



*Lasala, Malena*



## La filosofía en su lugar: Un intento de pensar con Rodolfo M. Agoglia

---

### Revista de Filosofía y Teoría Política

1992, no. 28-29, p. 96-105

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

[www.memoria.fahce.unlp.edu.ar](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar)

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

[www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar](http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar)

*Cita sugerida:*

Lasala, M. (1992) *La filosofía en su lugar: Un intento de pensar con Rodolfo M. Agoglia*. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (28-29), 96-105. *Actas del V Congreso Nacional de Filosofía*. En *Memoria Académica*. Disponible en:

[http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1340/pr.1340.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1340/pr.1340.pdf)

#### Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia *Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons*.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

**La filosofía en su lugar  
Un intento de pensar con Rodolfo M. Agoglia**

*Malena Lasala*

- 1 -

**Filosofía o Academia  
El arte de "des-contextuar"**

Volver a pensar el lugar de la filosofía. Quizás sea éste el motivo más hondo que recorre los textos de Rodolfo Mario Agoglia. Y el que genera en mi caso el impulso más fuerte para retomar su pensamiento. El lugar de la filosofía: problema vital para nosotros por dos razones. Porque pensarla puede llevar a una duda saludable sobre nuestro modo habitual de enseñar filosofía. Porque enseñar filosofía de otro modo puede dar vida a la voluntad misma de hacerla.

La enseñanza de la filosofía no puede por cierto prescindir de la tradición filosófica occidental. El estudio universitario de esta disciplina consiste o debería consistir en el trabajo más exhaustivo posible sobre los grandes textos filosóficos, trabajo que debería proseguir toda la vida. Pero esto no quiere decir que una facultad de filosofía deba producir expertos o eruditos en Kant, Hegel o Platón, o en tal o cual "materia" que integra la carrera, o en determinadas corrientes que se vuelven dominantes con fines ideológicos. Esto --lo sabemos-- no es formación filosófica. Es carrera por un prestigio intelectual que tiene la "actualización" como consigna, es decir, el veloz consumo del último artículo publicado. Esto no es filosofía, es academia. Decía Agoglia: la filosofía "expresa el modo de pensar de toda una comunidad acerca de problemas que son comunes a la humanidad pero frente a los cuales hay respuestas específicas. Esto significa que toda filosofía es una filosofía *desde y para* el hombre históricamente considerado"<sup>1</sup>. Difícilmente podríamos oponernos a esta formulación. Pero decidámonos también a estar de acuerdo en que esta filosofía *desde y para* el hombre queda fuera de ese saber académico, adquirido en pos de la carrera intelectual.

Habría que formular la pregunta primera: ¿Puede enseñarse la filosofía? Los filósofos registraron la importancia de la cuestión. Para Kant, sólo puede aprenderse "a filosofar". La filosofía, esa "idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar"<sup>2</sup> no puede por lo mismo aprenderse. Esto parecería indicar que, para Kant, nada aleja más de la filosofía que pretender aprenderla por transmisión como presunto saber. Ya Sócrates había cuestionado el concepto mismo de transmisión cuando lo que está en juego no es la palabra persuasiva sino la búsqueda de la verdad. El pensamiento --diálogo-- encalla siempre en la aporía y mal podría transmitirse lo que de este modo se "malogra": el pensamiento no rinde, no es algo que pueda convertirse en saber atesorado.

Parecería pues que con el pensamiento filosófico sólo cabe una cosa: producirlo y dejar que se produzca. Enseñar filosofía sería, según esto, no transmitir ningún saber sino, pura y simplemente, permitir que se piense, que --como se ha dicho-- más que hacer algo con la filosofía, la filosofía haga algo con nosotros.

"Dejar que se piense". Cabe una segunda pregunta que permita precisar esta formulación: ¿Cómo puede el trabajo sobre los textos filosóficos ser auténtica producción de pensamiento?

La filosofía está constituida por una paradoja. En un trabajo anterior<sup>3</sup> intenté formularla valiéndome del pensamiento de Adorno<sup>4</sup>. La filosofía gusta de la totalidad, por eso es concepción del mundo, opinión elevada a sistema. La filosofía aborrece la facilidad, por eso disuelve todo sistema y pulveriza las producciones --por cierto trabajosas-- de su propio gusto. Como sistema, exige que nada quede fuera, aplasta la diferencia. Como lo otro del sistema, la filosofía es movimiento intransigente en su exigencia de verdad. La filosofía se realiza así en la liquidación de los sistemas que ella misma produce. Borra siempre la totalización que busca.

La enseñanza habitual de la filosofía se apoya en uno de los polos de esta paradoja: el espíritu de sistema. Queda sobrevalorada así una idea de interpretación unida a la de sistema: hay que estudiar los textos reconstruyendo el sistema del filósofo. Y hay que estudiar las interpretaciones para decidir cuál es la que mejor lo representa. De aquí a la pérdida de los textos en el laberinto de una crítica de la interpretación de la interpretación, no hay más que un paso. Agoglia enseñaba a sus alumnos a desconfiar con Nietzsche de las interpretaciones de los epígonos: éstas, decía, "recubren las doctrinas analizadas con una capa hermenéutica tan dura y espesa que

resulta poco menos que imposible penetrarlas"<sup>5</sup>. Lo que debía hacer en cambio el estudiante era "repensar los grandes problemas *junto con* los grandes filósofos"<sup>6</sup>. ¿Qué significa "pensar junto-con" los filósofos? Por lo pronto, de acuerdo con la última cita, "repensar" los problemas. No importa tanto hacer la interpretación adecuada del sistema kantiano, por ejemplo, sino servirnos del filósofo para reformular, desde nuestra situación y desde lo que hace falta pensar en ella, los problemas que el filósofo planteaba.

Si desvinculáramos la idea de interpretación de la de sistema, obtendríamos una nueva posibilidad en el trabajo con los textos: el filo más penetrante de la interpretación aparecería en lo que podría llamarse *el arte de "des-contextuar"*: arrancar a los textos del contexto metódico que los convierte en sistema y "abrirlos": no encerrarlos en su propio discurso, no limitar de antemano el espacio de su sentido. Hacerlos hablar, para que sigan hablando en otros textos.

Agoglia fue, entre nosotros, uno de esos raros casos de feliz alianza entre figuras que se rechazan: filósofos y profesores, filosofía y universidad, pensamiento e intuición. Desde una formación que le valió el calificativo de "renacentista", cortó radicalmente amarras con la actitud académica para hacer vivir a los filósofos en su propio pensamiento. Sacudió así aquella "alma profesoral" que tan bien ironizaba Bachelard: "*Alma profesoral*, orgullosa de su dogmatismo, fija en su primera abstracción, apoyada toda la vida en los éxitos escolares de la juventud, repitiendo cada año su saber, imponiendo sus demostraciones, entregada al interés deductivo --cómodo sostén de la autoridad--, enseñando a su criado como hace Descartes o a los provenientes de la burguesía como hace el 'agrégé' de la Universidad"<sup>7</sup>.

Desde lo dicho, el subtítulo de este trabajo no es caprichoso. No voy a "interpretar" el pensamiento de Agoglia. Voy a "des-contextuar" sus textos para intentar "pensar-con" él. De este modo, no hago más que seguir sus pasos.

- II -  
De filósofos y músicos  
Una variación para dos temas

Los filósofos, decía Carnap<sup>8</sup> "son músicos sin don musical. En lugar de utilizar su inteligencia en su verdadero dominio (la ciencia) o de desviar hacia el arte una necesidad de expresarse, el filósofo confunde las dos tendencias de manera que su obra no aporta nada al conocimiento y sólo da a la actitud emotiva ante la vida una expresión inadecuada". Ha sido ya suficientemente desenmascarada la ideología que nutre esta "cruzada antimetafísica", esta "intolerancia masiva y sin matices"<sup>9</sup> del positivismo lógico. Sin embargo, Carnap hizo sin quererlo una vinculación fecunda. La música puede ser un modelo que permita advertir cierta estructura del discurso filosófico encubierta por su lógica, por ese "orden de razones" del que emergen sus dichos. En el caso del pensamiento de Agostini, la metáfora musical es para mí irremplazable. Si dejamos "resonar" sus textos olvidándonos de la obsesión lógica de fundamentación, aparece la figura del "tema con variaciones". El "tema" es, en música, la melodía que genera el desarrollo del discurso musical. Para explorar los recursos expresivos que podría encerrar esta melodía, están las "variaciones". Voy a considerar el discurso de Agostini como una "variación para dos temas". Una variación privilegiada contiene el tema --la melodía que insiste en todo el discurso-- y a la vez genera un nuevo tema. Este queda en suspenso, a la espera de quien lo tome para desarrollar una nueva partitura. Podría aventurar tres nombres para el trío:

- \* El tema: la responsabilidad.
- \* La variación: el amor.
- \* El "otro" tema: la verdad.

**1) El tema: Para los que no saben qué hacer con el sujeto: filosofía y responsabilidad.**

Hablar desde la filosofía de "humanismo" es en nuestros días apelar a una retórica gastada. La experiencia histórica --en nosotros, la más reciente-- no nos permite hablar sin culpa de la "dignidad humana". La desilusión actual de la conciencia puede dar lugar a distintas actitudes. Se puede proceder como si esto no afectara y

hacer que la filosofía asuma --como señala Agoglia-- "un espíritu cada vez más insincero", sin "inserción real" ni "significación para el hombre"<sup>10</sup>. Se puede ensayar también el gesto del escándalo y desarrollar una retórica acusatoria tanto más gastada que la del optimismo humanista. Rodolfo Agoglia prefirió una tercera alternativa. Ejercer la paciencia de pensar a propósito de la misma experiencia que desalienta el orgullo: la experiencia histórica del desencanto del hombre de sí mismo. Si sólo resbalamos por sus textos, nos llevamos una impresión engañosa. Ellos asumen un sentido tan decididamente afirmativo que parecerían situarse más acá de esa experiencia o simplemente ignorarla:

"...han sido sus propias experiencias históricas las que le han inculcado indeleblemente al hombre actual que la historia no puede tener otro sentido ni ser otra cosa que el proceso de su propia liberación y también que en esta lucha por conquistar su condición humana depende sólo de sí mismo, de su valor para juzgar su propio ser a la esperanza"...

"La conciencia histórica del hombre contemporáneo se nutre de una certeza y de una fe. Certeza en la eficacia transformadora de la voluntad práctica, el pensamiento y el trabajo. Fe en el seguro sobrepasamiento de su situación, en la inevitable superación de sus enajenaciones"<sup>11</sup>.

Sin embargo, esa fe de que habla Agoglia --y que es la suya-- no comporta un optimismo encubridor y fácil. Se apoya sobre el sentido de un hecho que, quizás, sin esa fe, sería dejado al margen como si nada diera que pensar:

"...El hombre es el único ser que sabe de su muerte, mas es también el ser que, a sabiendas de su segura muerte, afirma su vida en el mundo. No renuncia, por este saber, ni a su existencia ni a su esfuerzo espiritual en el mundo..."<sup>12</sup>

Podríamos contestar: la experiencia histórica muestra que el hombre suele apostar a la muerte mucho más que a la vida, a "Thánatos" con mucha más fuerza que a "Eros". Todo el impulso del pensamiento de Agoglia está puesto en responder a esta virtual objeción, mostrando que su aparente "objetividad" es sólo cansancio espiritual.

Agoglia desvincula ese sentido afirmativo de la vida de toda exaltación romántica y muestra su carácter ontológico: ese "valor para jugar el propio ser a la esperanza" no es sólo una opción moral sino que ésta misma arraiga en lo que al hombre le es constitutivo: la *conciencia histórica*. Desde una conciencia histórica asumida como su condición misma, no hay horror o infortunio que pueda ser una buena razón para desalentar la voluntad.

Agoglia parte de la lucidez sobre un hecho simple: aún asumiendo el carácter ilusorio de sus pretensiones y la fatalidad de sus "sujeciones", *la conciencia es irreductible*, hoy tanto como en aquellos tiempos en que Descartes desafiaba el genio maligno --su propio invento-- con la certeza del yo. Y la conciencia es irreductible, no por una mera contingencia que persiste sino por una necesidad ontológica rigurosamente demostrable. La conciencia funda la temporalidad humana. Su presencia inaugura un tiempo que nada tiene que ver con la conexión causal mecánica entre momentos sucesivos propia del tiempo cósmico o natural. En el tiempo humano, lo que llamamos "instante" es el encuentro que la conciencia produce entre presente, pasado y futuro:

"Nuestro presente (lo que somos y hacemos) está orientado por lo que aspiramos a ser y a hacer, y es en función de esa tarea actual, encauzada por un futuro pre-visto, como estimamos nuestro pasado y lo rescatamos del olvido" <sup>13</sup>

El tiempo humano no puede entenderse partiendo del pasado:

"...no hay, como dijera Goethe, un pasado fijo, un ya transcurrido... que determine el presente y el futuro. El pasado es siempre diverso según el presente que lo reclama en atención a valores que procura realizar" <sup>14</sup>

El futuro orienta así el proceso temporal dándole sentido. Cuando esto no ocurre, cuando el hombre no puede liberar desde el futuro el sentido del pasado, el pasado se "traga" el presente y el tiempo queda detenido en ese infierno explorado por Sartre en *Huis Clos*.

Si pasamos del tiempo individual, subjetivo o existencial --tiempo privado-- al tiempo supraindividual, objetivo e histórico --"tiempo que nos incumbe a todos, gravita en nuestra condición humana y compromete nuestro destino" <sup>15</sup>--, la conciencia toma la forma de *conciencia histórica*. La conciencia histórica, como factor integrador del tiempo en una unidad dialéctica de sentido, es

constitutiva de la realidad histórica: hace posible la historicidad del mundo humano, abriendo el presente a sus posibilidades de transformación. Que haya pasado con el sujeto lo que se quiera: subsiste en el hombre la responsabilidad. Asumirla es ser fiel a la conciencia histórica que constituye nuestra condición. Agoglia lo muestra bellamente a través de Goethe, en la superación de Werther por Guillermo Meister. Los años de "aprendizaje" de Guillermo expresan la superación de lo trágico por lo dialéctico. Guillermo, aún dentro de la melancolía del recuerdo, comprende el sentido de su pasión juvenil y abre el presente al futuro. Werther, en cambio, "se abisma cada vez más en su primer estado", transforma "en definitivo un estado pasajero"<sup>16</sup> y así detiene el tiempo y destruye su vida. Preferir lo dialéctico a lo trágico es asumir la conciencia histórica y la responsabilidad que entraña. Es saber que nuestra condición --*la de todos*-- se juega en la historia, más allá de nuestra finitud, por encima de nuestra muerte individual.

La conciencia histórica requiere así ser asumida como *tarea*: "rescatar el pasado para asumir el presente en función del futuro" es la fórmula simple para un programa inmenso. Ejercerse dentro de este programa es la responsabilidad moral de la filosofía:

\* No tomar como verdadero lo meramente dado: cuestionar el presente.

\* Avanzar sobre el futuro para pensar el pasado desde el presente.

En suma: asumir su función crítica para ponerse al servicio de una praxis consagrada a "producir o crear el presente que debe ser"<sup>17</sup>. La filosofía se cumple así, según Agoglia, como filosofía de la historia. ¿Pero por qué la filosofía debe hacerse cargo de llevar a "su expresión más acabada y a su grado crítico más alto"<sup>18</sup> la conciencia histórica? ¿Por qué ha de ser ésta la tarea de la filosofía? Hemos por fin en la "variación" que nos trae el amor.

## **2) La variación para dos temas: Desde una nueva incursión por la etimología de la palabra: la filosofía como trabajo del amor.**

Agoglia se pregunta: ¿Es cierto que la filosofía según su sentido etimológico es "amor a la sabiduría" y, en consecuencia, saber "desinteresado", buscado por sí mismo? ¿"No habrá algún matiz estructural de la lengua que oculta otro sentido bajo la misma fórmula"?<sup>19</sup>. La pregunta se sustenta en una duda más abarcadora: ¿Qué es eso de saber "desinteresado"? ¿Acaso puede haberlo?

Ya el filólogo R. Brenes-Mesén, señala Agoglia, había cuestionado la interpretación etimológica consolidada: en lugar de "amor a la sabiduría" --la sabiduría como objeto del amor--, tendríamos "sabiduría acerca del amor" --el amor como objeto de la sabiduría. En un nuevo análisis de la etimología, verdaderamente revelador, Agoglia vincula de una manera original la filosofía y el amor. Si se retoma la acepción más primaria del genitivo griego --"de" indicando origen y generación-- surge una tercera posibilidad de interpretación etimológica: la filosofía sería *sabiduría que emerge del amor*, a la que sólo el amor conduce, que es imposible sin la fuerza del amor. ¿Pero qué sabiduría y qué amor se ponen en juego en la filosofía? Agoglia hace surgir la filosofía de los cuatro rasgos de lo que, en los griegos, habría sido el amor por excelencia: la amistad o filía: entrega incondicional, comunión, sacrificio y riesgo. Surge así una imagen de la filosofía que poco tiene que ver con la interpretación corriente de aquella "vida teórica" de Aristóteles:

- \* Saber asumido vitalmente, configurador de la vida.
- \* Saber dialógico que se inspira en la platónica "búsqueda común".
- \* Saber riesgoso: "la filosofía no busca la complacencia ni la consolación". Su fuerza consiste en "la capacidad de vivir sin soluciones"<sup>20</sup>.
- \* Saber de compromiso ético y social. A propósito de ello, Agoglia nos recuerda aquel bello texto de Platón:

"El que forma parte de ese reducido número de filósofos y ha gustado la dulzura y la felicidad que la sabiduría procura, a la vez que ha descubierto la insensatez de cuantos se ocupan de política, sin haber encontrado persona alguna con la cual asociarse para acudir sin perderse en ayuda de la justicia... permanece quieto y sólo se ocupa de sus propios asuntos... Se considera dichoso si logra pasar su vida al abrigo de la injusticia y la impiedad para salir de ella con una hermosa esperanza y el ánimo tranquilo y satisfecho.

--No es poca cosa, dijo, salir de este mundo después de haber vivido así.

--Pero sí lo es, repliqué, no haber alcanzado uno su más alto destino por no haberle tocado una organización política conveniente. Un gobierno adecuado permite crecer

---

al filósofo y éste, *junto con sus propios asuntos, salva los de la comunidad (República, L. VI, 496c-497a)*"

En esta imagen de la filosofía, no hay lugar para un saber "desinteresado" que pudiera surgir de un "puro y abstracto amor a la verdad"<sup>21</sup>. Como "trabajo" del amor, la filosofía saca a la verdad del lugar imaginario de la pura teoría para ponerla en la vida, individual, social e histórica. Irrumpe así, en la variación del amor y generado por ella, el nuevo "tema": el del cuestionamiento de la verdad como descubrimiento o visión, la problematización del sentido teórico de la verdad. La exploración de este "tema" habrá de conducir a un nuevo "intento de pensar con Rodolfo Mario Agoglia."

#### NOTAS

1. Agoglia, R. M.: *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Edic. de la Univ. Cat., Quito, 1980, p. 179.
2. Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. Doctrina trascendental del método, Cap. III: La arquitectónica de la razón pura, p. 651, Alfaguara, Madrid, 1978.
3. Lasala, M.: *Los diálogos platónicos o el desandar de una ilusión* (inédito).
4. Adorno, T. W.: *Terminología filosófica* (dos vol.) Taurus, Madrid, 1976-77.
5. Agoglia, R. M.: *Acerca de "La ontología de la existencia social" de G. Lukacs*, (inédito).
6. *Ibid.*
7. Bachelard, G.: *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, p. 12.

8. Carnap, R.: *La superación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje*. Cit. por D. Lecourt en *El orden y los juegos*. Edic. de la Flor, Buenos Aires, 1984, p. 112.

(Carnap no hablaba de los "filósofos" sino de los "metafísicos". Sin embargo, el reemplazo de la palabra es pertinente porque lo que él criticaba como metafísica era toda filosofía que no respondiera al modelo del nuevo positivismo).

9. La expresión es de Lecourt, *op.cit.*, p. 113.

10. Agoglia, R. M.: "La filosofía como `sabiduría del amor'", *Rev. de Fil.* Nº 17. Fac. de Human., La Plata, 1966, p. 16.

11. Agoglia, R. M.: *Conciencia histórica y tiempo histórico*, *op.cit.*, p. 90-91.

12. Agoglia, R. M.: *Ibid.* p. 76.

13. *Ibid.*, p. 84.

14. *Ibid.*, p. 103.

15. *Ibid.*, p. 38.

16. Agoglia, R. M.: "Goethe y la filosofía como fenomenología de la existencia". *Rev. de Fil.* T. XXXIII, Fac. de Human., La Plata, 1950, p. 75.

17. Agoglia, R. M.: *Conciencia histórica y tiempo histórico*, *Op.cit.*, p. 128.

18. *Ibid.*, p. 141.

19. Agoglia, R. M.: "La filosofía como `sabiduría del amor'", *Op.cit.*, p. 18.

20. *Ibid.*, p. 23.

21. *Ibid.*, p. 24.