

Críticas de la modernidad en los setenta: las ampliaciones metodológicas de Rodolfo Agoglia y Arturo Roig

Critiques of Modernity in the Seventies: the Methodological Amplifications of Rodolfo Agoglia and Arturo Roig

Noelia Liz Gatica*

RESUMEN: mediante herramientas teórico-metodológicas de la historia de las ideas y la filosofía práctica, en este artículo se examina la crítica incipiente a la modernidad en las reflexiones de Rodolfo Agoglia y Arturo Roig en los setenta. Se desarrollan dos aspectos: la denuncia de la irracionalidad de la violencia constitutiva de la racionalidad moderna todavía imperante en el discurso filosófico/científico/técnico y la posibilidad de una actualización diferente de la modernidad en su relación con la alteridad. El hallazgo es que ambos filósofos, desde diferentes posicionamientos teóricos, asumen el problema de las ideologías a partir del señalamiento de la posición de la conciencia en (y no por encima de) las contradicciones sociohistóricas, y advierten una racionalidad diferente de la lógica del capital que, al tiempo que pone en discusión los alcances de la praxis intelectual, abre paso a la función utópica en la relación modernidad/alteridad.

PALABRAS CLAVE: Historia de las Ideas Latinoamericanas; Modernidad; Alteridad; Historicidad.

ABSTRACT: Through theoretical-methodological tools of the history of ideas and practical philosophy, we focus in the early critique of modernity in the reflections of Rodolfo Agoglia and Arturo Roig in the seventies. Specifically, we develop two topics: the claim of violent irrationality that constitutes modern rationality and is still prevailing in the philosophical/scientific/technical discourse; and the possibility of a different course of action of modernity in its relation with otherness. We find that both philosophers -from different theoretical positions, assume of ideologies' problem from the point of view of the position of consciousness in —and not above— the socio-historical contradictions. As a consequence, they vise a different rationality of the logic of capital and which, while discussing the scope of the intellectual praxis, opens a way to the utopian function in the modernity/otherness relationship.

KEYS WORDS: Latin American History of Ideas; Modernity; Otherness; Historicity.

10.22201/cidc.24486914e.2019.69.57152

Recibido: 25 de noviembre de 2018

Aceptado: 12 de marzo de 2019

* INCIHUSA-CONICET, Argentina (noelializgatica@gmail.com).

INTRODUCCIÓN**

En una de sus primeras intervenciones de la época del retorno a la Universidad Nacional de Cuyo luego de diez años de exilio, Arturo Roig introduce una crítica a la racionalidad moderna que no renuncia a su reformulación frente a las corrientes posmodernas. Si bien advierte que “una ‘racionalidad’ ha entrado en el ocaso”, desde una toma de posición axiológica respecto de la realidad histórica, denuncia el grado de irracionalidad que puede ocurrir en la razón y señala como tarea de su época —en alusión al compromiso político asumido en los setenta— “la de desenmascarar esa racionalidad tan defendida por una serie interminable de filosofías redundantes o impotentes, aun cuando estén de modo confeso y consciente o no al servicio del poder” (Roig [1984] 2011: 112).

Articuladas por la revisión de la praxis filosófica y su incidencia en las prácticas pedagógicas y de gestión en el ámbito universitario, las reflexiones teórico-metodológicas de los filósofos argentinos Rodolfo Agoglia y Arturo Roig en los setenta se posicionan como una crítica incipiente a la modernidad. Ambas expresiones parten de la valoración de los procesos de resistencia en los países del tercer mundo ante el avasallamiento de los proyectos políticos deshistorizantes de “modernización” avalados por la ideología desarrollista e impulsados por la intervención política de las principales potencias económicas.

Desde la caracterización de Bolívar Echeverría (2011), para quien “nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante” de “modernización” (110), nos preguntamos por los alcances e incidencia de las críticas teórico-metodológicas del humanismo latinoamericano de Arturo Roig y Rodolfo Agoglia

** Nuestro trabajo deriva de la participación en el proyecto financiado por la ex Secretaría de Ciencia Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo “La revisión de la modernidad en la filosofía contemporánea. Derivaciones de la crítica del horizonte de experiencia moderno en el diagnóstico de las sociedades actuales” (2016-2018), donde nos propusimos identificar los alcances y limitaciones de la crítica incipiente a la modernidad en los escritos de Rodolfo Agoglia y Arturo Roig en los setenta.

en los setenta. Puesto que advertimos un intento de desmontaje de los modos en que la “modernidad efectiva o realmente existente” ha sido legitimada por el discurso opresor, a partir de la distinción que Echeverría introduce respecto de una “modernidad potencial” (Echeverría [2005] 2008, 2011), nos interesa rescatar cómo se configura la toma de posición frente a la transformación de la realidad histórica en las reflexiones epistemológicas de los filósofos argentinos.

Entendemos que en esta época los estudios filosóficos latinoamericanos de Agoglia y Roig versan sobre la crisis de las herramientas metodológicas procedentes del historicismo (Arpini 2003) en tensión con el abordaje dependentista de las ideologías (Roig 1993). Atendemos a los textos en que ambos pensadores problematizan los alcances de la “crítica” a partir de la denuncia de la racionalidad moderna operante en las diferentes expresiones culturales. Del primero, nos referimos al escrito donde discute con el pensamiento moderno “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” ([1973] 2013a) y dos ensayos en los que incorpora una reformulación del estructuralismo ruso: “Propuestas metodológicas para la lectura de un texto” ([1973] 1978, 2013) y “La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico político” ([1978] 1979).

Si bien reconocemos que su propuesta es más diversa y extensa, a los fines de nuestro objetivo, nos enfocamos en los aspectos donde su producción discursiva conecta y establece distanciamientos con los escritos de Agoglia. A propósito del recorte temporal, Adriana Arpini (2003) sostiene que es en el contexto de la crisis del historicismo latinoamericano producto de la incidencia de las teorías de la dependencia donde el filósofo mendocino elabora una “ampliación metodológica” que otorga herramientas críticas para el estudio de nuestras ideas (Arpini 2003). Sobre este aspecto Carlos Paladines sostiene que en los setenta Roig realiza un abordaje de la relación filosofía e ideologías que logra trascender el “cerco de los textos” posibilitando la apertura a “una lectura que toma en cuenta la función y el valor de los discursos [...] pero en relación con su inserción social, con su vinculación con el ‘sistema de conexiones’ dentro del cual los discursos son tan sólo uno de sus momentos” (Paladines 2013: 20).

En esta dirección, abordamos los escritos donde Agoglia denuncia explícitamente las limitaciones del pensamiento moderno —“Humanismo, conocimiento y técnica” ([1964], 1965), “Filosofía y evasión” ([1971] 1973)— donde desarrolla el concepto de razón histórica —“Perspectivas de la razón histórica” (1968) , “Razón y libertad en la historia” (1976)— y donde realiza la crítica al concepto de ideología, *Historia contemporánea y contemporaneidad de la historia. Introducción epistemológica a la historiografía actual* (1978), “Idearios e ideologías” (1982) y “La historicidad del mensaje de Simón Bolívar (Bolívar y Manuel Ugarte)” (1983). En estos trabajos asume un abordaje singular de la filosofía moderna, que ha sido elogiado por Carlos Paladines debido a que “resalta una de las líneas más fecundas”, el humanismo, al tiempo que plantea su superación en la medida en que al “recorrer y bucear todas sus salidas, tal vez se logra pasar al otro lado de sus propios límites, en otros términos, escapar de la filosofía moderna precisamente por haber sabido apreciar exactamente lo que cuesta separarse de ella, especialmente en lo que se relaciona a sus planteamientos sobre el humanismo y el historicismo” (Paladines 1987: 1439-1440). En otro nivel de análisis se inscribe la lectura de Carlos Villamarín, quien rescata el carácter histórico-social del humanismo de Agoglia. Respecto de la época del exilio, sostiene que la denuncia de la alienación en el filósofo argentino “reconoce como su más genuino origen, la violencia” y, “sin caer en el ontologismo” no redunda en un economicismo al manifestar “que tales implicaciones socio-económicas de la alienación, no por afectar las más profundas determinaciones del ser social, ahogan necesariamente su voluntad práctica como pueblos y naciones” (Villamarín 1987: 259-260).

En sintonía con estos estudios, profundizamos en los alcances de la toma de posición del quehacer filosófico como saber de compromiso configurado en las reflexiones sobre la “conciencia de alteridad” en Roig y sobre la “conciencia histórica” en Agoglia. Desde el cruce teórico-metodológico entre la historia de las ideas latinoamericanas y la filosofía práctica, nos detenemos en primer lugar en la caracterización de la toma de posición como actitud de compromiso, centrándonos específicamente en

la denuncia al carácter irracional de la razón, la relación antropológica con la técnica y el problema de la alteridad. En un segundo momento, analizamos cómo se configura la crítica a las ideologías que estructura las ampliaciones metodológicas en ambos pensadores. Ante la visión utópica moderno-europea cooptada por la constitución del sistema capitalista, las críticas de Roig y Agoglia denuncian las afirmaciones ilegítimas de la subjetividad apoyados en una dimensión utópica crítica que no radica ni “en la cancelación del pasado” concebido como acabado, ni en la “fundación de un porvenir de justicia” que sujeto a los ideales del progreso sacrifica la alteridad. Por el contrario, la toma de posición axiológica enraizada en la realidad histórica se sustenta en el desmontaje de los discursos que encubren las relaciones de poder y legitiman el sistema vigente, al impedir una actualización diferente de la modernidad.

LA CRÍTICA DE LA DEPENDENCIA EN LA REFLEXIÓN SOBRE LOS SUPUESTOS IDEOLÓGICOS OPERANTES EN EL PENSAMIENTO MODERNO

En el contexto de transformaciones políticas latinoamericanas a fines de los sesenta y comienzos de los setenta, tienen lugar en las universidades argentinas expresiones de un filosofar que, desde una toma de posición respecto de la realidad histórica, inicia un proceso de revisión de los alcances de la praxis intelectual en el ámbito académico. Arturo Roig (1973) caracteriza este acontecimiento como un “tener conciencia de lo ideológico [...] hecho más bien tardío de la historia de la humanidad” que tiene sus antecedentes en el siglo XIX con los filósofos de la sospecha, donde comienza a configurarse como “una manera muy viva de entender la naturaleza del concepto”¹ (Roig [1973] 2013a: 71).

¹ A propósito Roig afirma: “Si bien este planteo es contemporáneo y su formulación se encuentra para nosotros a partir del siglo XIX, ha habido importantes anticipaciones del mismo dentro de la filosofía racionalista europea. Una de ellas se encuentra en las páginas de la Ética de Spinoza, en donde aparece enunciada la noción de *esfuerzo* o

Los aportes de la filosofía del lenguaje y las ampliaciones de la “teoría del texto” a partir de una “teoría del discurso” contribuyen de manera radical a la reformulación epistemológica de los supuestos de la sociología del conocimiento y posibilitan la emergencia de una “teoría crítica de las ideologías” (Roig [1982] 2013b: 33). El rescate del carácter comunicativo en la función mediadora del lenguaje, y el señalamiento de los contenidos ideológicos producidos por un sujeto inserto en —más no determinado por— el contexto histórico, posibilitan la ampliación de los límites epistemológicos todavía operantes en las producciones sociológicas de entre-guerras.²

En las universidades argentinas un grupo de intelectuales emprende, junto con las expresiones filosóficas de la liberación, una crítica a la irracionalidad del discurso racional que alude explícitamente a las relaciones políticas y económicas de dependencia de los países del tercer mundo. En un primer momento, la reflexión está principalmente orientada a desentrañar cómo operan los supuestos ontológicos de la metafísica occidental moderna en la legitimación de un modo hegemónico de concebir la relación antropológica con la técnica.

Mediante una afirmación radical de la vida histórica excluida por el sistema, Rodolfo Agoglia³ ([1971] 1973) expone una crítica a los modos

conato, como categoría ontológica. [...] no se piensa la conciencia como, una pura intencionalidad y que en la idea se encuentra presente de modo necesario la representación del cuerpo” (Roig 2013: 80).

² Para Roig “La función de mediación del lenguaje alcanzaba de este modo una clarificación a la vez que su naturaleza ideoléctica comenzaba a ser entendida en relación con las diversas formas de conciencia social, por lo mismo que el sujeto del discurso, en cuanto emisor y receptor de un mensaje, no podía ser entendido ya como extraño a un sistema de códigos y dejaba de ser un sujeto individual, pretendido creador absoluto. Se había relativizado, pues, la noción de sujeto, más al mismo tiempo aparecía revalorada la relación histórica concreta, que hay siempre entre un discurso y el sujeto que lo enuncia, relación que se había borrado en el análisis tradicional de los textos” (Roig [1982] 2013a: 133).

³ Rodolfo Agoglia (1920-1985) filósofo argentino, decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata en dos períodos interrumpidos (1953-1955) y (1973). También fue rector interventor durante la presidencia de Héctor Cámpora. Entre sus principales libros cabe mencionar *Sentido*

en que se elude o se ha eludido el compromiso con la realidad histórica. Su distinción taxativa entre el saber filosófico y el saber ideológico —en tanto falsa conciencia— se sustenta en la denuncia a una racionalidad enclastrada cuya pretensión de objetividad procura evadir toda vinculación con la existencia humana y “los intereses pragmáticos de la vida” (Agoglia [1971] 1973: 11). La crítica a la exigencia de “cientificidad supra-histórica” legada por el “racionalismo abstracto moderno” y el “formalismo contemporáneo” cuestiona la negación de la vida histórica entendida como el objeto genuino de la reflexión filosófica (*Ibid.*).

Sin avanzar hasta aquí en un cuestionamiento sistemático de la modernidad como experiencia social y política, ni desarrollar su relación con el sistema económico vigente, problematiza la pretensión ideológica de científicidad en una filosofía desvinculada de lo histórico y social como así también de la ciencia escindida de la razón histórica. Por su parte, en alusión al compromiso con las necesidades del “hombre de carne y hueso, ávido de justicia y alentado por la esperanza”, afirma que “ganar la omnipotencia del pensar y su radical libertad a favor de un idealismo de la razón” constituye una “magra, defraudante y costosa victoria” (Agoglia [1976] 1977: 217-218).

Agoglia toma posición respecto de la conflictividad socio-histórica en el contexto de crisis del sistema capitalista posterior a la Segunda Guerra Mundial. En un ensayo escrito junto a Francisco Maffei (1965) cuestiona los supuestos ideológicos operantes en el “Discurso sobre las ciencias y las artes” (1750) de Jean-Jacques Rousseau y propone una reformulación de las ideas humanistas consistente en la denuncia de evasión de la conflictividad social y la radical inserción del hombre en la historia en la recurrencia a las modernas modulaciones de la razón (matemática, trascendental) y su negación en la intuición inmediata. Pues la pretensión de objetividad constituye en sus diferentes modalidades una forma de “evasión” del compromiso con la existencia humana e histórica.

y trayectoria de la filosofía moderna. El pensamiento moderno como desarrollo y consumación del humanismo renacentista (1978) y *Conciencia histórica y tiempo histórico* (1980).

Dicha crítica no se limita a un simple examen de la conciencia filosófica académica, sino que asume la relación entre conciencia filosófica y conciencia histórica comprendiendo que la primera no se halla exenta ni “por encima de” las contradicciones socio-históricas propias de la época. A partir de la pregunta por las causas históricas determinantes de la “tan mentada desviación de las costumbres” en la imputación rousseauiana de las humanidades —posición que considera, continúan los pensadores románticos incluido Heidegger— Agoglia y Maffei reflexionan sobre las limitaciones del “prejuicio irracionalista” procedente de la “errónea idea” de que las humanidades conforman saberes “exclusivamente racionales” y “perniciosos” que “provocan el desequilibrio y la mutilación del hombre parcelando su personalidad”⁴ (Agoglia y Maffei 1965: 426).

En consonancia con la contribución filosófica contemporánea a la reflexión dialéctica sobre la realidad histórica, procedente principalmente del marxismo y del existencialismo francés, Agoglia y Maffei afirman que, por el contrario, “filosofía, ciencia y técnica” no constituyen formas absolutamente objetivas, impersonales y autónomas. Pues, en tanto reformulaciones insertas en la conflictividad social, configuran por el contrario representaciones de procesos históricos complejos. Por lo cual, se preguntan “si el extravío presente del saber racional no será un efecto de la crisis, en vez de su causa determinante” (*Ibid.*).

Así como Aníbal Quijano (1988) señala que la racionalidad instrumental termina por sofocar la racionalidad histórica, producto del predominio de los medios por sobre los fines, en alusión al concepto acuñado por

⁴ Para Agoglia y Maffei: “La crisis en sí misma, tal cual se desprende de un análisis teórico e histórico que no peque de unilateralidad, se traduce sin duda en una ruptura de la unidad del saber, en un alejamiento de la ciencia y de la técnica de las restantes capacidades originarias que integraron y a cuyo servicio estuvieron como condición principal. [...] ciencia y técnica se autonomizaron, se desprendieron de la razón filosófica por falta de un ideal de humanidad, dejando así de ser sólo medios para convertirse en fines y esta crisis se transfirió entonces al saber filosófico, en la medida en que es éste el encargado de elaborar tales fines e ideales para el hombre. Pero no se echa de ver que [...] la crisis misma [...] reconoce muy complejas causas de orden político, social y económico, aunque se ha atribuido arbitrariamente a ineptitud de la razón filosófica” (Agoglia y Maffei 1965: 427).

Max Horkheimer, también Agoglia y Maffei —en ocasión de unas jornadas sobre humanismo en 1964— denuncian el posicionamiento ideológico irracionalista heideggeriano y proponen la búsqueda de una racionalidad enraizada en la vida histórica.

Ante las pretensiones ideológicas del racionalismo abstracto y del conservadurismo impregnado de “prejuicio irracionalista”, conciben la racionalidad humana ligada a la temporalidad histórica abierta al futuro como alteridad. Y críticos de las perspectivas antinómicas parciales de la historicidad que estructuran tanto al racionalismo ilustrado como al romanticismo moderno, advierten que el contenido antropológico de las humanidades como producciones culturales e históricas no puede ser la causa de la perversión de las costumbres, sino que expresan relaciones de poder que exceden el ámbito meramente teórico y aluden por el contrario a problemas estructurales de “orden político, social y económico” (Agoglia y Maffei 1965: 427).

La crítica de Agoglia a las formas modernas de producción del conocimiento científico y técnico procede de un humanismo cuya racionalidad se caracteriza por el enfoque dialéctico abierto a lo histórico. En alusión a los peligros de la evasión de las diferentes proyecciones del tiempo, comprende que prescindir del futuro implicaría una condena del tiempo histórico a la repetición de un pasado consecuente con el conservadurismo tradicionalista, pero la determinación exagerada del racionalismo animada por el espíritu de planificación puede derivar en la proyección de una “sociedad tecnocrática” que conduzca a la negación de la novedad en favor de la previsión, operación ideológica equiparable con la perspectiva opuesta, consistente en la afirmación de los supuestos metafísicos que proceden de las narraciones modernas del sentido último y fin de la historia universal. Asimismo, la renuncia de la reflexión sobre el tiempo histórico como consecuencia de la certidumbre del futuro implica una negación de que “el proyecto de la conciencia histórica es proyecto de lo posible y supone un grado de ‘no saber lo que puede llegar a ser’” (Agoglia 1968: 310).

En la incertidumbre característica de la conciencia histórica, en la afirmación de una temporalidad desconocida o imprevisible, Agoglia pone en discusión las categorías modernas “razón” y “sujeto”. Ante el discurso europeo, su posicionamiento axiológico amplía la discusión meramente teórica sobre el pensamiento moderno europeo a la situación histórica real de las luchas emancipatorias latinoamericanas del siglo XIX. Este acontecimiento constituye la síntesis socio-histórica de razón y voluntad emancipatoria que no logran en el plano teórico ni la ilustración ni el romanticismo.

Cuestiona las formas ilusorias de objetividad de la razón científica moderna al tiempo que advierte las diferentes formas de evasión del carácter dialéctico abierto de la historicidad. Academicismo, científicismo, formalismo como variaciones del racionalismo ilustrado pero también la expresión opuesta del irracionalismo romántico, constituyen las configuraciones discursivas que legitiman la forma hegemónica de actualización de la relación capitalista del hombre con la técnica. En alusión a causas de índole estructural políticas, sociales y económicas que provocan la escisión entre razón histórica y razón científica, dilucida diferentes expresiones de la racionalidad moderna desde una apertura dialéctica hacia la historicidad. Y ante la facticidad de lo “realmente existente”, comprende la conciencia histórica como un “proyecto de lo posible” cuyo análisis se orienta a la dilucidación de las cadenas todavía vigentes en las relaciones de dominación y dependencia.

Por su parte, en “La tarea actual de la filosofía” ([1976] 1981) Arturo Roig alude a la reflexión de Agoglia (1973) y esboza una crítica a los discursos que legitiman la actualización capitalista de la modernidad:⁵

Hemos dicho que una “filosofía sin más” no puede prescindir de la sustancia, más tampoco ha de incurrir en otra forma de evasión del pensar;

⁵ El ensayo “La función actual de la filosofía en América Latina” aparece por primera vez en 1976 en el marco de una publicación colectiva auspiciada por la editorial mexicana Grijalbo donde participaron Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Ardao, entre otros. Este escrito de Roig fue posteriormente reeditado en 1981 por la Universidad Nacional Autónoma de México en una compilación de artículos titulada *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*.

aquella en la cual se cae con el ontologismo. La afirmación de que el ser es vivido o vivible en la experiencia inmediata de la conciencia y la tendencia a indagar acerca del ser mismo, son los caracteres esenciales del ontologismo a nuestro juicio. [...] Como bien ha dicho Agoglia a propósito del existencialismo, la sustitución que éste propone de la cuestión del ente por la cuestión del ser, es una evasión de la filosofía a nivel ontológico pues lo que otorga autenticidad filosófica a la pregunta por el ser no es una supuesta o sobreentendida relación del ser con el hombre, sino una indagación sobre el ser en *función* del hombre.

El formalismo y el ontologismo, con sus diversas variantes, desconocen dos aspectos que son de significativa importancia si atendemos a aquella actitud de compromiso que hemos señalado en un comienzo: la historicidad del hombre y la relación del hombre con la técnica [...] (Roig [1976] 1981: 12-13).

Desde la reformulación de las herramientas teóricas procedentes del idealismo europeo contemporáneo, Roig reflexiona sobre la tradición filosófica argentina y latinoamericana centrado en los filósofos “fundadores”⁶ y las expresiones ontológicas latinoamericanas de los cincuenta. Se distancia del sentido óntico de libertad y su correspondiente filosofía de los valores constituida sobre la concepción liberal de individuo aislado de la conflictividad social y de los esencialismos de la existencia organizados sobre una renovación de las fórmulas conservadoras del irracionalismo romántico. En función de ello, expresa la necesidad de nuevos instrumentos de análisis para no caer en la “ambigüedad” de los filósofos fundadores ni en el peligro de una evasión de la realidad histórica en función del ser. Con el énfasis puesto en la afirmación de la “actitud de compromiso” respecto de la fun-

⁶ Francisco Romero denomina filósofos fundadores a los pensadores latinoamericanos que ejercieron la docencia en las universidades. Entre ellos cabe nombrar a Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deústua, Enrique Molina y Antonio Caso. Arturo Roig dedica diversos estudios a los fundadores, principalmente, a la concepción de los valores y la libertad desde una conciencia individual. Sobre este tema se puede consultar *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (1993), Colombia: Universidad Santo Tomás. Roig refiere a las ontologías latinoamericanas contemporáneas en el artículo “El problema de la ‘alteridad’ en la ontología de Nimio de Anquín” publicado en la revista *Nuevo Mundo* 1.3 (1973): 202-220 y en el capítulo “Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad” de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* ([1981] 2009: 149-182).

ción social del saber no renuncia a la reflexión rigurosa pero cuestiona la “ideología de la ‘normalización’ heredada en nuestros días por ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas” (Roig 1981: 12).

Dicha actitud en Roig también reconoce sus antecedentes en las denominadas ontologías del ente, pues la afirmación de la historicidad de todo hombre en su hacerse y gestarse implica un cuestionamiento directo a la fórmula ideológica que legitima la imposición de una determinada configuración de la relación antropológica con la técnica. Cuestiona la falacia desarrollista operante en las expresiones latinoamericanas de la filosofía de la historia que niegan o reconocen una historicidad defectiva en los habitantes de estas tierras porque estas modulaciones reducen la reflexión teórica a la repetición de los supuestos ontológicos procedentes de la metafísica occidental y consecuentemente legitiman en la práctica la recepción pasiva y la dependencia de las producciones del espíritu europeo. La negación ideológica de la experiencia del “hacerse y gestarse” del hombre latinoamericano tiene como contraparte histórica el prejuicio de que “la técnica nos resulta algo extraño y venido desde afuera” (Roig 1981: 14). Argumento que justifica “ontológicamente nuestra dependencia a la vez que se niega a nuestro hombre la posibilidad de su propio hacerse en el acto del trabajo” (Roig 1981: 14).

De esta forma, la crítica de Roig formulada en dos planos interrelacionados, la negación teórica de la historicidad del otro por parte de las filosofías de la historia en los términos de “vacío histórico”, mera naturaleza o barbarie, y la negación práctica del hombre como agente concreto y partícipe responsable de la transformación de proceso histórico, se caracteriza fundamentalmente por partir del reconocimiento de la alteridad que es continuamente negada por el sistema vigente. Este hecho, estructura las denuncias de Agoglia a la razón científica escindida de la razón histórica y de Roig a la falacia desarrollista legitimada sobre la reproducción de supuestos ideológicos/evasivos de la racionalidad europea.

Los filósofos argentinos cuestionan la elusión del sujeto histórico latinoamericano en la lógica eurocéntrica que legitima la modernidad realmente existente. Y entienden que “la técnica, [...] no puede ser pensada como algo extraño a la naturaleza humana, desde que constituye parte

fundamental del gestarse y del hacerse, que es precisamente donde se juega la libertad” (Roig 1981: 19). De esta forma, si tal como señala Bolívar Echeverría, la lógica capitalista reprime el aspecto cualitativo, el carácter creador y emancipatorio de la potencia de la modernidad como posibilidad de eliminar las relaciones de dominio mediante una nueva relación del hombre con la alteridad, y consecuentemente legitima la ambigüedad y contradicciones propias de la modernidad realmente existente; por el contrario, la potencialidad de la vida, “un conato, una tensión o una tendencia” insiste en reivindicar “todo aquello de la modernidad” que se resiste a ser subsumido por la lógica opresora del capital (Echeverría 2008: 18).

En esta dirección, las reflexiones de Agoglia y Roig en los setenta sobre la filosofía como función de la vida pueden ser entendidas desde la denuncia de la inserción de la conciencia filosófica en la conflictividad social. Se distancian de las expresiones argentinas del vitalismo circunstancialista orteguiano en los treinta y de las reelaboraciones de la fenomenología husseriana y el existencialismo heideggeriano en los cincuenta. Su reformulación de la praxis filosófica se sostiene en una comprensión antropológica del “hacerse y gestarse” histórico y social (Roig 2011:105) a partir del cual, el quehacer filosófico es entendido como un “hecho social” emergente en una realidad conflictiva en la que la conciencia se halla inserta.

La toma de posición como actitud de compromiso estructura la crítica a la racionalidad discursiva desde una instancia prefilosófica que posibilita la denuncia de la historicidad del sistema capitalista y, consecuentemente, de los modos de filosofar academicistas que legitiman la injusticia social y la irracionalidad del sistema vigente. Desde la actitud de sospecha,⁷ la posición de la conciencia filosófica respecto de la conflictividad

⁷ Para Roig la sospecha permite “rescatar lo ‘insignificante’ y, en particular, lo ‘insignificante-episódico’ en el que está contenido un poder irruptivo, auroral”. Desde el concepto griego de “episodio” rescata las acciones que son consideradas acciones secundarias o no necesarias “respecto de la acción principal” y contra la opción por las “pequeñas historias” frente a los totalitarismos de los grandes relatos, propone “desentrañar una racionalidad que no es la vigente y avanzar desde ella hacia un discurso de intención performativa que nos ponga más claramente en el camino de la humanización” (Roig 2011: 114).

sociohistórica se caracteriza en ambos pensadores en la configuración de una racionalidad crítica cuya novedad no es reducida exclusivamente a la temporalidad, ni es abordada desde una conciencia ajena a la conflictividad social, sino que parte del reconocimiento de la alteridad de una subjetividad política e histórica capaz de enunciar la crítica a la totalidad vigente y cuya potencia radica en la urgencia por transformar la realidad histórica actual.

AMPLIACIONES METODOLÓGICAS EN LOS SETENTA: EL DESMONTAJE⁸ DEL DISCURSO OPRESOR

Ante la crisis del historicismo latinoamericano producto de la reactualización del problema de lo ideológico en el contexto de las teorías de la dependencia (Arpini 2003), el desplazamiento del análisis lógico al terreno de lo histórico, la toma de posición axiológica respecto de la realidad histórica, se materializa en Roig y en Agoglia a partir de la reflexión sobre la historicidad del concepto. Frente a la sedimentación de sentido estructurante de los modos moderno-europeos, o más bien eurocéntricos de racionalidad, la denuncia de las expresiones discursivas que niegan la historicidad cuestiona el posicionamiento ideológico y político legitimador de la totalidad objetiva presente (el sistema capitalista) por apoyarse en una deshumanización de la alteridad como agente crítico posibilitador del quiebre de circularidad del mensaje civilizatorio europeo. Es en esta dirección que las reflexiones de Agoglia y Roig sobre los alcances de la praxis filosófica en los setenta está orientada a desmontar el discurso opresor.⁹

⁸ En “Propuestas metodológicas para la lectura de un texto” Roig hace alusión a una forma peculiar de decodificación entendida “como el desmontaje de códigos que suponen formas de clausura del proceso de irrupción histórica” no necesariamente teóricas, sino también dadas espontáneamente en “todos los niveles de la vida social” (Roig [1982] 2013c: 128).

⁹ La operación teórico-metodológica de “desmontaje” es equiparable a la actitud que Aníbal Quijano ha caracterizado como “un dejar de mirarnos con el espejo eurocéntrico”. Una propuesta que cuestiona la distorsión de la realidad histórica latinoame-

Por su parte, el filósofo mendocino comprende que los contenidos ideológicos no son ajenos a la conciencia, sino que ésta es “culpable o culposa” en la falsificación del objeto. El sujeto no es ahistórico, imparcial y exento de valoraciones, y no puede renunciar a la toma de posición dentro del “sistema de conexiones” que configura la estructura histórica donde se enuncia el discurso. Con lo cual, la operación teórico-metodológica de desmontaje tiene como objetivo desarticular las formas discursivas que legitiman la opresión y el colonialismo.

En su ampliación metodológica, Arturo Roig toma distancia de Hegel y entiende como funciones propias del concepto los mecanismos de integración y ruptura. A partir de una concepción de las ideologías como conjunto de ideas de un grupo o clase en un determinado momento histórico, distingue entre la estructura ideológica de los opresores y la de los oprimidos. Y sostiene que la alusión a una interposición extraña o ajena a la conciencia, en el mensaje de las modernas filosofías de la historia, refiere a contenidos antropológicos que han sido sistemáticamente eludidos/deshistorizados.

El análisis de la racionalidad discursiva parte del reconocimiento de la producción subjetivo/objetiva de reformulaciones de la conflictividad social en dirección al desmontaje del discurso opresor mediante la afirmación de la potencialidad política de las ideologías de los oprimidos como condición de posibilidad de erigir un discurso liberador. La conciencia de lo ideológico señala aquí la “posición” que asume el sujeto respecto de

ricana consecuente con la mirada posicionada en esquemas categoriales que desconocen o niegan su singular historicidad en relación con la totalidad del sistema capitalista. Quijano afirma que “Esa es una consecuencia inevitable de la perspectiva eurocéntrica, en la cual un evolucionismo unilineal y unidireccional se amalgaman contradictoriamente con la visión dualista de la historia; un dualismo nuevo y radical que separa la naturaleza de la sociedad, el cuerpo de la razón, que no sabe qué hacer con la cuestión de la totalidad, negándola simplemente, como el viejo empirismo o el nuevo posmodernismo, o entendiéndola sólo de modo organicista o sistémico, convirtiéndola así en una perspectiva distorsionante, imposible de ser usada salvo para el error. [...] En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (Quijano 2000).

la “conciencia de alteridad” enraizada a la “conciencia social”. Dicha conciencia, característica de una filosofía entendida ya no en los términos hegelianos de una teoría de la libertad, sino que tiene como fin la liberación, constituye “un estado de ánimo [...] que surge espontáneamente como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo” (Roig 2013: 84). Y si bien en principio la “conciencia de alteridad” tiene “un origen negativo”: la exclusión-opresión del sistema vigente, “alcanza su formulación positiva cuando los oprimidos se reconocen entre sí como tales y descubren la necesidad de superar una respuesta egoísta y alcanzar un ideal de humanidad en el que la alteridad sea tarea común y el reconocimiento no tenga como fin la sobrevivencia” (Roig [1973] 2013a: 84).

El intelectual inserto en la conflictividad social produce reformulaciones de las demandas sociales de su tiempo desde una toma de posición pre-filosófica o pre-teórica de carácter axiológico, producto de una determinada valoración de la cotidianidad. Así, el discurso puede configurar una justificación de la facticidad histórica o una denuncia de la opresión en función de transformar la realidad histórica. La conciencia de alteridad denuncia la ilegitimidad del sistema vigente por su desconocimiento o negación de la alteridad excluida en la elaboración de una idea de progreso y oprimida/sacrificada en las formas que justifican la actualidad como la única forma posible de ser. La toma de posición axiológica pre-filosófica comprende al intelectual atento a la posibilidad de una afirmación de los oprimidos como condición de posibilidad de actualizar una humanidad respetuosa de la alteridad donde las formas de reconocimiento no sean reducidas a la lucha por la subsistencia.

Además, como actitud pre-filosófica, la toma de posición con conciencia de alteridad denuncia al sujeto como productor de lo ideológico y torna necesario advertir los modos en que opera el discurso opresor. Esta operación de desmontaje es puesta en ejercicio en dos escritos del exilio, donde Arturo Roig ([1982] 2013b) pone en práctica sus reflexiones sobre la ampliación metodológica a partir del cruce de los aportes del formalismo (principalmente ruso) y la teoría del discurso. El primero constituye

el resultado de su estudio sobre las formas en que se ha configurado el discurso de la modernidad europea y se titula “La filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico-político” (1978). Analiza, a partir de la “teoría del mensaje” de Roman Jakobson, las funciones comunicativas del lenguaje en las formulaciones discursivas de Descartes, Rousseau, Hegel y Comte. Y sostiene que la función denotativa-cognoscitiva, al aludir a la realidad objetiva o referencial, no contempla el contenido antropológico oculto en el mensaje del emisor que a su vez aparece posicionado fuera de la historia en cuanto interlocutor. El carácter referencial enunciado por el sujeto del discurso señala la presencia de un antisujeto que representa la amenaza de quiebre frente a la circularidad del mensaje establecido y cuestiona la ilusoria objetividad de los discursos modernos. La instancia de pre-selección dialéctica de los datos historiables se sustenta en dos operaciones que justifican la elusión del otro. Primero en la instancia de establecimiento previo de la totalidad conceptual/política y posteriormente en la alusión de manera deshistorizada del contenido antropológico denominado naturaleza o barbarie.

Su análisis realiza un desmontaje de la ideología de los opresores desde la crítica al sujeto del discurso mediante la ampliación de la teoría del mensaje. Introduce al esquema, meramente formal, del teórico literario ruso una “función de apoyo” —que representa el momento de selección pre-dialéctica como instancia justificadora de los datos historiables— y una “función de deshistorización” donde se nihilizan los datos que amenazan con romper la ilusoria circularidad de un determinado mensaje. La referencia a contenidos antropológicos deshistorizados en las modernas filosofías de la historia denuncia la pretensión de universalidad sustentada en el reconocimiento defectivo o la negación total de la historicidad del otro.

El segundo escrito de Roig ([1982] 2013b) parte de los aportes de la morfología del texto del antropólogo y lingüista ruso Vladimir Propp, y de las reformulaciones del esquema actancial de Algirdas Julius Greimas, para desplazarse del análisis estrictamente formal a los aportes de la teoría del discurso en el estudio de un texto. Ante el esquema abstracto del forma-

lismo que excluye en Propp el momento ideológico y en Greimas relega el carácter axiológico a un nivel de profundidad del contenido externo al análisis de la forma, Roig se pregunta por la “actualidad de lo fantástico”, es decir, la razón de la vigencia y/o actualización de ciertas narrativas en la memoria de un sujeto social, por los modos en que es valorado el “personaje narrativo” en la memoria colectiva y por la configuración del eje semántico que estructura el cuento en una representación axiológica de la cotidianidad.

Su crítica a las ideologías avanza en la reflexión sobre la forma en relación dialéctica con el contenido y observa el modo en el que tanto las funciones de integración como las de ruptura no son ajenas al concepto. El análisis de la racionalidad discursiva se centra en el carácter subjetivo/objetivo de la reformulación de la conflictividad social y tiene como objetivo desarmar y deconstruir la racionalidad moderna del discurso opresor desde la afirmación de la potencialidad política de las ideologías de los oprimidos. El señalamiento de la posición de la conciencia toma en cuenta el problema de las mediaciones históricas, al comprender que todo concepto es resultado de la integración de ciertos elementos de la realidad histórica que suponen necesariamente una ruptura. Por ello, la afirmación de la subjetividad no está exenta de caer en modos de reconocimiento ilegítimos de la alteridad y resulta necesaria la crítica, que no se da de una vez y para siempre cuando los tiempos han acaecido. Por el contrario, en tanto racionalidad histórica se refiere a hechos históricos pero supone siempre una toma de posición “frente a una racionalidad vigente que le es anterior y de la cual surge, ya sea para confirmarla y enriquecerla teóricamente, ya sea para señalar sus puntos de partida insuficientes, es decir, para hacer su crítica” (Roig 2011: 107).

Desde diferentes supuestos teóricos, la ampliación metodológica de Agoglia avanza en la crítica a las ideologías a partir de la reflexión sobre cómo operan los contenidos ideológicos en el discurso científico —especialmente en las ciencias sociales—, en la denuncia ante la incipiente promoción de la “muerte de las ideologías” por el pragmatismo político y por

último se detiene en las diferentes manifestaciones culturales y políticas de la conciencia histórica.

En un primer momento recurre a la sociología del conocimiento de Karl Mannheim (1929) para afirmar que si bien las ideologías en un momento determinado dejan ver las relaciones sociales reales en tanto conciencia histórica, ocultan o encubren “por motivos prácticos” esa misma realidad social. La ambivalencia o equivocidad características del fenómeno ideológico no es externa al conocimiento y a las diferentes manifestaciones culturales pero opera como ocultamiento o distorsión de la realidad al mostrar una versión simplificada de su carácter complejo. Se inclina por la acepción del término desarrollado por Marx y Engels en *La ideología alemana* (1846) que adjudica el carácter ideológico al “conjunto de ideas elaborado y asumido por la *clase social dominante* para dar sanción teórica a sus formas de dominación social y justificar prácticamente las relaciones de poder establecidas” (Agoglia 1979: 32).¹⁰

En cuanto a las ciencias sociales, advierte que las “razones subjetivas” —abroqueladas en sus particularismos— introducen una “ilusión de infinitud” perniciosa e ilegítima a fin de justificar y prolongar las relaciones de poder existentes.¹¹ Pero por el contrario, la historia irrumpió necesariamente contra la pretensión de objetividad de la falsa conciencia y si bien, reconoce que el término en sus dos acepciones puede resultar fecundo para advertir cómo las ideologías pueden jugar a favor de los oprimidos, por otra parte advierte que el empleo equívoco del término introduce

¹⁰ Las cursivas corresponden a negritas en el texto original.

¹¹ Sobre la crítica a la pretensión de objetividad de las ciencias sociales, Agoglia afirma: “Así, por ejemplo, merecen tal calificativo la sociología, la historia y la economía que dan explicaciones ilusorias, respectivamente, de la realidad social, histórica o económica; o sea, cuando la primera infunde la ilusión de que el hombre actúa socialmente según decisiones enteramente libres, y no —como efectivamente ocurre— que sus acciones son en la mayoría de los casos formas coactivas de adecuación, o por lo menos están condicionadas, a las circunstancias sociales objetivas; cuando la segunda, ocultando los mecanismos y motores reales de la historia, afirma que el mundo sólo está regido por las ideas; o cuando la tercera pretende justificar científicamente (como pensaba Marx) un sistema de explotación encubriendo la injusta distribución de la riqueza nacional” (Agoglia 1979: 34).

“una ambigüedad, no sólo inconveniente desde el punto de vista lógico, sino, además, peligrosa; por cuanto los valores de positividad que se le atribuyan juegan a favor de las ideologías con sentido negativo, a las cuales se pueden ir imperceptible y paulatinamente transfiriendo” (Agoglia 1979: 35).

En el capítulo 9 de *Conciencia histórica y tiempo histórico*, su reflexión sobre la naturaleza objetivo-subjetiva de la historicidad caracteriza la comprensión de la ideología como falsa conciencia:

Así, por ejemplo, la teoría moderna de la ciencia, como saber de dominio, que originariamente fue elaborada en función de nuevo humanismo, para afianzar la libertad espiritual del hombre frente a la Naturaleza, pasó a ser una ideología cuando jugó el rol social y político de justificar la expansión colonial europea; y otro tanto puede afirmarse del formalismo lógico-matemático contemporáneo que, como teoría generalizada de la ciencia y del conocimiento, sirve a los intereses de una sociedad tecnológica y tecnocrática y a todas las variantes del imperialismo, en mayor grado quizás que ciertas orientaciones de la sociología del conocimiento (Agoglia 1980: 134).

En la crítica a la razón científica como “saber de dominio”, es posible advertir su posición respecto de la relación humana con la técnica como posibilidad de emancipación y la denuncia a la instrumentalización de la razón en función de la expansión colonial como ideología que oculta la alteridad y legitima la emergencia del sistema capitalista.

En segundo lugar, ante el incipiente ingreso de las corrientes posmodernas en el terreno político, introduce una distinción entre idearios e ideologías (1982). Mientras el primero hace referencia a un conjunto de ideas cuya historicidad guarda un mensaje para nuestro presente, las segundas reflejan en el pensamiento las exigencias reales de grupos o clases sociales que al tener “eficacia práctica” no sólo justifican nuestros actos, sino que “los presiden y orientan” y son “más coercitivas cuanto más punjantes son las tendencias e intereses que las condicionan y determinan” al punto que “idealizan” los intereses que las mueven pudiendo llegar a ser funcionales a las relaciones de poder vigentes (Agoglia 1982).

Si las ideologías son más pujantes que los idearios, se debe a que responden a compromisos objetivos, y no sólo al resultado de anhelos y aspiraciones. Como consecuencia, ante las premisas del pragmatismo político, las ideologías, debido a su eficacia práctica, no auguran una pronta desaparición sino que estructuran y recubren los discursos políticos aun cuando los sujetos pretendan ocultarlo. Agoglia no niega que la conciencia sea productora de lo ideológico, sino que propone radicalizar el empleo del término, y desde esta toma de posición propone colaborar en la “desideologización” —si entendemos la ideología como falsa conciencia— para que se incorporen en la historia los idearios genuinamente históricos como expresiones ideales necesarias para la emancipación.

A propósito, Agoglia señala, desde la lectura de Manuel Ugarte, que la historicidad del ideario de Simón Bolívar no consiste sólo en proporcionar un mensaje prospectivo, sino en la actualidad de la urgencia por lograr “la organización política soberana y la formación de una nación latinoamericana” (Agoglia 1983: 53). Como conjunto orgánico de ideas, la actualidad del pensamiento bolivariano no resulta de ser la expresión de una teoría abstracta, sino que adquiere efectividad por apoyarse en los hechos históricos que trascienden la coherencia lógica interna del concepto. Son los “contextos prácticos vitales y socio-históricos” los que “le proporcionan objetividad efectiva a una teoría” (Agoglia 1983: 54).

Ni por la exigencia teórica del althusserismo mediante “criterios estricta y exclusivamente lógicos”, ni por un historicismo “culturalista” que en la recurrencia a la utopía de la integración cultural evade la urgencia política de “la reivindicación del hecho democrático” y “la elaboración de un modelo económico que permita superar la dependencia, pues sólo “la democratización de la vida política y las soluciones económicas autónomas (aunque no aisladas) pueden garantizar la existencia nacional de los países latinoamericanos y su ulterior integración en una nación continental” (Agoglia 1983: 57). De aquí que una reconexión con el proyecto bolivariano de “nación latinoamericana” es posible:

a través de un pensamiento y una *praxis* políticos pero no a través del pensamiento teórico ni de una idea culturalista que, por importantes que

en sí mismos sean, serían siempre efecto, pero nunca la causa de nuestra liberación y de nuestra unión continental. Ni althusserismo, pues, ni culturalismo; ni evasión encubierta en la teoría ni evasión en un proceso de rescate cultural presidido por alguna utopía (...), no por subestimación antojadiza o rechazo sectario, sino simplemente porque no son las orientaciones más adecuadas para nuestra recuperación (Agoglia 1983: 57).

Ante la amenaza de los imperialismos “que mediatizan” los pueblos en función de sus propios fines, el filósofo argentino plantea la urgencia de la idea bolivariana de “solidaridad continental” en la lucha por la liberación económica y política. E impulsado por un socialismo combativo de las oligarquías nacionales, su nacionalismo crítico del “aislamiento chauvinista” amplía los alcances semánticos del concepto al de “solidaridad mundial” en favor de la construcción de una “*nueva visión* económica, social, política, histórica y cultural para nuestros pueblos y nuestro continente” (Agoglia 1983: 58).

Por esta razón, la reformulación historicista y dialéctica de la conciencia histórica como “experiencia ontológica de la historicidad” comprende para Agoglia que todo hombre en un nivel primario y elemental percibe el devenir temporal como experiencia del transcurrir de la existencia y aun en la conciencia de su radical finitud no renuncia a elaborar fines e ideales (Agoglia 1980: 23 y 93). Su potencialidad política radica en la capacidad para “comprender y enjuiciar” el sistema político económico vigente como facticidad coercitiva de la realización humana.

Por un lado, las ideologías actúan impidiendo una comprensión auténtica del hombre como agente histórico responsable de los procesos de liberación, pero por otro, en cuanto respuestas “a presiones y urgencias difíciles de resignar, determinadas por compromisos objetivos” que, a diferencia de los idearios, “presiden y orientan nuestros actos como pautas y normas de conducta”, no están exentas de deformar la praxis convirtiéndose en falsa conciencia (Agoglia 1982).

Su denuncia al prejuicio intelectualista de la “conciencia científica” alude a las diversas formas de evasión del compromiso con la realidad histórica, y si bien reconoce que las ciencias humanas pueden colaborar

en el esclarecimiento de las formas en que la conciencia distorsiona la realidad, por el contrario, en la “oposición socio-política entre la conciencia histórica, que asume nuestra situación” de dependencia y alienación y “el sistema de cultura establecido que se recusa por inauténtico”, la conciencia histórica se configura como “la condición de posibilidad de nuestra liberación política” (Agoglia 1981: 232).

Su reflexión epistemológica se distancia de la sociología del conocimiento porque no establece una distinción ontológica entre conciencia histórica y conciencia científica pretendiendo que la segunda aparezca librada de las contradicciones ideológicas propias del ser social. La toma de posición tiene como objeto esclarecer las formas ocultantes/distorsionantes de la estructura del ser histórico desde la formulación de una totalidad objetiva abierta que denuncia las limitaciones de la moderna ilusión de objetividad. En tanto que el historiador reflexiona sobre el tiempo histórico, no se coloca por encima de las contradicciones sociales, sino que, inmerso en la temporalidad, su conciencia científica no es ajena ni puede desprendérse de la dinamicidad inherente a la conciencia histórica. Además, su objeto contiene elementos antropológicos que tampoco puede abordar desde una síntesis absoluta en la que lo lógico acabe por ocultar de una vez y para siempre lo histórico.

Asimismo, comprende que no es la conciencia científica escindida de la conciencia histórica la que puede lograr un esclarecimiento de nuestra alienación, sino que por el contrario, es la conciencia histórica que se expresa en los modos de resistencia a la imposición cultural de una facticidad opresora, la condición de posibilidad de “nuestra liberación política”. Conciencia histórica que ya “en su forma más primaria y elemental es la simple captación de que ciertos hechos, acciones, obras o procesos son *modos de realización del hombre*” (Agoglia 1980: 45). Y por tanto puede erigirse en crítica a la conciencia alienada que la condiciona como consecuencia de una ruptura con su genuina conexión con el tiempo histórico.

En este sentido, tanto Roig como Agoglia, comprenden la praxis filosófica como saber de compromiso cuya rigurosidad no puede desprendérse de su función social. Se desplazan de la filosofía de la vida y de

las primeras formulaciones de la sociología del conocimiento (Durkheim, Scheler, Mannheim) a partir de la reflexión sobre los alcances del problema de las ideologías y desde instrumentos metodológicos críticos en sus respectivas reformulaciones de la dialéctica, se proponen desenmascarar las funciones ideológicas de ocultamiento-represión-deshistorización coyunturales al “discurso opresor”. Mediante la reformulación de las herramientas teóricas del estructuralismo y la dialéctica, la crítica a los discursos que legitiman la modernidad capitalista se materializa en una toma de posición pre-filosófica caracterizada por el compromiso con la realidad histórica.

A MODO DE CONCLUSIONES

Roig y Agoglia, impulsados por una actitud de compromiso con la transformación de la realidad histórica, configuran sus reformulaciones metodológicas orientadas al reconocimiento del sujeto que ha sido eludido como agente histórico y posteriormente aludido desde una inversión ideológica en la que se oculta o niega su historicidad. La denuncia a la pretensión de objetividad moderna señala la deshistorización del contenido antropológico que refiere a un sujeto concreto, cuya alteridad amenaza la circularidad dialéctica en el mensaje opresor. Encuentran que la supuesta interposición de la conciencia en términos de obstáculos de la civilización y el progreso refiere implícitamente una subjetividad negada/silenciada en la linealidad del discurso europeo. Por lo que la toma de posición respecto de la conflictividad socio-histórica en sus respectivas ampliaciones se erige en antidiscursos de la modernidad eurocéntrica situados a partir del reconocimiento de la historicidad de todo hombre.

Ante las pretensiones de objetividad de las filosofías del sujeto, denuncian la irracionalidad coyuntural de los discursos civilizatorios que, apoyados en la afirmación de un sujeto postulado como absoluto, niegan la historicidad del otro y con ello el derecho a participar como agentes históricos responsables de la transformación de la realidad. La subsunción

en una totalidad objetiva mediante el proceso de deshistorización acorde con la legitimación del sistema capitalista es denunciada como discurso político configurado a partir de una lógica condenatoria de las posibilidades emancipadoras humanas en función de una determinada comprensión de la civilización.

Así, la crítica al sistema vigente se opera desde un humanismo que comprende al hombre latinoamericano como agente responsable de su hacerse y gestarse inmerso en los procesos sociales e históricos. Ante los ideales de modernización, desde la facticidad de las relaciones de dominación, interpelan los supuestos ideológicos operantes en el pensamiento moderno. La crítica a las relaciones injustas de la reproducción del capital emerge del reconocimiento de la vida como potencia política que no se agota en la denuncia teoreticista de la pretensión ideológica oculta en el discurso de la muerte del sujeto, de la historia y de las ideologías.

Por el contrario, ambas modulaciones de la conciencia de alteridad en los setenta introducen la posibilidad de una dialéctica abierta y crítica de la totalidad objetiva del sistema vigente. Colaboran en la denuncia a las injusticias sistemáticamente ocultadas y justificadas por la racionalidad colonial y, desde el reconocimiento del otro, afirman la posibilidad concreta y real de emergencia cualitativa de lo nuevo histórico. Centradas en el desmontaje de las ideologías opresoras se posicionan en la toma de conciencia de los modos de occultación ilegítima del ser de la historicidad y desde la configuración histórica y concreta de una racionalidad humanista cuya emergencia augura la posibilidad efectiva de una actualización cualitativamente nueva de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- AGOGLIA, RODOLFO MARIO y FRANCISCO MAFFEI. "Humanismo, conocimiento y técnica". *Actas de las Segundas Jornadas de Humanidades*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1965. 425-427.
- _____. "Perspectivas de la razón histórica". *Cuadernos de Filosofía* 10. (1968): 289-311.
- _____. "Filosofía y evasión". *Actas del Segundo Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo 1. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1973. 11-14.
- _____. "Razón y libertad en la historia". *Revista de la Universidad Católica* V 18 (1977): 207-222.
- _____. *Historia contemporánea y contemporaneidad de la historia. Introducción epistemológica a la historiografía actual*. Quito: Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1979.
- _____. *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1980.
- _____. "Cultura nacional y filosofía de la historia en América Latina". *Cochasquí. Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 8 (1981): 231-242.
- _____. "Idearios e ideologías". *El Comercio*. Quito, 21 de junio 1982.
- _____. "La historicidad del mensaje de Simón Bolívar (Bolívar y Manuel Ugarte)". *Cuadernos Hispanoamericanos* 401 (1983): 51-59.
- ARPINI, ADRIANA. Compiladora. *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2003.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR. "Un concepto de modernidad". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío* 11 (2008): 11-18.
- _____. "Modernidad y capitalismo (15 tesis)". *Ensayos políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011. 108-158.

- QUIJANO, ANÍBAL. “Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano”. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad Política Ediciones, 1988.
- _____. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Edgardo Lander compilador. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- PALADINES, CARLOS. “El humanismo histórico a la luz de un pensador argentino: Rodolfo Agoglia”. Actas del III Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. T. III. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1987. 1439-1446.
- _____. “Estudio introductorio”. *Arturo Andrés Roig: metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Carlos Paladines compilador. Quito: Academia Nacional de Historia. 2013. 13-56.
- ROIG, ARTURO ANDRÉS. “Función actual de la filosofía en América Latina”. *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM, 1981.
- _____. “La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico político”. *Problemas actuales de la Filosofía en el ámbito latinoamericano*. III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1979. 123-124.
- _____. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana, 2009.
- _____. “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”. *Arturo Andrés Roig: metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Carlos Paladines compilador. Quito: Academia Nacional de Historia. 2013a. 71-103.
- _____. “Propuestas metodológicas para la lectura de un texto”. *Arturo Andrés Roig: metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Carlos Paladines compilador. Quito: Academia Nacional de Historia. 2013b. 123-129.
- _____. “Narrativa y cotidianidad: la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano”. *Arturo Andrés Roig: metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Carlos Paladines compilador. Quito: Academia Nacional de Historia. 2013c. 13-30.

- fía del pensamiento latinoamericano*. Carlos Paladines compilador. Ecuador: Academia Nacional de Historia. 2013c. 131-176.
- _____. “De la ‘exétasis’ platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles”. *Rostro y filosofía en Nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana, 2011. 103-112.
- VILLAMARÍN, CARLOS. “Filosofía y praxis en el contexto de la liberación latinoamericana (un acercamiento al pensamiento filosófico social de R. M. Agoglia)”. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador* XV. 47 (1987): 257-269.