

ductiva. El pliegue permite pensar también la espacialidad a partir de dos dimensiones centrales de la ontología deleuziana: la expresión y la temporalidad (p. 198). En este último punto, la aproximación ontológica de este capítulo, débil en los apartados anteriores, cobra fuerza con una tesis interesante: si, como muestra *Diferencia y repetición*, el tiempo solo puede ser pensando como constituido a partir de síntesis pasivas, es posible pensar que estas suponen un *afuera* más profundo. Pues bien, ese *afuera* es llamado por Deleuze –siguiendo al Foucault que comenta a Blanchot– “vértigo del espaciamento”. A partir de aquí Saldanha deduce una prioridad del espacio sobre el tiempo en la ontología deleuziana, aclarando que no se trata del espacio en sentido habitual, extensivo, sino de las dimensiones intensiva y virtual del campo trascendental (p. 208). Parece entonces que el propio Deleuze, al priorizar el tiempo sobre el espacio en algunos de sus escritos, no supo ver con claridad hasta qué punto el espacio resulta fundamental en su pensamiento (p. 210).

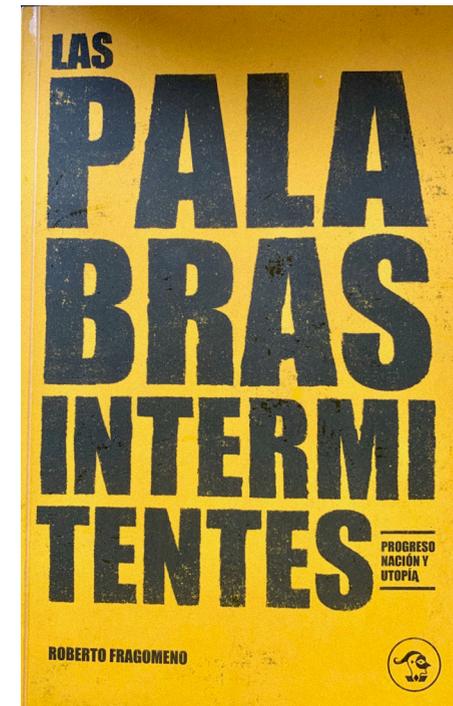
A partir de allí, Saldanha habla de la necesidad de pensar unas síntesis trascendentales espaciales. El autor parece olvidar que el propio Deleuze lo hace en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*. A favor de Saldanha se puede decir que el francés solo menciona al pasar estas síntesis sin desarrollarlas. El libro concluye entonces con un llamado a realizar lo que, sin lugar a dudas, es la tarea fundamental para pensar una ontología del espacio: una articulación rigurosa de síntesis espaciales trascendentales en el pensamiento deleuziano. Curiosamente, justo en el momento en que Saldanha realizaba esta invitación al pensamiento desde el mundo anglosajón esa investigación se estaba llevando a cabo en el cono sur. En efecto, no podemos

concluir esta reseña sin mencionar que la tarea de pensar las síntesis espaciales ha sido desarrollada por quien escribe estas líneas en la tesis doctoral *Deleuze y la ontología del espacio* (FFyL-UBA, 2019). El libro *Space after Deleuze* sin duda constituye un interlocutor relevante en la continuación de ese recorrido así como en cualquier investigación que busque pensar el problema del espacio en Deleuze.

## Palabras intermitentes: palabras en disputa

JORGE PRENDAS-SOLANO

(INSTITUTO TECNOLÓGICO DE COSTA RICA/UNIVERSIDAD DE COSTA RICA – COSTA RICA)



Reseña de Fragomeno, Roberto, *Las palabras intermitentes*, San José, Editorial Arlekin, 2018, 85 pp.

Recibido el 18 de junio de 2019 –  
Aceptado el 1 de agosto de 2019

El texto de Roberto Fragomeno se inicia con una introducción que aborda una serie de temas diversos, entre los cuales el así llamado problema de la “internacionalización” (p. 13) parece ocupar un lugar privilegiado en el conjunto de las reflexiones. Se trata de una denuncia sobre la sumisión de América Latina a los criterios establecidos desde el primer mundo; concretamente, a los países económicamente desarrollados asociados a la OCDE, que han construido un relato sobre lo que significa la Universidad en el siglo XXI. Desde este relato de poder, se estandariza todo lo que significa la producción universitaria: artículos, investigaciones, rankings de universidades, etc. Se trataría en el fondo de la imposición/ universalización de un determinado modelo de universidad y academia: el modelo anglosajón, que se acepta de manera acrítica como el único posible. En este sentido, lo que no se ajuste a ese modelo, carecería de sentido o de relevancia. Lo más grave de este esquema es que se impone sin tomar en cuenta en absoluto las necesidades y particularidades de nuestra región, con lo cual no queda más que el forzoso ajuste a lo que otros han pensado para otras partes del mundo. No habría que dejar de señalar, además, que este modelo exógeno tiene una buena cantidad de seguidores en el ámbito local de nuestras universidades, es decir, de académicos que han sido “colonizados” para aceptar dócilmente lo ajeno.

En estrecha concordancia con lo anterior, en la introducción de la obra ocupa un lugar importante la reflexión sobre la filosofía y el ejercicio filosófico en el siglo XXI. La filosofía como quehacer se vuelve impotente por voluntad propia o por efecto de las presiones externas, en el sentido de renunciar a su vocación por encauzar la formación educativa y política de los estudiantes. La filosofía, en el diagnóstico de Fragomeno,

pierde su centralidad en el proceso cultural dentro de los últimos años, y se convierte en espectadora pasiva o resignada del curso cultural y político en el derrotero de la historia. Otra manera de decir esto es que la filosofía cada vez más se refugia en la hipererudición, la repetición de los conceptos, la lectura meramente como ejercicio escolar, pero no como vocación para interpelar la realidad y eventualmente transformarla. Por ello mismo, no es extraño escuchar a un académico que se reivindicaba como un autor cualquiera para acto seguido afirmar que dicho autor no le sirve para pensar el entramado de las relaciones sociales, culturales y políticas en las que nos encontramos inmersos. De esta manera, cabría preguntarse: ¿cuál el propósito de estos ejercicios de exégesis sin conexión con el presente? Una posible respuesta sería el mero ocio, el divertimento intelectual sin ninguna consecuencia, una suerte de filosofía que no desafía nada y no incomoda a nadie.

Más allá de estas consideraciones, en el final de la introducción aparece el motivo del título de la obra: ¿qué son las palabras intermitentes? ¿A qué remiten? Se trata, desde la perspectiva del autor, de las ideas de progreso, nación, utopía: "...son también palabras que vienen del pasado y que tienen pertinencia cognoscitiva y política". Son palabras que vienen del pasado en el sentido de que tienen una larga data e historia, no son artefactos recién aparecidos en medio del debate histórico, político o cultural. En medio de ellas se puede librar una batalla, por decirlo de alguna manera: "...son palabras que se pronuncian como palabras pero se viven como experiencia" (p. 18). Coincidimos con la tesis anterior. Progreso, Nación (con mayúscula) y utopía no son palabras cualesquiera; son palabras "gruesas" que deberían marcar una

diferencia sustantiva en nuestro tiempo. En una época cada vez más escéptica, conservadora, indiferente, hablar del progreso es una tarea que se vuelve particularmente importante, así como hablar de Nación en el contexto del avance de una globalización neoliberal que pretende uniformar todo a su paso (universalizando el particular anglosajón), tornando todo homogéneo. Igualmente, hablar de utopía en una época de pesimismo, derrotismo, giros conservadores, manipulación mediática, resulta una bocanada de aire fresco. De esta manera, las palabras intermitentes deberían devenir (en oposición al título de la obra) palabras estables y permanentes que nos pueden y deben acompañar en los laberintos políticos, culturales y económicos del siglo XXI. Son palabras profundas y en permanente disputa.

La obra en cuestión dedica un capítulo a cada una de las llamadas palabras intermitentes: progreso, Nación y utopía. El capítulo I inicia la discusión sobre la primera de las palabras, a saber, la idea de progreso. En este punto, el autor hace referencia inicialmente a una de las críticas más recurrentes a la filosofía de Kant, a saber, la de ser una filosofía despojada de tensión histórica, toda vez que el sujeto no se pone en juego dentro de la experiencia, es decir, no se forma en la experiencia (apriorismo). No obstante, casi de inmediato, Fragomeno pretende disculpar esta ausencia con la hipótesis de que existe una teoría del progreso kantiana, la cual otorga un "anclaje histórico" a su filosofía. Este tema central para el kantismo sólo queda esbozado en el texto, y a nuestra manera de entender, no se resuelve en lo absoluto. Consideramos necesario un desarrollo más completo de la cuestión para entender la tesis propuesta por el autor. En todo caso, a simple vista, una "teoría del progreso" no sería suficiente

para resolver la ausencia de una subjetividad sin génesis y que no puede mirarse a sí misma en su formación histórica. De esta manera, no se entiende de qué modo la teoría del progreso (perteneciente al ámbito de la filosofía práctica) puede resolver un asunto que pertenece al ámbito de la razón teórica.

Dejando lo anterior de lado, resulta muy importante señalar que para Fragomeno el progreso se "define" como "lo nuevo por aparecer antes que lo viejo por desaparecer" (p. 22). En este sentido, el autor le da una preeminencia ontológica/política a lo nuevo que está por constituirse; asunto que luego puede ser relacionado con el tema del capítulo III de la obra, a saber, la utopía, en la medida en que la utopía precisamente es un programa de formación de lo que le falta al presente. Encontramos, no obstante, un problema en esta aproximación a la idea de progreso, toda vez que decir "lo nuevo" implica inmediatamente un cuestionamiento: ¿lo nuevo es un corte abrupto con el pasado, o es la reconfiguración del y desde el pasado? A nuestra manera de entender, Fragomeno no deja claro este asunto, y aquí aparece una deuda en su reflexión sobre esta cuestión. Si lo nuevo no es un corte abrupto con el pasado, sino más bien una realización de las posibilidades del pasado en el futuro, entonces paradójicamente no se puede ser ilustrado o kantiano en este punto (siendo que los ilustrados desconfiaron del pasado), a pesar de que el capítulo entero gira en torno a la teoría del progreso desde Kant. En todo caso, el autor delimita tres dimensiones del progreso: (a) El progreso moral: asociado a la razón práctica, como la más importante noción de progreso en Kant (salir de la minoría de edad intelectual, conquista de la autonomía para la subjetividad). (b) Progreso como orden civil: secularidad,

ruptura con el sistema eclesiástico y teológico. Autonomía de la filosofía respecto de la teología, autonomía del arte respecto de la religión. (c) Progreso como proceso civilizatorio: la educación del género humano, en particular, la educación científica, por eso no es casualidad que Kant entienda su exploración de la razón teórica como un "giro copernicano".

El capítulo II continúa la discusión con la segunda de las palabras intermitentes, a saber, la palabra Nación. Este capítulo tiene como horizonte entrelazar la cuestión de la identidad, la Nación y el pueblo en la obra de uno de los referentes esenciales de la filosofía clásica alemana: J. G. Fichte, a partir de una de sus obras más conocidas, los *Discursos a la Nación Alemana*. En este punto de su ensayo, Fragomeno intenta señalar la deuda que el nacionalismo popular latinoamericano tiene con Fichte: "El nacionalismo popular surge como filosofía de lucha contra la cultura imitativa que tenía la nobleza alemana respecto de Versalles" (p. 34). Ésta es una tesis ciertamente interesante. Primero, porque aborda la cuestión del "nacionalismo popular", que, a nuestra manera de entender, sería el reclamo por lo nacional que se construye desde el pueblo como sujeto político que insiste y se moviliza para exigir sus derechos y la resolución de sus necesidades, y no simplemente para esperar por su atención. Esa condición de pueblo movilizado se podría expresar bien, en el caso de América Latina, dentro de los Estados Sociales de Derecho, acacidos posteriormente a la Segunda Guerra Mundial. Es precisamente este nacionalismo popular el que subraya la importancia de conquistas históricas como el acceso a las garantías sociales, la sanidad pública, la educación como derecho universal, etc.

En segundo lugar, la cuestión del "nacionalismo popular" es interesante por la génesis

que traza Fragomeno de esta idea en el pensamiento político de Fichte. Como es sabido, los *Discursos a la Nación Alemana* de Fichte es un texto aparecido en 1808, al calor de la invasión francesa de Prusia, donde su autor está particularmente interesado en exaltar el nacionalismo como plataforma de resistencia frente a las fuerzas invasoras. Fichte, muy lejos del cosmopolitismo abstracto (sin historia y sin política), reclama una incorporación de “lo alemán” en la trama universal. Por esa razón, concibe a la nobleza alemana imitadora de lo francés como decadente, y se propone movilizar un pensamiento para combatir este defecto. Al igual que el proyecto fichteano, entendido como resistencia frente al avance de lo foráneo que pisotea lo nacional y pretende desaparecerlo, sostiene Fragomeno, el nacionalismo popular latinoamericano remite a proyectos de emancipación, es decir, de transformación del orden social existente frente a la imposición de un universal abstracto. El nacionalismo popular es, por lo tanto, una forma de militancia frente a la amenaza de la desaparición del orden nacional, y al mismo tiempo es la necesidad de pelear por el vocablo Nación, que no debería de ser otorgado gratuitamente a las fuerzas conservadoras. Por otra parte, para Fragomeno, la filosofía de Fichte puede ser considerada como antecesora del nacionalismo popular toda vez que no se inscribe en los nacionalismos de guerra antiterroristas o en los nacionalismos xenófobos, misóginos o ególatras. Coincidimos con este criterio. Nada hay de xenofóbico en el nacionalismo fichteano, sino más bien la pretensión clara de resistir frente a lo impuesto, de construir un orden social donde la Nación, el Estado y el pueblo puedan articularse para el bienestar común.

Finalmente, quisiéramos rescatar de este segundo capítulo la idea de que los *Discur-*

*sos a la Nación Alemana* de Fichte pueden leerse como un tratado de pedagogía política (p. 37). Una educación, desde luego, que no es adoctrinamiento, ni tampoco la transmisión de un saber listo, acabado y definitivo. Si así fuese, entonces la educación perdería todo su sentido para devenir en algo reaccionario: la comunicación de las palabras de ciertos grupos hacia los estudiantes. De este modo podemos entender, por ejemplo, la idea de que el maestro y el sacerdote son la contracara opuesta uno del otro en términos de proceso educativo. El maestro transmite un saber provisorio, temporal, sujeto a crítica, mientras que el sacerdote no hace más que entregar un saber concluido, cerrado, atemporal. La pedagogía política fichteana tiene en este sentido a J. H. Pestalozzi como su referente intelectual, siendo que el pedagogo suizo sería quién ha entendido con mayor cabalidad y claridad la naturaleza ideal del acto educativo, es decir, su finalidad última.

El capítulo III aborda la tercera de las palabras intermitentes, a saber, utopía. Un primer aporte interesante, en este punto, es la distinción entre lo utópico y la utopía que resulta muy importante para entender el planteamiento del autor. Mientras que lo primero no remite a ningún programa específico, pues por definición es plural/abierto, sujeto al deseo, lo segundo tiene como horizonte el programa concreto de realización de una serie de ideas. Desde esta distinción, el autor muestra una clara preferencia por lo utópico como objeto de reflexión, dejando de lado casi por completo la cuestión de las utopías, apenas con algunas fugaces referencias a ellas. No encontraremos, por lo tanto, una discusión sistemática con los diversos programas utópicos, sino breves alusiones a Moro, Campanella, Thomas Muntzer. Fragomeno parece librarse rápidamente de la discusión

con estos programas utópicos para dar paso de inmediato a la discusión sobre lo utópico como rasgo constitutivo del pensamiento crítico que imagina un orden social distinto. De esta manera, en contra de lo que podría decirse en la tradición filosófica, para Fragomeno, lo utópico no es la imaginación o ensoñación por aquello irrealizable, sino más bien una crítica demoledora del presente para desde ese espacio poder construir un programa de trabajo hacia lo por venir. Un programa de trabajo que debe estar necesariamente impregnado de deseo, pues es solamente desde el deseo que se puede imaginar lo utópico. En este sentido, el autor deja clara su afinidad con el pensamiento del filósofo alemán Ernst Bloch, en particular con su obra magna: *El principio esperanza*, aunque al mismo tiempo intenta tomar distancia de este pensador, señalando que su lectura es menos naturalizante y más historicista que la de Bloch. Igualmente, éste es un asunto que simplemente queda esbozado en el texto de Fragomeno y que merecería una reflexión mucho más detallada. ¿Qué significa exactamente una lectura más historicista? Al respecto no se dice nada, y solamente se enuncia como tesis o presupuesto de trabajo.

En torno a lo utópico como discurso y práctica, sin lugar a dudas, un buen hallazgo del texto es señalar que la tradición liberal y neoliberal no reniegan de lo utópico, sino que ubican al Capital como el sujeto por antonomasia (p. 58). Éste es un elemento interesante para la discusión, toda vez que no habría que negar rasgos utópicos inclusive en el pensamiento político reaccionario, con lo cual se estaría en la obligación de considerar que lo utópico no es un atributo específico del pensamiento progresista o de izquierda (hacia lo cual se inclina particularmente el autor), sino que

se puede usar con fines diametralmente opuestos, como los de conducir a una fantasía espantosa. En este sentido, lo utópico podría llegar a tener algo de “espantoso” porque puede conducir hacia la realización de deseos retrógrados, xenófobos o misóginos. En el texto no se dice mucho sobre este asunto, y podría ser un objeto de posterior investigación.

Un núcleo duro del libro ocurre cuando Fragomeno se cuestiona: ¿qué significa lo utópico en América Latina? La respuesta es contundente: “lo utópico es lo autogenerado” (p. 60). Ciertamente, esta aproximación tendría consistencia con la idea inicial del texto de criticar la uniformización que se ha extendido por las universidades de América Latina, subordinadas al modelo anglosajón. En efecto, en una región como la nuestra, lo autogenerado siempre es utópico, no solamente porque reina el desprecio por lo que hacemos, escribimos, planteamos, en defensa casi consustancial, digamos, de aquello que es de origen norteamericano o europeo. Lo autogenerado plantea un desafío tremendo porque implica romper con los sesgos que hacen de lo propio un producto devaluado cultural o simbólicamente, y por lo tanto se trata de una lucha cotidiana por restaurar el valor de lo local. Sin embargo, el texto de Fragomeno adolece de un segundo momento esencial en esta discusión, a nuestro modo de entender, y es que lo utópico tampoco puede derivar en una actitud de rechazo a lo foráneo, so pretexto de privilegiar lo autogenerado como fin en sí mismo. Pensamos que el camino de lo utópico debería ser el de una dialéctica donde lo nacional y lo universal puedan encontrarse y anudarse. El autor no hace alusión a esto, y de esta manera, parece ser que lo autogenerado es unilateralmente la única vía de ingreso a lo utópico en nuestra región del mundo, lo cual nos deja un cierto

vacío teórico. En concordancia con lo anterior, si lo utópico se define en los siguientes términos: "Lo utópico no es un punto de vista, es una manera de relacionarse con lo real como real-ausente" (p. 67), esta manera de relacionarse con lo real-ausente debería incorporar lo autogenerado y al mismo tiempo lo exogenerado; sin excluir ninguna de las dos manifestaciones.

El texto cierra como un brevísimo excursus llamado "Ser nosotros (Notas para una ontología política progresista y latinoamericana)". En realidad, no queda muy claro para el lector el sentido de este apartado final de la obra, pues para lograr cumplir con su cometido inicial, las notas ofrecidas son muy escasas y no llegan a problematizar el asunto a fondo. Uno puede sospechar que en un apartado de esta naturaleza debería ofrecerse una reflexión sistemática sobre el lugar que tenemos en el mundo, es decir, sobre el significado de ser nosotros, que en el caso de América Latina es una reflexión compleja que pasa por asumir y discutir críticamente más de 500 años de historia, luchas, confluencias, presencias extranjeras, procesos coloniales, revoluciones, etc. Una frase, en todo caso, nos parece muy rescatable de este apartado del texto: "Así, en América Latina ser nosotros mismos se hace sobre las ruinas de lo que los otros (tradiciones, instituciones) han hecho de nosotros" (p. 75). Planteado en estos términos, en efecto, ser nosotros mismos en nuestra región del mundo debería ser un esfuerzo por construir desde la destrucción, desde los vestigios del poder colonial y poscolonial, que aún permanecen presentes en la vida cotidiana de los habitantes del continente. La cuestión pendiente por discutir es cómo afrontar esa construcción, en qué términos, bajo que principios.

Para finalizar esta reseña, quisiéramos aportar un breve balance final sobre la obra

que hemos comentado. Creemos que las fortalezas del texto residen en su estilo provocativo, sugerente, desafiante para el lector, es decir, en las fórmulas fuertes y rápidas que el autor utiliza para alertar sobre un tema u otro. En este sentido, se puede rescatar como una bondad del escrito la vocación hermenéutica, aunque las ideas que se defienden no siempre estén bien fundamentadas o expresadas con toda claridad. Por otra parte, algunas debilidades del texto parecen claras y podrían ser mejoradas en el futuro; en primer lugar, cuestiones de forma: prestar mayor cuidado al proceso de edición por parte de la Editorial (en nuestro ejemplar hay una buena cantidad de palabras con letras borrosas), la corrección de estilo en la escritura sería conveniente, así como de errores ortográficos que no se han advertido en el proceso editorial. No obstante, la cuestión más importante de fondo, consiste en la necesidad de ampliar las reflexiones para no dejar los temas simplemente señalados. En este sentido, la extensión de la obra es su propia limitación: 80 páginas, que deberían crecer mucho más, quizás al doble de lo actual, para poder cumplir con la fundamentación de ideas que se vierten con fuerza, pero sin una debida sustentación.

## normas y políticas editoriales