórico a la conciencia filosófica, «en la que nace y se desarrolla» (Agoglia, 2010, p. 204). Y sobre el segundo, tendiente a una finalidad pedagógica, observa dos opciones: considerar las expresiones filosóficas de diversas épocas desde «las supremas exigencias del presente», o bien, desde una posición «más impersonal y unitaria» evaluar el desarrollo de una historia de la filosofía universal (Agoglia, 2010, p. 200).

Sumado a esto, para Agoglia, la historia filosófica de la filosofía puede ser estudiada desde un enfoque sistemático o desde un enfoque asistemático. El primero contribuye al estudio del itinerario teórico de un determinado pensador mediante el rastreo de sus antecedentes e intuiciones. Este tipo de investigación permite identificar las contradicciones propiamente filosóficas de un pensador y descubrir aspectos y conexiones insospechadas, ya sea para conocer el devenir histórico de un problema específico como para nutrir nuestro punto de vista filosófico. Sobre el abordaje asistemático observa la contribución respecto de una comprensión del pasado a partir de las preocupaciones del presente y la búsqueda de soluciones para el presente inspiradas en las ideas del pasado.

En síntesis, Agoglia comprende que en filosofía «lo dicho no es nunca aquí el explícito decir, o al menos no puede considerarse que un filósofo haya dicho ya su sistema» (Agoglia, 2010, p. 205). Siempre es posible decir algo nuevo del logos filosófico. Además, las ideas filosóficas precedentes pueden ofrecernos respuestas u orientación frente a problemas del presente. Pues, independientemente del interés sistemático o asistemático, los conceptos no son cerrados, sino que constituyen «comienzos de una reflexión que reclama ser continuada de acuerdo con nuestras tendencias especulativas» (Agoglia, 2010, p. 205).

Frente a la acusación de arbitrariedad o subjetivismo, advierte que el quehacer filosófico está atravesado por la subjetividad. Pero esta característica no constituye un defecto, sino un elemento de la objetividad propiamente filosófica. Si el logos constituye una palabra potenciada, sus diversas interpretaciones deben revelar las infinitas facetas constitutivas de la realidad de un sistema. Este es siempre histórico, emerge de la historia y, por tanto, es susceptible de nuevas interpretaciones. Así como la historicidad de la filosofía exige un modo propio de historiografía,

aquella que no renuncie de antemano al quehacer propio de la filosofía, la objetividad de la historia de la filosofía exige un carácter abierto como «posibilidad permanente de filosofar» (Agoglia, 2010, p. 205).

Estas reflexiones teórico-metodológicas pueden ser examinadas en su escrito sobre «Alberdi y la filosofía de la historia» (1955), como el resultado de una combinación entre los dos modos de hacer «Historia filosófica de la filosofía», el reflexivo y el valorativo. El texto, publicado en la ciudad de La Plata, por entonces denominada Eva Perón, retoma la figura de Alberdi desde la historia de las ideas. Aquí se presenta el cruce característico de la interrogación filosófica que enfatiza en la historicidad como operación característica de la práctica historiográfica de las ideas. Junto con la reflexión sobre las modernas filosofías de la historia de Herder, Kant y Hegel, Agoglia sostiene que «la teoría de Alberdi [...] corre paralela, en un plano exclusivamente especulativo a la solución hegeliana» (Agoglia, 1955, p. 13), ya que expresa una posición intermedia crítica de la razón subjetiva del iluminismo y de las formulaciones románticas de la razón histórica.

No obstante, observa que, a diferencia de la solución dialéctica de Hegel, en Alberdi se trata de «una sola razón, universal y trascendente» (Agoglia, 1955, p. 15). La razón trascendente en la filosofía de la historia de Alberdi constituye la síntesis, en tanto integración, de razón histórica y razón subjetiva. Aquí, la temporalidad opera como motor dialéctico, en tanto que «particulariza y diversifica los principios y valores que rigen la historia», pero al mismo tiempo «genera la ley que permite reconquistar su verdadera unidad» (Agoglia, 1955, p. 16). La razón es «dialectizada» por el tiempo histórico, capaz de integrar singularidad y universalidad. De este modo, también a diferencia de Hegel, para Agoglia la filosofía de la historia de Alberdi comprende un desarrollo temporal «indefinido» que, sin embargo, no desestima la importancia del sentido y la proyección.

Razón histórica y razón subjetiva otorgan leyes generales y particulares respectivamente que pueden ser conocidas mediante la comprensión histórica en dos momentos. Por medio de la razón humana a priori es posible el conocimiento de «valores, principios y fines generales de la historia», porque, a diferencia de la razón histórica, se trata de un conocimiento de leyes racionales no dialécticas. Pero a diferencia del fin último de la historia universal, para Alberdi su itinerario es incierto. «Podemos saber a priori hacia qué fines tiende la historia, pero no qué forma concreta ha de asumir, ni menos qué dirección particular seguirá en una situación espacio-temporal determinada» (Agoglia, 1955, p. 17).

Desde un punto de vista sistemático-reflexivo, Agoglia distingue en el historicismo de Alberdi una comprensión universal de la racionalidad humana que se singulariza en sus particularidades históricas. Como historiador de la filosofía, situado y nutrido del presente, distingue entre naturaleza humana y expresiones humanas<sup>7</sup>. Examina los alcances de la comprensión romántica del pueblo como sujeto encargado de «adecuar el intelecto abstracto a las circunstancias temporales concretas, estudiar las condiciones y los antecedentes propios de cada nación y época» (Agoglia, 1955, p. 17). Si los principios generales son conocidos *a priori*, ya que no presentan variaciones porque son comunes a la humanidad, las formas particulares de la cultura son conocidas por el pueblo *a posteriori*, porque constituyen formas modificables de la nacionalidad.

Por una parte, a mediados de la década de 1950, Agoglia lee en Alberdi una dialéctica histórica que dentro de los marcos del panteísmo liberal cristiano denuncia la necesidad de una segunda independencia:

Como los pueblos, los individuos aprenden a realizarse a sí mismos por la cultura, pues entonces saben actuar como corresponde a las circunstancias históricas, con la conciencia de que ello equivale al cumplimiento de un destino que nos trasciende y, en la seguridad de que toda acción arbitraria sería absolutamente nula y solo tendría temporalmente un progreso fatal, adquieren la certeza de que la libertad es conciencia de la necesidad: la voluntad popular es, entonces, razón popular. Así, cuando los individuos logran conciencia de su situación dependiente, trabajan libremente por el orden absoluto y contribuyen a realizarlo, y, en la armonía integral de estas contribuciones individuales (de esta síntesis y no mera suma de voluntades individuales), se alcanza la felicidad y la paz para un Estado, que de esta forma cumplirá su destino específico y se convertirá en una organización vital animada por el amor (Agoglia, 1955, p. 20).

Pero en esta interpretación, Agoglia también indica los límites en el pensamiento romántico de Alberdi, en un reconocimiento relativo del carácter activo del pueblo limitado a la comprensión empírica de la facticidad. Por una parte, observa la potencialidad política del autoconocimiento como «realización de la libertad», ya que mediante «el conocimiento de lo propio, de lo auténtico, nos vamos liberando de lo foráneo y antinatural» (Agoglia, 1955, p. 21). Observa el antecedente de una crítica a la dependencia cultural en la comprensión de lo foráneo

---

7 Decimos «expresiones» y no «producciones» porque se trata de un panteísmo liberal cristiano, donde no cabe hablar propiamente de creación.

como obstáculo para el desarrollo que no solo afecta a la nación, sino también a la humanidad. Pero encuentra que para Alberdi la voluntad de los pueblos no es efectivamente creadora «en la medida en que tal proceso no es más que el desenvolvimiento de una naturaleza ya dada: en realidad no cabe nunca a los pueblos decidir su destino, que se cumple inexorablemente a través de la historia» (Agoglia, 1955, p. 326). Sobre este punto, entiende que esta perspectiva culturalista asumió diversas y hasta antinómicas posiciones políticas debido al fatalismo histórico preponderante en su noción de pueblo y libertad.

En conclusión, el ejercicio histórico-filosófico de las ideas de Agoglia puede ser comprendido en el marco más amplio de una historia de las ideas, tanto por su crítica a los modos tradicionales de exposición historiográfica como por las preocupaciones temáticas que lo motivan. Su abordaje metodológico conjuga ideas filosóficas en diálogo con ideas políticas y religiosas. Compara a nivel conceptual la Razón trascendente de Alberdi con la Razón absoluta de Hegel, distingue entre razón histórica y razón subjetiva e indica que para Alberdi el conocimiento histórico constituye un elemento del desarrollo de la humanidad. Sobre esto último, sostiene que la razón subjetiva es siempre parcial y la razón histórica indefinida ya que «no hay como en Hegel, un momento [...] en que la razón humana vuelve autoconsciente todo el devenir temporal convirtiéndose en saber absoluto» (Agoglia, 1955, p. 22).

Desde el punto de vista reflexivo, rescata de Alberdi la identificación de dialéctica y temporalidad como un proceso de integración que otorga a la razón humana la posibilidad de realización mediante los principios conferidos por el tiempo. Y desde un punto de vista valorativo, aunque sin lograr desprenderse todavía de las tensiones problemáticas del historicismo, concluye que la producción teórica de Alberdi constituye un antecedente del potencial filosófico del pensamiento argentino capaz de reflexionar sobre la realidad histórica nacional a partir de la denuncia de la dependencia cultural (Agoglia, 1955, p. 23).

### **Relaciones entre historia y filosofía en la apropiación dialéctica del historicismo**

En «Sobre la historia de la filosofía», Agoglia se plantea dos interrogantes: una referida a la dimensión histórica de la relación entre historia y filosofía, y otra, a la dimensión filosófica de dicha relación. Sobre lo primero, pregunta:

¿Qué actitud preferir: la del filósofo que juzga las filosofías anteriores desde un punto de vista subjetivo y personal contribuyendo por lo mismo a su desarrollo histórico objetivo, o la del historiador que

procura captar imparcialmente esa historicidad? ¿Qué finalidad proponerse, desarrollar históricamente una conciencia filosófica o formar una conciencia filosófica histórica? (Agoglia, 2010, p. 206).

Si bien inicialmente alude a una toma de posición y a un sentido, no toma explícitamente partida por ninguna de las soluciones posibles frente a este dilema. Sin embargo, repara en el hecho de que «todo filósofo auténtico» debe profundizar en el plano puramente reflexivo y sistemático personal y adoptar un punto de vista valorativo con fines pedagógicos atento a «no fomentar un espíritu de escuela que pudiese entorpecer las conciencias no formadas todavía» (Agoglia, 2010, p. 206).

Comprende que el modo propio de objetividad de la filosofía tiene implicancias ético-políticas no solo en la historiografía sino también en el ámbito de la enseñanza. La tensión se produce entre la posición subjetivo/personal de interrogación filosófica del docente y la alteridad de quien aprende. Así como para el historiador se planteaban los problemas teórico-metodológicos relativos al diálogo entre historiador/filósofo situado en el presente y filósofo del pasado, en la enseñanza de la historia de la filosofía reflexiona sobre la problemática referente al diálogo entre docente y estudiante.

Si es inevitable la adopción de «un punto de vista particular», cabe también el peligro de «inculcar deliberadamente una cierta doctrina» que atente contra la finalidad crítica de la educación y «la legítima e inalienable iniciativa personal del que la recibe» (Agoglia, 2010, p. 206). Sobre este aspecto, no ofrece una solución precisa, pero indica como estrategia conveniente que «la dirección se aplique y utilice en la medida en que oriente sin limitar, que otorgue el temple sin comprometer de antemano su consagración» (Agoglia, 2010, p. 206).

En segundo lugar, se pregunta por el carácter filosófico de la relación que la filosofía entabla con la historia: «¿Es la filosofía un saber ahistórico, o depende y en qué medida del acontecer temporal?» (Agoglia, 2010, p. 207). Examina dos posiciones dicotómicas, el racionalismo ingenuo, que concibe la filosofía como «una elaboración teórica ideal, desconectada de la vida histórica», y el historicismo determinista, que acentúa la vinculación entre pensamiento y condiciones históricas (Agoglia, 2010, p. 207).

Si bien no refiere explícitamente a las prácticas historiográficas de la filosofía desplegadas en las instituciones universitarias argentinas, sostiene que los racionalistas «conciben la filosofía como una empresa privada, y al filósofo como mentalidad que vive desligada de su tiempo» (Agoglia, 2010, p. 207). Esta posición conduce a concebir la filosofía como «un proceso indagatorio ideal y eterno, patrimonio y privilegio de una

élite intelectual» (Agoglia, 2010, p. 207). Sobre los historicistas, afirma que «entienden la filosofía como un resultado de los tiempos» cuyo alcance se limita a la justificación y al filósofo «como determinado por el complejo de hábitos morales y mentales que definen una época y le confieren su sentido histórico» (Agoglia, 2010, p. 207).

Entre ambos extremos, sitúa los peligros de la posición racionalista conducente a la afirmación del principio de libertad absoluta del pensar individual, y de la posición historicista, tendiente a apoyarse en el principio del determinismo histórico. Opta entonces por la solución dialéctica que en Hegel permitiría ensamblar la relación «lógica e ideal» entre sistemas filosóficos con la relación «histórica y real» que alumbra la época histórica presente. Su propuesta consiste en una reformulación de la dialéctica hegeliana mediante una rectificación y una ampliación.

Por una parte, Agoglia indica que «la conexión entre filosofía y filosofía» puede admitir una «sucesividad ideal que no sea estrechamente dialéctica» (Agoglia, 2010, p. 208). Ya que más allá de la «única y estricta ley de la lógica hegeliana», la relación entre sistemas filosóficos puede ser establecida «por diversos y más ágiles principios de dependencia capaces de dar razón de las múltiples y variadas relaciones ideales entre los sistemas» (Agoglia, 2010, p. 208). Por otra, respecto de la relación entre historia y filosofía, señala que, si bien «la filosofía no puede ser en absoluto independiente de la época en que surge», tampoco puede ser «la estricta conceptualización racional de la misma» (Agoglia, 2010, p. 208). Una implicaría recaer nuevamente en un racionalismo idealista extremo, la otra en un determinismo histórico.

En «La tarea actual de la filosofía» (1951), Agoglia conjuga su comprensión de las relaciones entre historia y filosofía. Frente a las posiciones conservadoras que cuestionan la tendencia hacia lo concreto de las filosofías de la existencia y las interpretan como meras expresiones de la crisis civilizatoria de la Segunda Posguerra, distingue entre caracteres de la vida moderna y caracteres de las discusiones filosóficas. Explícitamente, denuncia que el «idealismo hegeliano ortodoxo y exageradamente dialéctico» ha contribuido a la comprensión de la filosofía como una praxis «abstracta e imaginativa» tendiente a «desvincularse cada vez más de la realidad natural e histórica» (Agoglia, 1951, p. 21). Y desde la historia de la filosofía, valora la potencialidad conceptual abierta por las filosofías de la existencia en su tendencia hacia lo concreto.

En diálogo con las circunstancias, construye una interpretación teórica del posible nexo conceptual entre la filosofía moderna y la filosofía contemporánea. Comprende que no se trata exclusivamente de una situación histórica de «crisis de la civilización europea», sino de la respuesta

sincrónica elaborada por las tendencias filosóficas contemporáneas a las «premisas sentadas y no resueltas por la filosofía moderna» que, desde el punto de vista diacrónico, conecta con la «ininterrumpida y persistente indagación para hallar el más amplio y fecundo acceso de comprensión humana al ser» (Agoglia, 1951, p. 22).

La filosofía contemporánea:

como toda filosofía, es en cierta medida expresión de su época y, como tal y en el mismo grado, filosofía de la crisis. Pero toda filosofía es también, y siempre, algo más que conceptual facsímil de su circunstancia: el intento, precisamente, de superar estos límites históricos» (Agoglia, 1951, p. 23).

Agoglia cuestiona la reducción del pensamiento a las circunstancias y afirma que la filosofía «es algo más, afán siempre renovado, pero también siempre en parte logrado, de universalización, de superación de su limitante circunstancia en una visión supra histórica y esencial» (Agoglia, 1951, p. 24). Comprende que «el desarrollo de la filosofía no es la traducción del desarrollo de la historia», ya que «las leyes que rigen ambos procesos no son idénticas» (Agoglia, 2010, p. 208). En determinadas circunstancias «las condiciones históricas» pueden obstaculizar el desarrollo filosófico, por lo que resulta necesario distinguir «interpretación» de mera «reproducción» (Agoglia, 2010, p. 208).

Por esta razón, indica que la tarea de los historiadores/filósofos, «libres de las limitaciones (o al menos de las *mismas* limitaciones) históricas que entorpecieron cierta filosofía», consiste en remover los elementos que entorpecieron el desarrollo histórico del pensamiento mediante operaciones de comprensión y valoración (Agoglia, 2010, p. 208)<sup>8</sup>. Al tiempo que cuestiona las limitaciones metafísicas del pensamiento hegeliano (la reducción de la relación lógica e ideal entre sistemas filosóficos a una única e inexorable ley dialéctica y la limitación del quehacer filosófico a

---

8 Agoglia insiste en que: «Esta inadecuación frecuente entre pensamiento y realidad que dificulta el desarrollo de la filosofía, débese a menudo a un retraso de la historia respecto de la razón. Ocurre que aquello que solo se insinúa en las formas de vida de una época, procura su cabal y plena expresión en el plano del pensamiento filosófico, que si no se adelanta realmente a la época, intenta superarla y perfeccionarla llevando a término lo que la historia no pudo cumplir. Así, en el plano puro de la razón, concebida con total desprendimiento de las limitaciones históricas temporales, tendría lugar lo fracasado por impedimentos temporales en la historia. Pero el problema radica en que la razón no puede actuar con total independencia de su circunstancia. Y a esto se debe el que todo sistema encierre siempre más de lo que expresa y que la historia de la filosofía tenga como objeto puro ideal el desarrollo de aquellos elementos contenidos implícitamente en los sistemas y no actualizado en razón del arraigo histórico, más o menos superable, pero siempre efectivo, de toda conciencia humana» (Agoglia, 2010, p. 203).

la justificación), introduce dos perspectivas históricas para la filosofía, una «historia filosófica ideal y eterna» y otra «historia empírica de la filosofía».

Respecto de la «historia filosófica ideal y eterna» observa que puede contribuir a una conexión conceptual entre sistemas filosóficos, y se apoya en el supuesto de que el filósofo constituye «una personalidad al servicio de la universalidad» (Agoglia, 2010, p. 203). Esta perspectiva implica la aperturidad del concepto y la condicionalidad histórica del filósofo cuya posición debe ser intempestiva, pues su conciencia no se sitúa por sobre los tiempos, sino que debe ser capaz de atravesarlos. En tanto que la «historia filosófica empírica de la filosofía», más centrada en el presente histórico, exige una actitud filosófica caracterizada por una toma de posición frente a lo «temporal» atravesada por «las vicisitudes de la vida del filósofo, de su pueblo y de su época» (Agoglia, 2010, p. 209). Sin embargo, en ambas perspectivas Agoglia observa dos elementos diferentes, pero igualmente valiosos: el «núcleo ideal y perenne» de la filosofía como elemento sustancial, y «su cambiante periferia». En consecuencia, valora como finalidad de toda historia de la filosofía: «Determinar en qué medida, teniendo como norma el desarrollo problemático ideal, la superestructura histórica ha inhibido, en cada caso, la pura visión filosófica, para contribuir a su realización» (Agoglia, 2010, p. 204).

Nuevamente, el despliegue categorial de su historicismo puede ser estudiado en su «Historia de las ideas políticas argentinas» (1953), donde Agoglia esboza un conjunto de precauciones metodológicas en el que se expresan los supuestos teóricos y políticos de su propuesta filosófica. En primer lugar, explicita la elección de «un criterio selectivo de los conceptos básicos», dado que su objeto, «lo político», constituye un amplio campo temático que comprende desde lo ético hasta los conflictos partidarios (Agoglia, 1953, p. 319). Si bien no renuncia «al rigor científico y a la objetividad», explicita su propia «sensibilidad» y «las «convicciones personales más íntimas» que atraviesan su reflexión (Agoglia, 1953, p. 320).

Sostiene que «las teorías de las ciencias histórico culturales» constituyen «hipótesis que sirven de fundamento a ciertas leyes», y si bien pueden resultar «menos rigurosas» que las ciencias naturales, esto se debe a que estudian «procesos muchos más complejos y sutiles, pero son tan objetivas e inviolables como las otras» (Agoglia, 1953, p. 320). Las «teorías políticas» también «aluden a una realidad que no por humana, la más humana de todas, se halla librada al capricho de los grupos o de los individuos» (Agoglia, 1953, p. 320). Ante el monismo metodológico cientificista, reconoce que la naturaleza del objeto de las ciencias histórico-culturales no obstaculiza la rigurosidad y los criterios de objetividad.



En segundo lugar, cuestiona el alcance tradicionalmente otorgado a las teorías políticas, limitadas a una función retrospectiva, e indica el potencial de su «carácter prospectivo» para ofrecer «un programa de acción colectiva» (Agoglia, 1953, p. 320). A propósito, distingue los alcances de la tarea intelectual de la organización comunitaria, pues «aparte del papel reservado a nuestra actividad individual, hay en el orden político realidades y procesos que poseen un ritmo definido independiente de nuestra voluntad, que nuestra voluntad debe acatar en la acción y nuestra inteligencia respetar en la teoría» (Agoglia, 1953, p. 320).

Frente al determinismo histórico de la corriente culturalista del siglo XIX, se apoya en el enraizamiento de la filosofía en la historia como compromiso que apunta a «orientar nuestros esfuerzos en la línea mayor de su fecundidad histórica» (Agoglia, 1953, p. 320). La proyección ético-política de la filosofía supone colaborar con un programa de acción fundado «en la previa interpretación objetiva de la realidad política históricamente dada», atento al «idealismo artificioso y abstracto propio del intelectualismo sin conciencia histórica» (Agoglia, 1953, p. 320).

Sobre la praxis intelectual, examina los alcances de «una deontología del espíritu», tarea práctica que considera capaz de alertarnos sobre «la falsa intromisión de nuestras tendencias, intereses, hábitos, deseos y prejuicios individuales en la interpretación de la realidad política» (Agoglia, 1953, p. 320). Pero frente al moralismo subjetivista, indica la vinculación entre ética y política. Considera que los principios éticos en política son mucho más amplios que «nuestra moral privada y subjetiva», pues sus «principios éticos» tienen «un alcance y una validez que trascienden en mucho el círculo limitado de nuestra moral personal», los cuáles «debemos comprender desprejuiciada y objetivamente» (Agoglia, 1953, p. 320).

Entre 1953 y 1955, Agoglia ejerce el rol de decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Antes de culminar su gestión, es expulsado de sus cargos universitarios tras el golpe de Estado que derrocó a Perón<sup>9</sup>. En este contexto, que dividió

---

9 Tras su expulsión de la Universidad Nacional de La Plata, Agoglia dictó clases en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. En 1957 se traslada a Río Piedra, Puerto Rico y en 1959, vuelve a nuestro país, con un cargo en la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. En una carta fechada el 8 de marzo de 1957, desde Puerto Rico, Agoglia escribe a Coriolano Alberini «Desde esta lejana isla del Caribe donde el destino ha querido que traslade mi ligero equipaje filosófico, deseo enviarle mi primer saludo. Lamento no haberme podido despedirme de usted como le prometiera. Aunque vivo acosado por los recuerdos y las añoranzas de todos los afectos dejados en la Argentina, he logrado adaptarme al ambiente de esta universidad (de corte netamente yankee) y recuperar mi capacidad de trabajo. Este alejamiento me ha favorecido espiritualmente y económicamente; por ahora no pienso en otra cosa. Solo me falta mi familia que vendrá el próximo mes» (Agoglia en Alberini, 1981, p. 77-78).

a los intelectuales universitarios en torno al fenómeno social y político del peronismo, su producción discursiva se debate en la tensión constante entre su compromiso político y su formación intelectual universitario. Explícitamente, Agoglia expresa su preocupación por despejar las ideas políticas de un «partidismo tendencioso» (Agoglia, 1953, p. 322).

Además, a través de sus elecciones teóricas es posible reconstruir su posición política. En 1945, desde una posición afín al peronismo, Luis Juan Guerrero, siguiendo a Alberini, había publicado *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo* (1945), escrito donde analiza los conceptos de mundo, hombre y Nación desde criterios filosóficos, histórico-políticos y literarios. Desde un posicionamiento similar, Agoglia distingue ideas filosóficas y contexto histórico-político, y estudia los conceptos de Nación, pueblo y libertad como una trama conceptual «que sostiene y ordena todas las especulaciones referentes a nuestra vida nacional en cuatro corrientes políticas»: el voluntarismo contemporáneo a la independencia, el culturalismo de la organización nacional, el positivismo de fines del siglo XIX y principios del siglo XX y el justicialismo, representado por el gobierno de Juan Domingo Perón (Agoglia, 1953, p. 323).

En sintonía con Alberini y Guerrero, Agoglia retoma el estudio de las influencias para su esquema historiográfico, pero propone una interpretación guiada por el análisis conceptual de la generación de mayo y de la generación romántica. En consonancia con Astrada (1948), rescata el enfoque alberdiano, pero problematiza el criterio racionalista operante en los pensadores del siglo XIX por haber obstruido la comprensión de los caracteres peculiares de la realidad social argentina.

Pero respecto del positivismo, solo se limita a ubicarlo entre fines del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX y menciona como representantes en lo político a Carlos Pellegrini y en lo filosófico por José Ingenieros. No menciona los estudios que le son contemporáneos, de Zea, *El positivismo en México* (1945), de Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950) y Batlle y Ordóñez y *el positivismo filosófico* (1951), ni siquiera los de Berta Perelstein, *Positivismo y antipositivismo en Argentina* (1952). Solo sostiene que el positivismo constituye «un enfoque definitivamente económico de todos los problemas políticos, sobre la base de una teoría general de corte pragmático no exenta nunca de cierto matiz espiritualista» (Agoglia, 1953, p. 328). Para Agoglia el positivismo «no ejerció [...] una gravitación decisiva en la marcha de nuestras instituciones, sino solo una influencia colateral y secundaria» (Agoglia, 1953, p. 328).

Por el contrario, define al justicialismo como un «sistema orgánico de ideas», una corriente filosófico-política que sintetiza la contribución del iluminismo y el historicismo, capaz de erigirse en una «doctrina de

conciliación nacional» (Agoglia, 1953, p. 328). Aclara que no se trata de una «doctrina abstracta ni intelectualista», sino que «parte de una concreta situación histórica que desea transformar, y surge como revolución que intenta recuperar o rescatar nuestro ser nacional diluido o apagado a través de una mala conducción política del Estado» (Agoglia, 1953, pp. 328-329). La doctrina nacional constituye «una doctrina viva y abierta que se va elaborando a través de una acción política sostenida y va ganando progresivamente nuevas realidades y principios» (Agoglia, 1953, p. 329).

Respecto del concepto de nación, sostiene que el Justicialismo «reconoce valores culturales originarios» y «una esencia nacional» que, a diferencia del historicismo romántico, «debe ser impulsada y cultivada por la voluntad de los hombres» (Agoglia, 1953, p. 329). En lo político, considera que esta doctrina «se inicia con el reconocimiento de derechos políticos para todos los integrantes de la comunidad sin distinción de clases ni de sexos» (Agoglia, 1953, p. 329). Sobre el concepto de pueblo, a diferencia de la generación romántica, sostiene que es «una reserva permanente de valores culturales [...] de voluntad política y de productividad» (Agoglia, 1953, p. 329). Y en cuanto a la idea de libertad, opone a «la abstracta libertad burguesa», «la libertad real y concreta del individuo que vive en armonía con la comunidad y el Estado» (Agoglia, 1953, p. 330):

Esta libertad planificada, que tiende a garantizar el cumplimiento de la vocación sustancial de cada uno de los hombres que integran la comunidad, solo puede lograrse, naturalmente, en un plano que trasciende los mezquinos intereses particulares y donde priman los bienes de la comunidad, que se constituyen por la orgánica unificación de los valores individuales básicos (Agoglia, 1953, p. 330).

A diferencia de las otras corrientes, Agoglia comprende este ideario como «auténticamente argentino», que no se limita a las fronteras nacionales, sino que sus «ideales» son pensados como extensibles a «la humanidad, susceptibles de ser asumidos, con las peculiaridades propias de toda realización concreta, por cualquier otra Nación» (Agoglia, 1953, p. 330). Indica que la doctrina nacional «surge de auténticas necesidades sociales y económicas que busca solucionar» y que se ha efectivizado en «transformaciones políticas, sociales y económicas» (Agoglia, 1953, p. 330). Doctrina que considera abierta, «susceptible de todas las rectificaciones que exijan el proceso de evolución de la vida y de las instituciones del país» (Agoglia, 1953, p. 330).

De modo similar a Ingenieros y Korn, se interesa por el «proceso evolutivo del pensamiento argentino», pero a diferencia de ellos, profundiza en la distinción entre ideas filosóficas y contexto histórico-político continuando los estudios de Alberini, Guerrero y Astrada. En

oposición a Ingenieros y Korn, desde una perspectiva sintomática de la profesionalización de la filosofía, Alberini enfatiza en el esclarecimiento de las influencias. En su abordaje historiográfico comprende la historia de las ideas como parte de la historia nacional, pero distingue entre niveles de desarrollo de la conciencia axiológico y lógico (Alberini, 1966). Desde esta perspectiva, relega la producción teórica romántica a mera cosmovisión.

En las primeras producciones de Astrada predomina una comprensión ontologista del hombre de la pampa a diferencia de Guerrero que, en su distinción entre problemas filosóficos, literarios e histórico-políticos reconoce a los pensadores del siglo XIX la capacidad de selección ideológica como forma de racionalidad. No obstante, tanto Astrada como Guerrero expresan la tensión entre, por un lado, la preocupación por la realidad histórica nacional, por la presencia de un sujeto que tras un siglo de oligarquía comienza a ser reconocido a nivel institucional en el plano laboral, en la universidad e incluso en el plano de participación política, y por otro, el establecimiento de categorías de análisis filosófico sobre el grado de racionalidad de ese sujeto.

Al igual que las primeras camadas de filósofos profesionales formados en universidades argentinas, Agoglia se preocupa por los criterios de objetividad y rigurosidad, pero avanza en su denuncia al intelectualismo y la abstracción, orientado al estudio de las ideas nacionales y comprometido a nivel político con la realidad histórica nacional. En este sentido, su trabajo, aún con las limitaciones y tensiones anteriormente señaladas, procura «contribuir a una estima cada vez más desprejuiciada de nuestras doctrinas políticas y de nuestra realidad nacional» (Agoglia, 1953, p. 331). Además, aun cuando en su producción discursiva no avanza en una problematización de lo ideológico desde un encare sobre las mediaciones sociales, introduce la cuestión de la historicidad en la posibilidad de relectura de las ideas filosóficas, en el señalamiento del compromiso intelectual y en el reconocimiento de la capacidad racional de organización social y política de los pueblos.

### **A modo de conclusiones: sobre la presencia del historicismo en los ejercicios de Historia de las Ideas de Rodolfo Agoglia**

Si bien, la preocupación por las influencias derivó más de una vez en afirmaciones impregnadas de academicismo tras la profesionalización de la filosofía en las universidades argentinas, la labor iniciada por Coriolano Alberini y Francisco Romero sienta las bases de un proyecto que apunta a promover el intercambio de ideas entre intelectuales latinoamericanos. Se ha indicado la insistente preocupación por la originalidad de las ideas latinoamericanas. No obstante, sus estudios permiten identificar los

modos de apropiación del pensamiento europeo, así como las torciones singulares operadas por los pensadores latinoamericanos.

En este sentido, tienen lugar las discusiones teóricas en torno a las exigencias de originalidad o nacionalidad, las críticas a la dependencia cultural y las ampliaciones que hacen germinar una historia de las ideas, como ampliación necesaria de los modos académicos de hacer historia de la filosofía. Necesidad, sin duda, exigida por la tensión entre las prácticas y los esquemas categoriales europeos, por una parte, y la singularidad característica del pensamiento y la realidad latinoamericana.

El proceso de institucionalización de la historia de las ideas en las universidades argentinas no es ajeno al fenómeno peronista. Acontecimiento que dividió a los intelectuales y fue motivo tanto en su ascenso como en su derrocamiento de renuncias masivas, persecuciones y exilios (Roig, 1993). En este contexto, los escritos de Rodolfo Agoglia se configuran entre la necesidad de una reformulación de los modos de hacer historia de la filosofía y los temas que incumben a la propia realidad histórica nacional.

Su concepto de «historia filosófica de la filosofía» introduce un conjunto de desplazamientos críticos respecto de la tradicional y académica «historia de la filosofía». Problematiza la relación entre historia y filosofía, pone énfasis en la potencialidad del concepto, su dialogicidad, y sin renunciar a la noción de sentido en tanto posibilidad de elaborar un proyecto abierto, cuestiona la linealidad y univocidad de la historia universal. Entre la institución académica y la praxis política, estudia los temas comunes a la relación entre singularidad y universalidad. Problematiza los criterios tradicionales de objetividad, sentido histórico y proyección. Asimismo, reflexiona sobre la necesidad de recuperar el carácter filosófico de la historia de la filosofía y distingue entre el ejercicio propio del historiador y las dificultades de su enseñanza. Preocupado por la cuestión del sujeto, rescata la posibilidad de actualizar la potencialidad dialógica del concepto e indica sus alcances y límites tanto para la labor historiográfica como para la enseñanza.

Contemporáneo a los trabajos de José Gaos y Leopoldo Zea en México, en su apropiación del historicismo hegeliano Agoglia emprende una rectificación y una ampliación, que profundiza la potencialidad de la dialéctica ante los límites del racionalismo y el historicismo. En sus trabajos sobre la filosofía de la historia de Alberdi, no se limita exclusivamente a la explicación histórica ni a la exposición de las ideas filosóficas. Desde un ejercicio historiográfico y filosófico, motivado por las inquietudes del propio presente geopolítico, estudia los alcances y límites no solo

históricos, sino también filosófico-políticos del historicismo romántico argentino.

Si bien, su abordaje se nutre de las herramientas del historicismo, principalmente de cuño hegeliano, no desconoce la fecundidad de la contribución existencialista. En su historia de las ideas políticas, su preocupación por las circunstancias no limita el pensamiento al contexto histórico, ni lo desvincula de las vicisitudes que acontecen a su propia vida. A nivel metodológico, se detiene en la objetividad y la rigurosidad de las ciencias histórico culturales. Y, desde una posición de compromiso con la transformación de la realidad histórica, cuestiona al intelectualismo abstracto y a las pretensiones voluntaristas.

Sin embargo, en los escritos de Agoglia la pretensión de objetividad y el compromiso político tensan su toma de posición ético-política crítica del academicismo y los alcances del historicismo. En su interpretación de la síntesis dialéctica entre iluminismo y romanticismo cuestiona los alcances del positivismo, a fin de rescatar la singularidad de la doctrina filosófico-política legada por el justicialismo en la historia de las ideas. Sobre este aspecto, sus primeros trabajos no expresan un intercambio con sus contemporáneos latinoamericanos, Zea, Ardao, Perelstein, Miró Quesada, entre otros.

No obstante, pueden ser caracterizados como ejercicios historiográficos de las ideas latinoamericanas que dan cuenta de las prácticas características del proceso de institucionalización de la Historia de las ideas en Argentina. Pues, si tal como lo ha sostenido Roig, esta constituye una expresión de la filosofía latinoamericana, en la producción discursiva de Agoglia la historia de las Ideas se materializa en el cruce de la interrogación filosófica con una preocupación historiográfica que además de cuestionar los métodos tradicionales y académicos de hacer historia de la filosofía, avanza en el estudio del pensamiento filosófico latinoamericano, asumiendo la crítica a la dependencia ideológica y el análisis de la realidad histórica nacional.

### **Contribución de autoría**

Noelia Liz Gatica fue la única autora.

### **Fuente de financiamiento**

Autofinanciado.

### **Potenciales conflictos de interés**

Ninguno.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agoglia, R. (1951). La tarea actual de la filosofía. *Revista de Filosofía*, 2, 19-26.
- Agoglia, R. (1953). Historia de las ideas políticas argentinas. En Varios autores, *Curso de formación y cultura argentina* (pp. 319-331). Universidad Nacional Eva Perón.
- Agoglia, R. (1955). Alberdi y la filosofía de la historia. S. e.
- Agoglia, R. (1963). Coriolano Alberini en la cultura y el pensamiento argentinos. (A propósito del libro de Diego F. Pró: Coriolano Alberini). *Revista de Filosofía*, 12-13, 75-82.
- Agoglia, R. (1975). Luis Juan Guerrero: Intérprete del pensamiento argentino. *Cuadernos de Filosofía*, XV(22-23), 183-200.
- Agoglia, R. (2010 [1950]). Sobre la historia de la filosofía. En Moran, J. (comp.), *Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad* (pp. 203-209). De la Campana.
- Alberini, C. (1966 [1934]). La metafísica de Alberdi. En *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina* (pp. 25-31). Universidad Nacional de La Plata.
- Alberini, C. (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina*. Universidad Nacional de La Plata.
- Alberini, C. (1981). *Epistolario*. Tomo II. Universidad Nacional de Cuyo.
- Ardao, A. (1950). *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Universidad de la República.
- Ardao, A. (1951). *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*. Montevideo.
- Ardao, A. (1963a [1946]). El historicismo y la filosofía americana. En *Filosofía de lengua española* (pp. 63-72). Alfa.
- Ardao, A. (1963b [1950]). Sentido de la historia de la filosofía en América. En *Filosofía de lengua española* (pp. 73-78). Alfa.
- Arpini, A. (2003). El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas. En *Otros discursos: Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas* (pp. 17-44). Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- Arpini, A. (2020). *Tramas e itinerarios entre filosofía práctica e historia de las ideas en nuestra América*. Teseo.
- Astrada, C. (1948). *El mito gaucho*. Ediciones Cruz del Sur.

- Bonilla, A. (1992). Filosofía y realidad: La filosofía latinoamericana como filosofía de la historia. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 28-29, 23-28. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1330/pr.1330.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1330/pr.1330.pdf)
- Gaos, J. (1980 [1952]). *En torno a la filosofía mexicana*. Alianza Editorial.
- Gatica, N. (2016). Apuntes acerca de la lectura de Rodolfo Agoglia sobre la filosofía hegeliana. En *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Antropología filosófica*. Universidad Nacional General Sarmiento.
- Guerrero, L. J. (1945). *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*. Universidad Nacional de La Plata.
- Karczmarczyk, P. (2008). Rodolfo Agoglia: La filosofía en su tiempo y su lugar. En *VII Jornadas de Investigación en Filosofía*. Universidad Nacional de La Plata. <https://www.academica.org/000-077/78.pdf>
- Matute, A. (2002). *El historicismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Oviedo, G. (2005). Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX. *La Biblioteca*, 2-3, 76-98.
- Perelstein, B. (1952). *Positivismo y antipositivismo en Argentina*. Procyon.
- Romero, F. (2017). *Epistolario. (Selección)*. Corregidor.
- Roig, A. (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Universidad de Santo Tomás.
- Roig, A. (2008). La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana. En *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (pp. 163-192). El Andariego.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericana*. Una ventana.
- Zea, L. (1955). *La filosofía en México*. Libro-Mex.
- Zea, L. (1968 [1945]). *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 7/2/2022  
Aceptado: 15/3/2022