

Abordar la tragedia. Distinciones de la experiencia trágica en los escritos de Rodolfo Mario Agoglia

Noelia Liz Gatica

En el desarrollo de este trabajo nos proponemos abordar la tragedia a partir de las reflexiones presentes en la producción discursiva del filósofo argentino Rodolfo Agoglia (1920–1985), en la cual reconocemos un conjunto de aspectos que contribuyen a la crítica del discurso hegemónico constituido en la modernidad. A primera vista, podría calificarse de incongruente, o al menos cuestionable, el hecho de que elijamos un punto de partida tan paradigmático de la cultura eurocéntrica. Sin embargo, tal como ha señalado Raymond Williams en *La tragedia moderna* (1966 [2014]), esta problemática pensada en el intersticio de la experiencia singular de los acontecimientos “trágicos” y las reflexiones académicas sobre la tragedia, nos induce a preguntarnos por la intencionalidad política de los estudios tradicionales que insisten en apreciar y elevar a ciertas vidas y muertes como dignas de ser llamadas trágicas.

En este sentido, nuestra reflexión se orienta a comprender cómo se articula la teorización sobre la tragedia y la experiencia trágica en los escritos del filósofo argentino, puesto que encontramos en ellos, configurados principalmente en artículos de revistas, diarios y ensayos, meditaciones sobre la tragedia como temática filosófico existencial en la cultura griega, en su interpretación sobre *La poética* de Aristóteles y *El origen de la tragedia* de Nietzsche, y en su abordaje crítico de la facticidad de la realidad histórica. Consideramos que estos trabajos son reelaborados en tensión con las circunstancias políticas que determinaron su exilio durante el último golpe militar.

Agoglia estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y se doctoró en 1944. En 1953 fue decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata, donde en 1974 es designado rector interventor. En sus primeras investigaciones sobre la cultura y la filosofía griegas es posible advertir un cuestionamiento singular acompañado de herramientas metodológicas críticas que asumen elementos de la dialéctica, el estructuralismo y el historicismo. En consonancia con sus lecturas sobre el renacimiento y la modernidad, durante el exilio reformula su propuesta metodológica para la comprensión del tiempo histórico y la conciencia histórica.

Alcira Bonilla en “El reclamo amoroso del filosofar en Rodolfo M. Agoglia” (2005) hace referencia a la trayectoria del filósofo argentino, donde se conjugan filosofía y vida, signados por la experiencia de lo trágico tanto en su círculo familiar como en el ámbito político. Asimismo cita un párrafo del texto “In memoriam” que Agoglia dedicara a su hijo Máximo, asesinado por las fuerzas militares en 1976:

Una y otra vez repetí en los cursos universitarios a mis alumnos... que las ideas y las teorías filosóficas ganan en solidez y autenticidad cuando existe una vivencia que las precede y garantiza, o por lo menos convalida, la efectividad de su referencia objetiva. Dentro de este contexto enseñé siempre, en conexión con el problema de la historia, que la naturaleza del tiempo existencial, es también una temporalidad cuya íntima estructura debía el análisis filosófico discernir. Ésta no era más que una idea abstracta, avalada por un indirecto y limitado conocimiento de la realidad histórica y la autoridad de filósofos como Kant, Hegel o Nietzsche. La muerte de Máximo Leonardo fue, en cambio, una experiencia que, por su circunstancia y su mensaje, promovió en mí la vivencia del ser mismo de la historicidad, enfrentándome con el nivel ontológico del tiempo histórico y orientando decisivamente mis reflexiones en torno al carácter de esa temporalidad (Agoglia, R. [1976]1995, pp. 157–158).



La singularidad de la propuesta de Agoglia radica en un modo de proceder que asume la reflexión de las experiencias para la construcción de una propuesta filosófico-política acerca del problema de lo histórico y la historicidad. Ni la empiricidad de su planteo, debe ser comprendida en los términos del positivismo, ni la tragicidad de la experiencia debe encerrarse en la estructura melancólica de un discurso apocalíptico. Su abordaje reflexivo sobre la existencia, desde una meticulosa comprensión de la historicidad, advierte el peligro de ocluir la diversidad en una totalidad cerrada. Crítico del idealismo, su empiricidad no parte de la escisión moderna entre teoría y práctica, ni recae en un materialismo absoluto, sino que en su praxis teórica, explica el ejercicio dialéctico/crítico por el cual las “cruciales y dramáticas vicisitudes de nuestra existencia” posibilitan el “contacto experiencial directo con el ser de lo histórico”, es decir, con los acontecimientos “que nos permiten una *experiencia ontológica de la historicidad*” (Agoglia, 1980, pp. 22-23).

Tal como anticipamos al comienzo de nuestro trabajo, la tesis sostenida por Raymond Williams señala en la tradición de la cultura occidental las rupturas que acontecen entre la tragedia como género literario y como experiencia social. Su sospecha atiende a la reflexión academicista que niega la denominación de “trágicos” a determinados acontecimientos, frente a la exaltación de la tragedia en tanto objeto cultural. Su crítica va dirigida a la caracterización de ciertas vidas y muertes, estimadas por su heroísmo y tragicidad. Ello nos permite cuestionar la pretensión de legitimidad de la “tradicción trágica”, la cual oculta las diferentes expresiones que salen del canon griego o isabelino. Dicha concepción se sostiene en la fundamentación de “la muerte de la tragedia” a causa de la metafísica y el racionalismo secular y/o suele reservar el uso de este concepto para referirse a la producción de literatura trágica en épocas excepcionales. Asimismo, la intencionalidad de su trabajo pone en evidencia la imposibilidad de comprender la multiplicidad de sentidos que ofrece la tragedia como consecuencia de las reflexiones que cercenan su historicidad. Por este motivo, su crítica denuncia lo ideológico no solo en el plano teórico, sino también en el discurso conservador que propugna la imposibilidad de la revolución y su consecuente despolitización, y en el marxismo mecanicista, en tanto que estos discursos en su determinismo, impiden una comprensión integral del problema de la historia. Ya sea porque se apoyen en el sujeto racional moderno, cuya consciencia al postularse objetiva niega la diferencia o por la confianza ciega en fuerzas irracionales, la dificultad de comprender la totalidad como una categoría dialéctica abierta a la novedad imposibilita en el nivel discursivo la viabilidad revolucionaria desde la mistificación de algún elemento constitutivo de la historicidad.

Frente a ello, Williams reivindica la idea de revolución ante la deshumanización del proletariado, presente ya en los textos de Marx y denuncia la separación que propugna la conciencia liberal entre valores humanos y sistema social. Su propuesta no pretende homogeneizar en un único discurso revolucionario las diferentes expresiones del mismo, si no que alude a aquellos que reproducen lógicas heredadas por la modernidad y contempla la posibilidad de la emergencia de otras formas críticas, dejando entrever su estima por aquellas capaces de reformular

el sentido del humanismo desde la comprensión integral de problema de la historicidad.

De aquí que, en contraste con el texto de Williams nos preguntemos: ¿Es posible reconocer alguna politicidad inherente al discurso trágico? ¿Cuál es la importancia de señalar la postura ideológica del relato academicista hegemónico que insiste en distanciar la reflexión teórica sobre la tragedia de aquellas experiencias que en la vida cotidiana llamamos trágicas? ¿Cuál es la riqueza de los estudios sobre la tragedia para pensar la historicidad en la propuesta de Rodolfo Agoglia? ¿Cuál es la crítica a la modernidad que podría articularse en la indagación de las multiplicidades semánticas de la tragedia?

En sintonía con estos interrogantes, los escritos de Agoglia develan un interés por comprender la relación dialéctica entre cultura y sociedad, dentro de los marcos de un humanismo y un historicismo crítico, que podrían enriquecer la interpretación de Williams, desde la reflexión singular que el filósofo argentino realiza de las posibilidades semánticas presentes en la indagación de la tragedia. Por lo que nos proponemos evidenciar la clave de lectura de Agoglia, ya que consideramos que en ella hay una recurrencia a discusiones epistemológicas y metodológicas necesarias para comprender su tratamiento de la historicidad.

En “Arte y tragedia en Aristóteles” (1950), Agoglia reflexiona sobre la distinción, entre artes imitativas y no imitativas, presente en *La poética*. La misma pone en discusión la interpretación ontológica de tal distinción, puesto que ello probaría una contradicción en el filósofo griego en relación con la estimación de la tragedia como “poiesis que imita” las acciones que “deciden y definen el destino de la existencia humana” (Agoglia, 1950, p. 64). Para Agoglia, dicha distinción es rigurosamente técnica (referida a las reglas) y no ontológica (a los objetos), en tanto que la *mimesis* no es una simple copia, sino producto de una actividad que dota de sentido una acción para que esta “expresé o represente algo” (Agoglia, 1950, p. 65). De este modo, la dignidad de la tragedia como arte imitativa por excelencia en Aristóteles, deja de ser contradictoria con su correspondiente valoración, ya que “la significación inherente a la obra misma sobrepasa siempre a su producida materialidad” (Agoglia, 1950, p. 62).

Aun cuando la tragedia refiera al mito como totalidad existencial desde la cual la acción es comprendida y juzgada, no debe entenderse en la literalidad de la “transferencia del mito al mundo real, su humanización, mundanización o existencialización” (Agoglia, 1950, 66), puesto que la tragedia como experiencia artística retoma la racionalidad del mito, para ser experimentada como una vivencia existencial. Cabe recordar que en la cosmología griega, la *physis* simboliza una totalidad cerrada y representa la naturaleza determinante por lo que lo trágico del héroe es la imposibilidad de elusión de su destino.

En este sentido, aunque la referencia de Aristóteles a la *mimesis* sea comprendida en el marco de un humanismo clásico donde prevalece una teleología esencialista del hombre, es necesario rescatar la lectura que Agoglia realiza sobre la conocida distinción entre tragedia e historia para expresar su valoración filosófica de la *poiesis*. Pues si bien, ni la palabra poética, ni la historia pueden sobrepasar el plano de la facticidad, en la tragedia es viable osar contra lo establecido aun cuando ello implique que el peso del destino caiga sobre el héroe. Esta interpretación supone una lectura singular y valorativa de la poética de la cultura griega a causa del espacio de equivocidad generado por la imagen. Aun cuando la tragedia en Grecia haya sido vivida en el ámbito religioso, y su estructura simbólica esté dada por el mito y refiera a una facticidad determinada por la *physis*, la misma deja entrever una racionalidad diferente del racionalismo logocéntrico en ascenso y pone al descubierto la relación experiencial primigenia de la “expresión poética” en convivencia con la realidad. La imagen del mito, tal como había señalado en 1949 Francisco Maffei¹, profesor de

1 La cita de Francisco Maffei encuentra aquí sentido, porque consideramos que esta lectura de *La poética* circulaba en los '50 en el ámbito académico. La misma procede de la ponencia “El valor ontológico de la poesía”, presentada en el 1º Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza en 1949. En consonancia con este trabajo, Agoglia en “Arte y tragedia en Aristóteles” señala “ [...] en las llamadas bellas artes, [...] la significación inherente a la obra misma sobrepasa siempre a su producida materialidad. Ante todo, porque aún (sic) cuando reproduzcan realidades particulares, lo hacen para Aristóteles en lo que éstas tienen de universal,

Agoglia y compañero en la docencia, “revela el índice de universalidad de una particularidad”, porque ella “mantiene una relación con lo que de universal tiene la realidad” (Maffei, 1949, p. 1507).

Desde la concepción de *mimesis*, Agoglia comprende que el criterio de la distinción aristotélica es estético y no ontológico, por lo que la apreciación de la tragedia y de las bellas artes, en términos modernos, radicaría en la reivindicación de las multiplicidades ofrecidas por la representación, frente a la cerrazón del concepto. El mismo, es tratado desde el análisis de la cultura griega, en aras a no sacrificar la historicidad inherente a su objeto de estudio. La discusión sobre el cambio de enfoque devela en la reflexión estética del filósofo griego la resquebrajadura de una experiencia que ya empezaba a hacerse esquivada del racionalismo en ascenso.

En concordancia con este punto, en “Ensayo sobre el fundamento metafísico de la tragedia griega” (1946), escrito precedente al artículo dedicado a *La poética*, Agoglia propone dar una “fundamentación racional” a los estudios realizados por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche². Con el objetivo de “elaborar un concepto filosófico” interroga por la presencia de alguna finalidad en la tragedia griega y por la funcionalidad de la misma, ya sea como una categoría artística o como temática filosófico-existencial (Agoglia, 1946, p. 237). Para ello, revisa la distinción dionisiaco-apolínea desde dos esferas: la estética y la ontológica: desde la primera, afirma que no es posible distinguir las categorías apolíneo- dionisiaco, porque las mismas conforman la unidad de la obra de arte, que en tanto forma y contenido, constituyen una expresión lograda; por el contrario, desde la segunda, la distinción categorial adquiere validez ya que es posible visualizar la profundidad de dos visiones en el entramado cultural de la antigua Grecia.

El binomio categorial, propuesto por Nietzsche para el estudio de la tragedia, reconoce sus antecedentes en los supuestos ontológicos de

de suerte que nunca copian servilmente la naturaleza, sino que en ellas se va, en el proceso poético, de un universal a un particular significativo que lo expresa”. (Agoglia, 1950, p. 62).

2 Entendemos aquí que lo racional comprende la experiencia.

Arthur Schopenhauer, quien a su vez había procurado dar solución a los problemas planteados por la filosofía kantiana. Por ello, Agoglia, considera válido hacer jugar como equivalentes, las categorías dionisíaco-apolíneo con las de nouménico y fenoménico respectivamente. Asimismo señala que Schopenhauer en aras de resolver las aporías del pensamiento kantiano, establece la distinción entre lo exterior y lo interior, desde la cual comprende que exteriormente el mundo nos es conocido como representación, es decir a través de apariencias, pero interiormente, el mundo se nos presenta tal como es, a su entender como voluntad. De esta forma, nuestro conocimiento del mundo aparente no alcanza la cosa en sí, sino que es captado en forma objetiva y el hombre llega así engañado a la voluntad de vivir. Por el contrario, quien consigue captar la esencia del mundo, “la voluntad sin fin ético alguno”, cae en el pesimismo. Agoglia advierte que esta perspectiva metafísica de Schopenhauer puede homologarse a las concepciones griegas del mundo. La visión dionisíaca se caracteriza entonces por tener mayor profundidad ontológica, mientras que la visión apolínea representa la apariencia. Tal distinción expresa dos visiones que convivían, tal como lo ha afirmado Friedrich Nietzsche en la cultura griega, encontrando su máxima síntesis en la tragedia.

Entendemos que la propuesta de Agoglia tiene como objetivo dar una interpretación ontológica del texto nietzscheano, y no así estética, en tanto que la distinción refiere a dos formas de concebir el ser. Cabe resaltar que la meditación sobre lo dionisíaco y lo apolíneo en Nietzsche, y lo nouménico y fenoménico en Schopenhauer, tienen una direccionalidad diferente que repercute en sus concepciones de tragedia.

Desde la interpretación de Agoglia y a través de la denuncia de Williams sobre el discurso trágico liberal, comprendemos que las diferencias de oposición categorial, en Schopenhauer viran en torno a lo nouménico por desvalorización de lo fenoménico, procurando así una solución individual y aparente. Ya que en contra de la voracidad de la voluntad, este prefiere resignar el deseo y recluirse en la vida ascética. Por el contrario, Nietzsche denuncia en su maestro la voluntad que este intenta esconder, puesto que la misma “prefiere querer la nada antes que no querer”. (Nietzsche, 2007, p. 190). En este sentido la propuesta del autor de *El*

origen de la tragedia demuestra que Schopenhauer cae preso de los a-historicismos modernos herederos del *cogito* cartesiano y replicados en reflexiones sobre la sociedad, tales como la concepción hobbesiana del “hombre es lobo del hombre” y del rousseauiano buen salvaje.

Ahora bien, Agoglia emprende un estudio sobre diferentes aspectos de la cultura griega para desmontar los supuestos ontológicos que subyacen en las mismas. A partir de la distinción entre diferentes formas de concebir el ser en el discurso filosófico, señala principalmente dos expresiones: el ser como *physis* (monismo ontológico del ser indeterminado) o como *logos* (pluralismo ontológico del ser determinado). Analiza las manifestaciones míticas, religiosas, éticas y sociales donde encuentra que la misma sufre una apolinización progresiva, es decir, una suerte de superficialización de la tragicidad correspondiente con el fortalecimiento de una teoría metafísica acentuada en el ser determinado.

De esta forma demuestra en su análisis la tensión ontológica presente en *El origen de la tragedia*, donde lo dionisiaco es representado por la temática y el coro porque develan la realidad y tienen la misión de aislar al público de las apariencias para que forme parte de la visión comunitaria, y donde lo apolíneo se manifiesta en la sanción trágica que marca los límites del mundo y penaliza a quien ose transgredirlos. El héroe y el dolor son dionisiacos en su visión y su acción, los cuales son comprendidos en la experiencia comunitaria de la tragedia.

La coexistencia de lo determinado y lo indeterminado según la lectura de Agoglia, resigna este pluralismo expresivo en la tendencia cada vez más acentuada de una superficialización óptica sustentada en la apariencia. Esto configura una de las causas de la muerte de la tragedia, la otra es atribuida a la fundamentación de la “inmortalidad del alma” alcanzada de forma “racional” –en sentido lógico– por Sócrates.

Frente al afán de inmortalidad de la cultura griega, Agoglia muestra cómo la corriente dionisiaca encontró la solución en el culto a su dios desde la consubstanciación con la naturaleza que le otorga la esperanza del retorno primaveral. El hombre apolíneo, por el contrario, no precisa consolación porque encandilado por la luz de su dios, queda estupefacto ante la veracidad (bella y conveniente) de su visión. En cambio, el hombre

trágico o el héroe perciben una contradicción entre sus deseos y el *fatum* de sus creencias y por ello necesitan de un consuelo comunitario. Por el contrario, a la solución del tipo místico, Sócrates antepone una solución del tipo apolíneo “racional”, individual y determinada, supuesto al que se llega a través de la teoría de la reminiscencia. La dualidad entre alma y cuerpo, hace de la vida un aprendizaje de la muerte, un camino para liberar el alma del cuerpo, una verdad que para el filósofo argentino es “racionalmente lograda” en sentido lógico y de la cual deviene la serenidad del hombre socrático. Por lo cual concluye que bajo esta concepción racionalista es innecesaria la tragedia como reacción comunitaria ante la dolorosa facticidad del destino y posterior búsqueda de la inmortalidad en el culto dionisiaco.

En este texto, Agoglia reflexiona sobre la posibilidad de la tragedia para expresar un sentido filosófico-existencial. La clave de su lectura hace foco en la función de la tragedia como “representación” de experiencias que producen dolor y sufrimiento, entendidos y vividos, en la Grecia Clásica, como la visión del destino que no puede eludirse y donde cualquier atentado contra el *fatum* trae como consecuencia el padecimiento de una sanción trágica. Si bien aquí también su interpretación se acentúa en la experiencia social implícita en el plano discursivo, la perspectiva ontológica dada al texto nietzscheano hace comprensible la ambigüedad de la experiencia trágica para la comprensión de la existencia.

Finalmente, en los años del exilio, Agoglia recurre a la experiencia trágica para aludir a la vivencia de un acontecimiento personal, y desde allí reflexiona sobre los momentos dramáticos de nuestra existencia, los cuales como experiencias de ruptura pueden permitir una toma de conciencia de nuestra radical historicidad. Adquiere aquí sentido la crítica dirigida al racionalismo Socrático, incompatible con la racionalidad trágica, en tanto que mistifica la facticidad bajo la obediencia a las leyes, elimina la visión comunitaria de la inmortalidad dionisiaca, y justifica la escisión y preponderancia del alma sobre el cuerpo. En este sentido, se torna comprensible la dedicatoria del libro *Conciencia histórica y tiempo histórico*, a su hijo Máximo Leonardo. En este texto, publicado en el exilio por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, retoma sus reflexiones sobre la tragedia

para fundamentar en su propuesta el tenor de sus interrogantes en relación con el contexto político latinoamericano:

... vemos a hombres sobresalientemente dotados, que han afrontado todo tipo de riesgos y realizado proezas de excepcional magnitud, experimentar las más complejas vicisitudes, ser víctimas generalmente de las fuerzas que han desatado y de los personajes que han elevado, y cometer a veces ellos mismos actos abusivos y crueldades que no están a la altura de su propia condición, ni podría ninguna conciencia moral individual justificar o consentir (Agoglia, 1980, p. 43).

Su reflexión introductoria, propone enmarcar su trabajo como un esfuerzo por comprender la realidad histórica en la dialécticidad de la conciencia histórica y el tiempo histórico. Entendemos que la misma puede ser leída en la “estructura de sentimientos revolucionaria de los ´60”, analizada por Williams. Sin embargo, es crítica de la matriz liberal que insiste en resignar la conciencia moral al plano individual. En este sentido la reflexión sobre la eferescencia social, supone una crítica a los fundamentos del sujeto moderno y la eticidad³.

De esta forma, su reflexión ahonda en los hombres poseedores de “una oscura conciencia (una suerte de sentimiento o certera intuición)” de la conflictividad social en la que están inmersos en su existencia, “de una realidad [...] que nos comprende a todos y va emergiendo, lenta pero constantemente, de la confluencia de esa heterogeneidad individual” (Agoglia, 1980, p. 44). Los elementos de las primeras reflexiones sobre la experiencia trágica son aquí reformulados para comprender la realidad histórica. Del mundo mítico de los griegos Agoglia discierne la realidad

3 Es interesante comparar el análisis que Waldo Ansaldi y Verónica Giordano realizan para el estudio de la construcción de “El orden en las sociedades de violencia”, donde al reflexionar el periodo de revoluciones iniciado en a fines de los ´50 y principios de los ´60 afirman que es necesario ampliar los marcos de la compleja discusión sobre la violencia en las sociedades latinoamericanas desde ámbito moral individual al social e histórico. (Ansaldi y Giordano, 2012)

histórica del mundo de los hombres; de la envidia de los dioses, desentraña la experiencia trágica de los hijos de la historia que emergen de la conflictividad social y luchan contra las injusticias; de la renacimiento primaveral, dilucida la apuesta por la transformación de la realidad que pareciera negarse a sí misma y a sus hijos. Y de la realidad histórica como objeto del conocimiento histórico deduce la historicidad, porque es necesario algún tipo de conciencia que capte, “en su forma más primaria o elemental, [...] que ciertos hechos, acciones, obras o procesos son modos de realización del hombre” (Agoglia, 1980, p. 45)

Este último concepto de historicidad, es retomado por Arturo Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, presente ya en su primera edición en 1981. A partir de este concepto, se discute la noción de Estado propuesta por Hegel, al tiempo que denuncia el discurso opresor que desde la negación de la historicidad de los países americanos fundamenta la dependencia y justifica la colonización. Esta reflexión denuncia la función ideológica de las metáforas del continente vacío, sin contenido o sin historia presentes en los discursos que niegan o disminuyen la historicidad del hombre latinoamericano.

En consonancia con este punto, en “La cultura como facticidad y reclamo” (1979) Agoglia comprende a las culturas como productos específicamente humanos, y por ello, también como dinámicas e históricas. Con lo cual, a través del concepto de facticidad operante, visibiliza un componente “que influye poderosamente, y tiende siempre a imponerse, sobre los sujetos insertos en su esfera objetiva, pudiendo incluso, llegar a ser coercitiva o limitativa para los mismos” (Agoglia, 1979, p. 25). En este caso, la cultura puede ocultar su funcionalidad a los intereses de los grupos dominantes.

Por este motivo, apoyado en Nicolai Hartmann, muestra cómo esta coercitividad desata la oposición de los espíritus subjetivos, proceso denominado “tragedia de la cultura”, donde las totalidades objetivas, que limitan u oprimen son quebradas por la “voluntad de los hombres”. Con lo cual, frente a la facticidad cultural dada, los hombres pueden entablar una actividad crítica posibilitadora de la liberación. Es para el filósofo argentino una “dialéctica de inter-incidencia” ya que la culturas no solo

tienen historia, como en el caso del Romanticismo, sino que además poseen historicidad. Su crítica se dirige tanto al a-historicismo “civilizatorio” del iluminismo que concibe el progreso en términos de razón, como a la reacción romántica que reivindica la temporalidad de las culturas desde el apoyo en fuerzas irracionales. De aquí que Agoglia, comprenda la síntesis no en el espíritu absoluto hegeliano, sino que desde el testimonio de las luchas por la independencia inicia su crítica a las ideologías que pretenden justificar la opresión. En este sentido, en el ámbito cultural se gesta el espacio donde tiene lugar la dialéctica que permite la transformación de las culturas.

De esta forma, avanza desde la facticidad a la “dinámica contestataria” que se expresa en el “reclamo” de una cultura nacional. Aquí lo nacional se articula como un proyecto posibilitador de la construcción identitaria que permite liberarnos de la alienación cultural justificadora de nuestra dependencia. Entendemos que la crítica va dirigida principalmente a los discursos dominantes que exaltan la cultura europea. Aunque a primera vista, la categoría de cultura nacional podría funcionar también como opresora, Agoglia advierte que las culturas no son originariamente nacionales, pero si sociales. Por lo que lo nacional solo puede realizarse como re-construcción crítica del pasado desde un futuro que puja desde el presente un proyecto emancipador.

En esta dirección, el abordaje de la tragedia en los años ´50, simboliza en Agoglia una reflexión sobre dicha expresión cultural y su historicidad. La crítica al racionalismo socrático y a sus consecuencias, se sostiene en la estimación de otro tipo de racionalidad desde una concepción integral de la existencia. Frente a lo lógico, supone siempre lo axio-lógico y frente a lo ontológico, pone en valor el suelo óntico. En este sentido, la reflexión sobre la tragedia no sacrifica ni el aspecto estético ni el ontológico, sino que la misma es estudiada como expresión cultural en dialogicidad con sus reformulaciones.

De esta manera, las diferentes formas de abordaje, en las que los escritos de Agoglia modulan la estimación de la tragedia, aportan al cuestionamiento de la sedimentación oclusiva del discurso académico y cuestionan los supuestos ideológicos en los que este último se sustenta.

Frente a la legitimación de las vidas “heroicas” y muertes “trágicas” presente en los estudios canónicos sobre la tragedia, las interpretaciones de Agoglia se acentúan en la historicidad de la experiencia trágica desde un acercamiento que reivindica la politicidad de la categoría artística reticente a los marcos tradicionales.

El problema de la historicidad es enriquecido por los elementos de la experiencia trágica, la cual es abordada como fenómeno cultural y como categoría filosófica, en tanto que no sólo permite estudiar una manifestación cultural de la antigüedad helénica sino también una vivencia de la historia y la historicidad. La recurrencia a esta categoría pone en cuestión los dualismos y los consecuentes relatos apocalípticos. Desde la lectura de Williams, encontramos en las reflexiones de Agoglia, cómo las diferentes expresiones de la experiencia trágica nos orientan sobre el abordaje de la historicidad.

Tal como hemos intentado mostrar en las interpretaciones del filósofo argentino, el tratamiento de esta categoría artística desde un humanismo crítico, deja entrever aspectos de la historicidad, sin por ello ocluir en una totalidad cerrada que se clausure así misma en la negación de la alteridad. Su comprensión de la tragedia amerita en él una reflexión sobre la existencia en donde el reconocimiento de la inter-incidencia entre cultura y subjetividad se articula con un discurso emancipatorio en el cual lo trágico es asumido en el reclamo por la liberación de los pueblos. La equivocidad de la experiencia trágica, desde la crítica al discurso moderno, hace tambalear los dualismos y peligrar las seguridades del concepto. La “tragedia de la cultura” permite entonces sospechar en una conciencia de ruptura, donde lo heroico ya no es la totalización de lo humano desde la individualidad, ni es una negación de la impropiedad y posterior reclusión en una existencia individual.

De aquí que, la expresión humanista de Agoglia, amerite una reflexión sobre la experiencia trágica para comprender la radicalidad de la dialéctica entre facticidad y empiricidad de las culturas, cuya politicidad se articula en proyecto de construcción identitaria dinámico y abierto a la novedad.

Bibliografía

- Ali Jafella, Sara (2000). “Rodolfo Mario Agoglia: filosofía, historia y cultura nacional”. Disponible en línea: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/agoglia.htm> Consultado el 11 de noviembre del 2015.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (2012). *América Latina. La construcción del orden*. T.II. Buenos Aires, Ariel.
- Agoglia, Rodolfo Mario (1946). “Ensayo sobre el fundamento metafísico de la tragedia griega”, En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. 3° época, IV, N° 2, pp. 237–251
- Agoglia, Rodolfo Mario (1950). “Arte y tragedia en Aristóteles”. En: *Revista de Filosofía*. N° 1. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, pp. 59–69
- Agoglia, Rodolfo Mario (1979). “La cultura como facticidad y reclamo”. *Cultura II*, n° 3, Banco Central del Ecuador, Quito, pp. 11–36.
- Agoglia, Rodolfo Mario (1980). *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Quito, Ediciones de la Universidad Católica.
- Agoglia, Rodolfo Mario (1980). *Pensamiento romántico ecuatoriano*. Estudio introductorio y Selección del Dr. Rodolfo Agoglia. Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano. Ecuador, Ediciones del Banco Central del Ecuador.
- Agoglia, Rodolfo (1995). In memoriam. (Postumo) en: *Revista Hechos e ideas*. 1995 N° 23–24, pp. 157–158. Texto tipado. Disponible en formato pdf.: <https://es.scribd.com/mobile/document/75823273/Rodolfo-M-Agoglia>, pp. 43–44
- Barthes, Roland (1942). “Cultura y tragedia”. En: *Le monde*, 4 de abril de 1986, Traducción de Roberto Hernández Montoya. Versión en francés: www.analitica.com/bitbiblio/barthes/culture.htm Consultado el 11 de noviembre del 2015.
- Bonilla, Alcira. (2005). “El reclamo amoroso del filosofar en Rodolfo M. Agoglia.” Buenos Aires, La Biblioteca, N° 202, pp. 208–215.
- Maffei, Francisco (1950). “El valor ontológico de la poesía” En: *Actas del primer congreso nacional de filosofía*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1506–1510.

- Nietzsche, Friedrich (1943). *El origen de la tragedia*. Traducción Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *La genealogía de la moral*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- Williams, Raymod (2014). *La tragedia moderna*. Traducción Camila Arbuét Osuno. 1 ed. Buenos Aires, Edhasa.
- Roig, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. 1 ed. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.