



JUAN MANUEL ARAGÜÉS ESTRAGÜÉS

De la vanguardia al *cyborg*

Una mirada
a la filosofía actual



PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

DE LA VANGUARDIA AL *CYBORG*
Una mirada a la filosofía actual

Juan Manuel Aragiés Estragués

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

- © Juan Manuel Aragüés Estragués
- © De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 2020

Ilustración de cubierta: Manuel Marteles Francés
Colección Humanidades, n.º 151
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN: 978-84-1340-068-6

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

D.L.: Z 472-2020

A la memoria de mi padre, Manuel Aragiés

1
INTRODUCCIÓN:
TRANSICIONES PARADIGMÁTICAS

1.1. En los límites del pensar moderno

Toda época engendra en su seno las semillas de su disolución, contempla las grietas que cuartejan su superficie. Y como en todo proceso de deterioro arquitectónico, habrá quienes se empeñen en remozar el edificio y quienes apuesten por su demolición para construir otro de nueva planta. Estos últimos, en ocasiones, con los cascotes en las manos, reconstruyen milimétricamente aquello que pretendieron derribar. Los habrá, incluso, que cierren los ojos al deterioro, persistan en vivir entre las grietas y se afanen, Diógenes redivivos, en acumular basura en su interior.

El siglo XIX ve aparecer algunos de los temas y problemas que serán eje de una nueva concepción del pensamiento en los siglos posteriores. Si bien es cierto que algunas de las cuestiones pueden ser remitidas a momentos previos, en figuras tales como Spinoza o los materialistas franceses del XVIII, no lo es menos que el XIX condensa, especialmente en su segunda mitad, un potencial crítico sin parangón. Pues si de lo que se trata es de dar visibilidad a los márgenes de la Modernidad, esa tarea se facilita en las décadas finales del Novecientos. Es en ese momento en el que la *contrahistoria*, por decirlo al modo de Onfray,¹ lejos de ser la expresión de un nombre

1 M. Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía. I*, Barcelona, Anagrama, 2007.

aislado (Maquiavelo, Spinoza, La Mettrie o Meslier), deja ver la potencia de su devenir, pues es capaz de colocar sobre la mesa una agenda filosófica que incide en la coyuntura social, política y cultural. A nadie se le escapará a estas alturas que es a los Marx, Nietzsche y Freud a los que, de manera privilegiada, nos referimos. Pues son ellos los que van a proporcionar nuevas miradas y a hacer tambalearse viejas convicciones.

Si fuera preciso elegir una divisa que representara los nuevos aires del pensar, quizá pudiéramos remitirnos a la contundencia del lenguaje nietzschiano: «Dios ha muerto». Nietzsche, sin embargo, no hace sino apropiarse de y convertir en clave de bóveda de su discurso una tesis que venía surcando todo el XIX. En efecto, el ateísmo filosófico decimonónico es condición de posibilidad de un discurso de la inmanencia. Tanto en Marx como en Nietzsche, sus dos exponentes más brillantes y acerados, la reivindicación atea tiene como objetivo la demolición de todo el edificio metafísico de la tradición occidental, que hunde sus raíces en las alucinaciones platónicas y sus excrecencias cristianas. La poesía, de la mano de un Mallarmé que supera el satanismo de Baudelaire y de la tradición de los poetas malditos del XVIII y XIX, también se aplica a la tarea.² Filosofía, literatura, también la ciencia, se afanarán en la erosión de una tradición metafísica, y religiosa, que había coagulado la realidad bajo la categoría del Ser, trasunto del ser divino, Dios. Y esa coagulación ontológica tenía, evidentemente, sus excrecencias epistemológicas, antropológicas y, sin duda, políticas. Centrándonos en lo filosófico, el ateísmo marxiano y nietzschiano tiene como común efecto iniciar una radical crítica a la metafísica, que desembocará en las diferentes teorizaciones de la muerte de la metafísica que ven la luz a lo largo del siglo XX. Hay en ambos la voluntad de reivindicar el aquí y el ahora, lo presente, real y material, frente a las construcciones teológicas. El mundo debe dejar de ser ese «valle de lágrimas santificado por la religión», del que habla Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*,³ para que el individuo pueda recuperar, como

2 S. Mallarmé, *Poemas*, Madrid, Hiperión, 2003. Sobre el ateísmo de Mallarmé, resulta interesante un texto magnífico de J. P. Sartre *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*, Madrid, Arena Libros, 2008. Mi introducción a dicho texto también abunda en la cuestión.

3 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 43.

dice Nietzsche, «el sentido de la tierra». Pero con compartir ese común elemento, también es cierto que las implicaciones ontológicas de ambos divergen considerablemente. En Marx, la denuncia del transcendentalismo metafísico se realiza desde una apuesta materialista en la que el Ser va a ser negado desde la potencia del devenir social. Nace de este modo una ontología del ser social, una ontología de la contemporaneidad, del presente, que encontrará su eco en las mejores páginas de un Lukács (*Historia y conciencia de clase* y *Ontología del ser social*), un Sartre (*Crítica de la razón dialéctica*) o un Foucault. Por su parte, en Nietzsche lo real se disuelve en fábula, en construcción subjetiva, narración sometida en su eficacia a la potencia del sujeto. Desde Nietzsche se hará posible una eficaz lectura de la pragmática de los dispositivos ontológicos más relevantes de la sociedad contemporánea, los medios de comunicación de masas, al modo en que la han ejercido Baudrillard o Vattimo. Todo ello sin olvidar que el privilegio del ente frente al Ser será lugar común de numerosas filosofías del xx, como el existencialismo o la hermenéutica. La apuesta ontológica de Marx y Nietzsche arrasa, en ocasiones incluso contra sus propios autores, con conceptos clave de la Modernidad, como el de totalidad, que quedará sometida a la multiplicidad de lo real, en el plano sincrónico, y al devenir social, en el diacrónico, como se han encargado de teorizar las filosofías de la diferencia o las teorías contemporáneas de la complejidad.

La apuesta ontológica sobrevuela al conjunto del discurso filosófico. Así, la muerte de Dios, a más de licuar el coágulo del Ser, de provocar que todo lo sólido se desvanezca en el aire, según la bella metáfora de Marx y Engels en el *Manifiesto*, retomada posteriormente por Marshall Berman,⁴ destruye la posibilidad de una mirada única sobre la realidad. La epistemología moderna se construye desde la pretensión de esa mirada reconstructora que, a semejanza de la mirada divina, es capaz de aprehender la totalidad de lo real. A eso es a lo que se denomina Verdad. Desde una perspectiva ontológica, semejante pretensión, a la vista de los planteamientos de Marx y Nietzsche, se torna intempestiva, pues no se puede dar cuenta total, cerrada y definitiva de aquello que está en devenir. Sería precisa una mirada desde el fin de los tiempos, mirada de la que los sujetos parti-

4 M. Berman, *Aventuras marxistas*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

culares se hallan, obviamente, desprovistos. Pero es que, además, esos sujetos, en la nomenclatura marxiana y nietzschiana, se hallan transidos de una particularidad epistemológica que provoca la multiplicación de las percepciones de la realidad. Frente a la uniformidad del sujeto moderno, sometido a la común naturaleza humana, Marx desarrollará una temática que, iniciada por Spinoza en la Modernidad, o, si se prefiere, por los sofistas en la Antigüedad, y continuada por los materialistas franceses del XVIII, entiende al sujeto sometido a determinadas mediaciones que contribuyen a la construcción de una mirada específica sobre el mundo. Marx subrayará especialmente la mediación clase, que tiende a la constitución de ideologías enfrentadas en función de la posición del sujeto en relación con los medios de producción.⁵ Se construye, de este modo, una cosmovisión colectiva, la ideología, que el sujeto comparte —puede compartir— con aquellos que ocupan una misma posición en el engranaje social. Conviene matizar, para evitar los mecanicismos y determinismos al uso, apologéticos o detractores, que Marx se preocupa de multiplicar las mediaciones del sujeto, hasta referirlas al conjunto de las relaciones sociales de este, tal como apunta en su *Tesis sexta sobre Feuerbach*.⁶ Es decir, más allá de la mirada homogénea de clase, aunque esta ya suponga de por sí una homogeneidad menor que el universalismo del discurso dominante en la Modernidad, Marx apuesta por la existencia de una mirada subjetiva. Es lo que Sartre intentará desentrañar en algunos pasajes fundamentales de su *Crítica de la razón dialéctica*, dedicados a la cuestión de las mediaciones, o, más específicamente, en su monumental estudio sobre Flaubert.⁷ En la misma senda cabe colocar la que se constituye en una de las apuestas epistemológicas más interesantes del XIX, el perspectivismo nietzschiano, cuyos ecos resonarán en las teorías científicas, como la teoría de la relatividad general, a la que en un primer momento Einstein pensó denominar teoría del punto de vista, o en las vanguardias artísticas. El privilegio otorgado por Nietzsche a la subjetividad en la aprehensión de la realidad desemboca en una teorización perspectivista, en la que cada sujeto percibe una realidad propia, ajustada a su posición. Del mismo modo que diferentes ubicacio-

5 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

6 K. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en J. Muñoz, *Marx*, Barcelona, Península, 1988, p. 432. *Vid.* al respecto J. M. Aragüés, *El dispositivo Karl Marx*, Zaragoza, PUZ, 2018.

7 J. P. Sartre, *Flaubert. L'Idiot de la famille*, París, Gallimard, 1988.

nes espaciales provocan diferentes miradas sobre lo real, las irrepetibles peculiaridades subjetivas desembocan en una cosmovisión individualizada. Frente a la asepsia positivista, empeñada en recoger los datos objetivos que aporta la realidad, el perspectivismo se articula sobre la idea de que no existen *data*, datos-dados objetivos, sino *capta*, aprehensiones subjetivas derivadas de los intereses, características y pretensiones de la subjetividad. Así, en sus *Fragments póstumos* escribe: «Contra el positivismo que se limita al fenómeno, “solo hay hechos”, diría yo; no, hechos precisamente no los hay, lo que hay es interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí: quizá sea un absurdo pretender semejante cosa».⁸ El ejercicio de desconstrucción del naturalismo epistemológico de la Modernidad es llevado al extremo.

Detrás de ello se encuentra, como hemos dicho, una determinada concepción ontológica, pero también, de manera no menos importante, una nueva teorización de la subjetividad, alejada del esencialismo cartesiano de la Modernidad. Tanto en Marx como en Nietzsche, y en Freud de un modo diferente, se produce una nueva teorización de la subjetividad alejada de los parámetros que la habían venido caracterizando en el discurso moderno constituido. En Marx y Nietzsche, el sujeto queda sometido a un régimen de mediaciones que harán imposible la referencia a una naturaleza humana común. Puede decirse que ambos autores desarrollan una línea marginal del discurso filosófico occidental, una tradición profunda, del materialismo del encuentro, tal como la define Althusser,⁹ en la que el sujeto aparece como un efecto de lo social-cultural que lo constituye. El sujeto no es origen, sino efecto, consecuencia, *pliegue* de un caldo sociohistórico, que, además, muta de tal manera que provoca el devenir incesante de una subjetividad que, con Neruda, podría decir «nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos»,¹⁰ estableciendo esa fuga de la subjetividad que lleva a Rimbaud a decir que «yo es otro».¹¹ Marx lo establece de manera inequívoca en su *Tesis sexta sobre*

8 F. Nietzsche, *Fragments póstumos. Lenguaje y conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 60.

9 L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 54.

10 P. Neruda, *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, Barcelona, Bruguera, 1981, p. 86.

11 En una carta a Izambard de mayo de 1871; A. Rimbaud, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1972, p. 249.

Feuerbach, en la que plantea que «la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales». ¹² Esa concepción de una subjetividad como constructo social encontrará en el concepto de subsunción real, desarrollado en el capítulo VI, inédito, de *El capital*, su expresión más acabada, pues mediante dicho concepto Marx teorizará una subjetividad milimétricamente ajustada a las necesidades de la sociedad que la produce y, por lo tanto, sin la menor conciencia antagonista. Dentro del propio Marx es posible observar una pugna entre una concepción heredada de la subjetividad, en la que esta, aunque atravesada por diversas mediaciones, responde a un modelo esencialista y en la que, por tanto, el concepto *alienación* resulta plenamente operativo, y otra, de nuevo cuño, en la que el sujeto se convierte en constructo social, para la que el concepto de referencia será el de *subsunción*. Freud aportará, por su parte, una reflexión en torno a la subjetividad en la que uno de los elementos centrales de la antropología moderna, el *cogito* cartesiano, queda problematizado. No cabe duda de que la Modernidad es la geografía por excelencia de la Razón, y que la subjetividad moderna se quiere esencialmente racional. A esa racionalidad queda supeditada la tarea de comprensión de lo real y de establecimiento de la práctica subjetiva; razón pura y razón práctica, por decirlo con palabras de Kant. Por ello, Freud presenta una quiebra, aunque solo en cierto modo, del proyecto moderno. Su reconocimiento del inconsciente como un componente característico de la subjetividad supone todo un golpe a la pretensión moderna de racionalidad, pues lo racional en el sujeto es el resultado del juego de pugnas y equilibrios entre sus dimensiones inconscientes. El yo no es sino el espacio delimitado por el enfrentamiento entre el superyo y el ello, de tal modo que, «conducido por el ello, restringido por el super-yo y rechazado por la realidad, el yo lucha por llevar a cabo su labor económica, la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan sobre él». ¹³ El *cogito* cartesiano,

12 Recogido en J. Muñoz, *Marx...*, p. 432. Como apunta Althusser, el concepto *esencia humana* aún inserta a Marx en la tradición idealista moderna, convirtiéndose en un «obstáculo epistemológico» para el desarrollo de una teorización coherentemente materialista. A pesar de ello, el sentido de la argumentación marxiana le coloca en una inequívoca vía de disolución del esencialismo moderno. *Vid.* Althusser, «La querelle de l'humanisme», en L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques. I*, París, Stock-IMEC, 1997, pp. 449-551.

13 S. Freud, *El yo y el ello*, en S. Freud, *Obras completas*, Barcelona, Biblioteca Nueva, 1988.

como garantía de la subjetividad, salta por los aires. Aunque, quizá, no del todo. Pues si la analítica freudiana se caracteriza por el reconocimiento del inconsciente, su política, su pragmática, apuesta por su reducción y sometimiento. *Wo es war, muss Ich werden*, «Donde había ello, debe haber Yo», reza el adagio freudiano que bien pudiera entenderse como máxima del psicoanálisis. A Freud corresponde el mérito de haber teorizado la dimensión inconsciente de la subjetividad, y a él corresponde también el haber delimitado los instrumentos terapéuticos de reconducción de la subjetividad hacia la conciencia. El psicoanálisis se convierte en una especie de Jano bifronte que, por un lado, hace la revolucionaria apuesta analítica de reconocimiento del inconsciente, que tan fuerte influencia provocará en las vanguardias artísticas de principios de siglo xx, pero que, por otro, establece los mecanismos de reducción de esa dimensión subjetiva. De manera singularmente clara, la época aún, en ocasiones, analíticas revolucionarias, como en el caso de Freud y, como veremos más adelante, de Einstein, que son inmediatamente reconducidas por sus propios autores, atemorizados, desconcertados, escandalizados, ante las implicaciones de su propuesta.

Finalmente, también cabe hablar de una nueva concepción de la historia, a través del materialismo histórico, en la que esta se aleja de motores abstractos, al modo hegeliano, para buscar en la inmanencia social las claves de su deriva. El proceso histórico es entendido como el efecto de la lucha de clases, lo que implica conceder a la subjetividad un papel en el desenvolvimiento de este. La historia, y la filosofía, devienen política, intervención para la transformación social.

Todas estas propuestas coinciden de un modo u otro en el cuestionamiento del hiperracionalismo de la Modernidad al someter la realidad a la inmanencia ontológica y antropológica. Ello no quiere decir que en estos mismos autores, especialmente en Marx y Freud, puedan encontrarse planteamientos que afiancen ese estricto racionalismo moderno. Freud, lo hemos apuntado, entiende como tarea del psicoanálisis reducir los elementos no racionales del sujeto, lo que da pie para la conversión de esta disciplina en un instrumento de control social y a los psicoanalistas en los nuevos curas que denunciaba Deleuze.¹⁴ En Marx cabe una interpretación meca-

14 G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980.

nicista, economicista y teleológica del proceso histórico, sometido a la legalidad estricta de la dialéctica de las estructuras sociales. No pretendemos asentar la tesis de que estos tres autores suponen ya de por sí una quiebra radical con el espíritu de la Modernidad, sino que es posible encontrar en ellos elementos teóricos disolutorios del pensar moderno. Y que esos elementos serán explotados por diferentes escuelas del siglo xx.

En el primer tercio es posible rastrear, de una manera más acusada, esa tensión en el pensar que permite que convivan propuestas disolutorias de lo moderno con otras que acentúan sus rasgos más extremos de racionalidad. Esa tensión puede encontrarse en el seno de una misma escuela filosófica. Así, en el marxismo convivirán interpretaciones que subrayan los elementos mecanicistas, y por tanto racionalistas, de la propuesta marxiana, tal como se puede observar en las líneas dominantes tanto en la Segunda como en la Tercera Internacional, con otras en las que se presta una especial atención a la subjetividad, incluso desde planteamientos en los que se aboga por la fusión del marxismo y el psicoanálisis, como en el caso de Wilhelm Reich. Del mismo modo que en las vanguardias artísticas observaremos que las hay que apuestan por un hiperracionalismo de cuño cartesiano, como sucede con la Bauhaus o en algunas propuestas del futurismo, especialmente del italiano, en la filosofía también se producen propuestas en las que se aboga por el sometimiento del pensar a la más estricta de las racionalidades. El neokantismo y el neopositivismo llevan registrados incluso en sus nombres esa voluntad de continuación de proyectos surgidos en la Modernidad. Al mismo tiempo se desarrollan teorizaciones, como la de Bergson en Francia o la de Heidegger en Alemania, en las que el pensamiento explora nuevas dimensiones de la racionalidad. La filosofía contemporánea beberá de estas polémicas, de las contradicciones que, con origen en Marx, Nietzsche y Freud, se dilucidan en los primeros decenios del siglo xx. Polémicas irresueltas, como se muestra en el hecho de que, casi un siglo más tarde, todavía podemos encontrar en el debate filosófico contemporáneo las trazas indelebles de aquellas problemáticas.

1.2. La crisis del paradigma científico clásico

El siglo xix viene preparando una mutación de hondo calado en el ámbito de la ciencia. El espectacular proceso que va a desembocar, a prin-

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN: TRANSICIONES PARADIGMÁTICAS.	9
1.1. En los límites del pensar moderno	9
1.2. La crisis del paradigma científico clásico	16
1.3. La nueva estética de las vanguardias	24
1.3.1. El nuevo paradigma en el arte	24
1.3.2. La vanguardia rusa.....	25
1.3.3. El caso de la música	32
2. ONTOLOGÍAS POSMODERNAS	37
2.1. La cuestión de la diferencia.....	37
2.1.1. Introducción.....	37
2.1.2. Aventuras de la diferencia	42
2.2. A propósito de la realidad	54
2.2.1. La sociedad mediática	54
2.2.2. La ontología en tiempo real	56
2.2.3. La realidad como producción.....	60
3. PARA UNA DESCONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPO- LOGÍA HUMANISTA	65
3.1. Introducción.....	65

3.2.	La disolución del humanismo	68
3.2.1.	El embeleso humanista: entre Sartre y Merleau-Ponty	68
3.2.2.	El doble movimiento de la antropología hermenéutica	78
3.2.2.1.	Prejuicio y tradición como constituyentes de la subjetividad en Gadamer	79
3.2.3.	Marxismo crítico y teoría de la subjetividad	83
3.2.3.1.	El marxismo crítico: una caracterización.. ..	83
3.2.3.2.	La cuestión de las mediaciones	86
3.2.3.3.	Psicoanálisis y marxismo	93
3.2.4.	Avatares estructurales	99
3.2.4.1.	¿Qué es estructuralismo?.....	99
3.2.4.2.	Louis Althusser: la denuncia del humanismo.....	100
3.3.	Para una antropología posmoderna	108
3.3.1.	Foucault: la muerte del sujeto	108
3.3.1.1.	¿Quién ha leído <i>Las palabras y las cosas</i> ?	108
3.3.1.2.	El diccionario de Maurice Florence.....	113
3.3.1.3.	Subjetividad y subjetivación en Foucault.. ..	115
3.3.1.4.	Nuevas formas de subjetividad	118
3.3.2.	Líneas, pliegues, deseos.....	120
3.3.2.1.	La crítica del yo	122
3.3.2.2.	Líneas y pliegues	124
3.3.2.3.	Máquinas deseantes.....	126
3.3.2.4.	¿Deleuze en el cine?	128
3.3.3.	La subjetividad <i>cyborg</i>	134
4.	POLÍTICAS POSMODERNAS	141
4.1.	Foucault en el horizonte	141
4.2.	El viaje a ninguna parte: un liberalismo sedicente	143
4.2.1.	El otro sin otredad: de Rawls a Rorty.....	143
4.2.2.	El espanto del Otro	153
4.3.	Para un discurso antagonista.....	160
4.3.1.	Globalización, posfordismo, subsunción.....	160
4.3.2.	Los límites de la democracia	165
4.3.2.1.	La economía, límite de la democracia	165

4.3.2.2. La construcción de subjetividad: el <i>Homo democraticus</i>	168
4.3.2.3. La comunicación censitaria.....	172
4.3.2.4. La ficción democrática.....	175
4.3.3. Un programa político posmoderno	177
4.3.3.1. En torno a la diferencia: multitud y hermenéutica diatópica	177
4.3.3.2. Contra el reduccionismo formalista	182
4.3.3.3. Para una producción de subjetividad antagonista	186
4.3.3.4. Crítica del progreso y política del cuidado	192
5. CODA: DE AFECTOS Y MULTITUDES. SOBRE POLÍTICAS DE CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD.....	195
5.1. El capitalismo como máquina afectante.....	198
5.2. Política, materialismo, diferencia.....	200
5.3. De idiotas a koinotas: la construcción de la multitud	204
BIBLIOGRAFÍA.....	211

LA TRANSICIÓN DEL SIGLO XIX AL XX SUPONE UNA quiebra de paradigma que afecta al conjunto de los saberes. Desde la ciencia hasta la estética, pasando por la filosofía, el paradigma moderno se ve sometido a un proceso de erosión que desembocará en lo que algunos denominan Posmodernidad. La presente obra supone una aproximación al pensamiento contemporáneo, buscando las raíces de su especificidad en la profunda mutación discursiva con que se alumbra el siglo xx. Esta aproximación, lejos de ser una mera descripción, se realiza desde una vocación crítica que subraya aquellos elementos del discurso actual que pueden convertirse en herramienta para la construcción de un pensamiento antagonista.



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza



JUAN MANUEL ARAGÜÉS ESTRAGÜÉS es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Ha publicado obras sobre Sartre (*El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J. P. Sartre*, 1995; *Sartre en la encrucijada*, 2004), Deleuze (*Deleuze*, 1998), Marx (*Marx*, 2019; *El dispositivo Karl Marx*, 2018, en esta misma editorial) y sobre diversos aspectos de la filosofía contemporánea (*Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, 2002; *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, 2019). Asimismo, ha traducido el *Mallarmé* de Sartre y *Los afectos de la política* de F. Lordon, este último para Prensas de la Universidad de Zaragoza.