

Aquesta obra constitueix, com el subtítol indica, un “breu tractat de lectura”, però també un “enrahonament lliure” sobre Spinoza i els jueus. Amb la primera afirmació, Milner restringeix el seu treball a mínims; amb la segona afirmació, desplega una colla d’arguments sense restricció. L’autor encara la lectura del fragment conegut com a Manifest sobre els jueus (*Hodie Judaei*), capítol III del Tractat Teologicopolític, de Baruc Spinoza, apublicat l’any 1670 en vida de l’autor. Es tracta d’un extracte precís de l’obra de Spinoza, que ha desvetllat adés i ara furors i adhesions diversos al llarg del temps.

Milner deixa clar, des dels inicis del seu treball, que en el seu comentari adopta una posició d’abstenció: s’absté de determinar si Spinoza és un precursor (p. 9); s’absté de criticar o d’elogiar l’autor: “si un resultat o altre de la meua recerca desvetlla en mi alguna passió, en guardaré silenci.”(p.9) Aquesta distància subjectiva, definida com una intencionalitat inicial, ho deixarà de ser a mesura que Milner s’endinsi en l’anàlisi del text i reveli alguns dels seus secrets encoberts. Al final, no està tan clar que la passió que desvetlli la recerca romanguí totalment en silenci.

Com llegeix Milner a Spinoza en aquest fragment concret? L’autor s’interroga a propòsit de l’articulació lògica del text: de quina manera fou construït? Atorgar una prioritat a l’anàlisi interna del fragment farà emergir una hipòtesi sobre l’art d’escriure de Spinoza. Aquesta és la tesi que Milner destriarà amb el detall i l’estil minuciós “à la lettre” que caracteritza la seva obra. En síntesi, començant per la decodificació de la consigna del segell de

cera de Spinoza “Caute”, Milner considera que el Manifest sobre els jueus és un text massa evident i explícit, massa transparent: això el fa sospitos d’un cert “art d’escriure”. Seguint la divisa de Léo Strauss en la seva obra sobre “La persecució i l’art d’escriure”(1952), segons la qual tot escriptor que pretén protegir la veritat del seu missatge, per por de ser assetjat per l’opinió, produeix un cert tipus de literatura que presenta el més rellevant “entre línies”, Milner aborda per parts el fragment de Spinoza per trobar-hi la seva “veritat amagada”. Strauss sostenia que “els homes irreflexius són lectors distrets, i tan sols els homes reflexius són lectors atents”. En aquest cas, Milner es revela com el més reflexiu dels lectors davant del fragment de Spinoza, assumint al capdavant les conseqüències de la seva peculiar travessa.

Què troba Milner en el text de Spinoza? Hi ha una primera qüestió sorprenent que constitueix un eix comú a tota reflexió: el poble jueu es manté en el temps malgrat tots els obstacles i les dificultats que ha patit, entre els quals, segons Spinoza, n’hi ha dos de fonamentals: la dispersió i l’absència d’Estat. L’Estat, per a Milner, no implica únicament un aparell polític sinó sobretot una reunificació en un territori. Milner defineix sota el nom de “precarietat” aquesta manca d’Estat. Hi ha, doncs, en l’anàlisi de Spinoza una pregunta en relació amb la conjunció permanència-precarietat en el poble jueu. El Manifest pretén respondre a aquesta sorprenent conjunció a partir de tres arguments (o formes de combinar la conjunció permanència-precarietat), que Milner anirà treballant en els successius capítols i que respon al seu mètode de lectura: formular algunes tesis

a propòsit de l'experiència històrica de l'assimilació i la qüestió de la supervivència del nom jueu.

Resumir l'essencial del que planteja Milner en un text d'aquestes característiques constitueix una tasca impossible, per bé que en puguem anunciar les línies mestres a fi d'animar el lector a l'atreviment d'endinsar-se en la lectura d'aquesta obra. Emfasitzarem dues consideracions radicals –per inquietants– de Milner en la seva lectura de Spinoza: a) la permanència del poble jueu és el resultat d'un accés incomplet a l'assimilació completa: aquesta incompletesa suposa que, juntament amb el nom jueu, quedi preservat l'odi per part de la societat que voldria assimilar-lo. L'odi –l'antisemitisme– constituïria, per tant, un “factor exogen” a la permanència del poble jueu segons Spinoza. La desaparició de l'odi pressuposa l'extinció del nom jueu. Exemples històrics d'aquest fet, Espanya i Portugal; b) Si el poble jueu volgués constituir un imperi, seguint el model dels tàrtars, que Milner desgrana a través de l'obra del jesuïta Martini fins arribar als turcs musulmans, a través de la conversió paradigmàtica a l'Islam del jueu Sabbataï Tsevi, fóra necessària l'apostasia i la conversió a l'Islam, puix que l'Islam constitueix l'únic espai polític on quedarien preservades totes les condicions i honors als nous conversos, a diferència del que històricament feren els Reis Catòlics: “els Turcs (l'imperi) són un model de política. Respecte dels conversos, fan tot allò que els reis d'Espanya haurien d'haver fet i no van fer.” (Ibíd, p. 82).

Spinoza: una manera de reeixir la persecució perfecte i de fer desaparèixer el nom jueu sense massacres ni vessament de sang: aquesta idea, en el seu temps, s'havia d'expressar de manera hermètica. La proposta de Spinoza seria al mateix temps –trobem en aquest punt la “trampa del savi” que encapçala l'obra– una indicació per restringir l'odi i els qui l'alimenten d'una forma no violenta: “(...) la finalitat que es busca s'ha de seguir assemblant a si mateixa: apagar l'odi i, en conseqüència, abolir el nom des d'on neix i reneix l'odi.” (Ibíd, p. 103)

L'obra de Milner revela que un tractat emblemàtic pel lliure pensament com el Manifest de Spinoza no és altra cosa que un manual sobre la persecució perfecte amb les seves “tesis indecents”. Queda clar que la consigna de Spinoza “Caute” tenia raó de ser en el seu temps pel Manifest del Tractat; i també podria aplicar-se a aquest llibre de Milner.

Anna Pagès

Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna
Universitat Ramon Llull

Aquest llibre de Finkielkraut ha produït un veritable terrabastall mediàtic a França. No ha deixat indiferent ningú. En pocs mesos, s'ha convertit en un èxit de vendes i ha conduït el seu autor per múltiples platós de televisió i entrevistes en exclusiva.

L'editor del suplement literari dels divendres a Le Monde, Jean Birnbaum, encapçalà una crítica aferrissada sota el títol "Alain Finkielkraut juga amb foc" subratllant que, en aquest nou text, a banda d'un nou estil i un nou vocabulari, el lector hi troba una "passió vehement per Renaud Camus", un escriptor que ha declarat públicament la seva adhesió a la presidenta del Front Nacional. Birnbaum sol·licita a Finkielkraut que concreti fins on pot arribar la seva passió per un escriptor com Camus, i al mateix temps posa de relleu el viratge "nacional" en el lèxic de Finkielkraut, cada cop més orientat a l'ús del mot "identitat francesa" i menys a l'ús de la paraula "República".

Què planteja Finkielkraut en aquest text que hagi provocat uns efectes tan radicals?

L'identité malhereuse és una defensa neoromàntica del model cultural i històric de França en contra del discurs de la multiculturalitat, la defensa dels orígens de la qual fa oblidar el valor de la nació on es viu. Finkielkraut considera que Europa, culpabilitzada pel colonialisme, les grans guerres i els crims contra la humanitat, tendeix a sobrevalorar el que ve de fora i defugir la consideració de la seva pròpia vàlua. Viu una mena de complex d'inferioritat. França no n'és, en aquest sentit, cap excepció.

La temàtica del text arrenca amb els fets de Créteil, on l'any 1989 tres alumnes són expulsades per haver rebutjat treure's el hijab a classe malgrat la decisió del Consell Directiu. Aquests fets produïren reaccions de tota mena en aquell moment, tant per part de catòlics i protestants com per part de diverses associacions antiracistes i moviments en defensa dels drets civils. Finkielkraut signà, llavors, un manifest juntament amb altres intel·lectuals sol·licitant al ministre d'Educació de no capitular davant de fets similars. Lionel Jospin demana l'opinió al Consell d'Estat que es mostra força moderat i argumenta que els signes religiosos no són pas contraris a la laïcitat, tot recomanant, al mateix temps, que la prudència dels directors de centres educatius determini en cada cas què és el millor per evitar el proselitisme religiós a l'escola. Més enllà de la qüestió política i social o dels alts i baixos de la laïcitat, l'enfocament de l'autor en aquest punt resulta del tot original. Certament, l'interessant del comentari de Finkielkraut és com opera un gir inesperat i esdevé sobtadament un elogi a la condició femenina. L'autor escriu una oda a les dones, un cant a la galanteria francesa, aquest tribut a la feminitat que implica seduir amb intel·ligència i bons modals, sense sotmetre. La defensa de l'ideal francès topa amb la funció de la dona en un Islam que la separa del món i li restringeix l'acció i la llibertat, però també topa amb un feminisme reivindicatiu que, a Occident, reclama la igualtat. En canvi, l'ideal de la galanteria contribueix a atorgar a les dones el lloc que els correspon, un lloc des d'on plaure als homes. Segons el model

francès, que les dones agradin els homes no és pas un pecat o un obstacle sinó un element de finesa i de civilització. L'homenatge al "beau sexe" de Finkielkraut resulta d'allò més contravinent en un món passat pel sedàs dels feminismes i la reivindicació de la igualtat dels sexes. Contraposar la galanteria com a ideal de civilització a tot feminisme igualitari i a tota pràctica de segregació és, pel cap baix, una modalitat de romanticisme. Aquest romanticisme guia la travessa de l'autor per altres elements de l'actualitat que menysprea i abomina: les noves tecnologies i l'impuls al no-res o al "tot per sobre", l'anonimat i la ignorància en les pràctiques de connexió que no requereixen gaire nivell cultural; l'amor pel llibre i la devoció per la lectura; finalment, l'home culte, aquell que no té por de mostrar-se amb tota la seva urbanitat i educació, fins i tot en els contextos més difícils (com en l'exemple d'un professor d'institut de banlieue que va elegantment vestit a classe).

Per a Finkielkraut, la desgràcia identitària no és pas una crisi d'identitat, sinó el fet que viure junts esdevingui una experiència cada cop més delicada i conflictiva. L'autor somnia amb una política que, davant els fets consumats, sigui capaç de revertir la deriva dels esdeveniments per defensar els ideals culturals que han fet històricament de França un estat fort, una nació culta. Aquest punt, que fa patir Birnbaum, és, tal vegada, al mateix temps, el nucli essencial del caràcter intrínsec d'aquest autor: la seva magnífica i civilitzada tendresa.

Anna Pagès
Facultat de Psicologia, Ciències de
l'Educació i de l'Esport Blanquerna
Universitat Ramon Llull

En aquest llibre hi trobem la transcripció d'una conversa entre dos vells savis i coneguts (que no amics), Badiou i Milner, ambdós "normaliens" avesats a un estil de discussió al mateix temps àrid i fecund, abrupte i punyent, que il·lustra un autèntic intercanvi intel·lectual a la francesa. La conversa, animada per Philippe Petit, està farcida de moments d'una gran intensitat, sobretot per les discrepàncies, d'aquí l'escaient títol del volum: controvèrsia.

La presentació del text, escrita per Petit, s'encapçala amb el terme "Irreconciliats" (Non réconciliés) i és un relat de l'especial dialèctica que ha enfrontat al llarg del temps aquests dos personatges, la coneixença dels quals s'esdevingué l'any 1967 durant "els anys rojos" a París. Llavors, Badiou era professor d'institut i Milner acabava d'arribar d'una estada al Massachusetts Institute of Technology, als Estats Units. Al cap dels anys, Badiou ha esdevingut un dels autors francesos més llegits a l'estranger, mentre que Milner s'ha consagrat com un dels referents més sòlids de la intel·lectualitat en l'àmbit del territori de la República Francesa. Badiou és quatre anys més gran que Milner. L'any 2000, protagonitzen una ruptura sonada, provocada per un article de Badiou aparegut al diari Libération, on criticava la trajectòria de Benny Lévy, excap de la Gauche Proletarienne i secretari de Jean-Paul Sartre fins la seva mort, el qual abandonà la política per posteriorment retornar a les seves arrels jueves. La crítica de Badiou fregava la calúmnia en qüestionar els autèntics motius del compromís polític de Lévy, interpretant de manera un xic malèvo-

la la seva renúncia a la política i el seu retorn a la pràctica del judaisme. La fidelitat de Milner a Benny Lévy, així com la injusta acusació publicada per Badiou, el feren protestar amb contundència. Des de llavors, no havia estat possible reunir-los per parlar. Tanmateix, P. Petit aconsegueix, a base d'un "protocol rigorós", que aquesta conversa controvertida pugui tenir lloc: quatre trobades de tres hores cadascuna, en un restaurant proper a Notre-Dame, entre gener i juny de l'any 2012. P. Petit no menys- té el risc que corre amb aquests "dos monstres", als quals tot separa però que hem reunit. Dos autèntics irreconciliats no havent perdut ni una gota de l'esperit de discussió que no pretenen esgotar per ara, i albirant el món que s'acosta armats d'aquesta visió compartida: "Pour finir encore". (Ibíd. P. 16)

El text es desplega a través d'una discussió constant sobre quatre eixos temàtics: 1. la controvèrsia sobre Plató; 2. la qüestió de la revolució, el dret, la matemàtica; 3. L'infinit, l'universal i el nom jueu; 4. la política (dretes, esquerres) a França.

La polèmica sobre Plató s'evidencia des de la primera pàgina i travessa bona part de la lectura que faran sobre els altres temes. En general, sembla com si Badiou intentés suavitzar la seva posició, mentre que Milner esdevé molt més punyent en l'ús de l'adjectivació en la defensa d'una perspectiva "en contra". Al principi, per exemple, Badiou diu que les posicions respectives eren "contradictòries". Milner respon llavors que "es tractava d'una discòrdia important". Milner es presenta molt combatiu; Badiou, en

canvi, intenta una certa aproximació, tot titllant Milner de “radical”. El lector no ha de perdre pistonada si vol seguir el fil argumental de la dialèctica escrita. Pel que fa a Plató, font de bona part de la polèmica: Badiou es defineix com a platònic, creu que la filosofia pot servir la política i que és plausible una política “filosòfica”. Des d’aquesta perspectiva encara les posicions d’esquerres i la qüestió del marxisme. En canvi, Milner es defineix com a “antiplatònic”: no accepta en cap cas la possibilitat d’una política enllaçada a una filosofia. Milner considera que la perspectiva de Badiou, de manera general, és de tipus “sintètica”, unificadora; mentre que la de Milner tendeix a separar, a dividir. Per a Milner, no hi ha unificació possible en el discurs ni tampoc un discurs que faci possible una “síntesi final”. Aquest és el motiu principal pel qual Badiou defineix “l’escepticisme” de la posició de Milner en relació amb les possibilitats de la política, així com les conseqüències dels fets de Maig del 68. Milner és un representant de la renúncia a la “visió política del món”; Badiou, en canvi, s’ha mantingut ferm en la seva reivindicació de la política. La política serà, per a Milner, la pregunta sobre els cossos i llur supervivència. Badiou considera, al contrari, que aquesta no és la pregunta rellevant, sinó més aviat: quina és la bona manera d’organitzar una vida en col·lectivitat? Milner sintetitza admirablement la naturalesa de la seva discrepància quan diu: “el pivot, per a Badiou, és el “ja” (déjà). Mentre que, per a mi, el pivot és un “encara no” (pas encore). (Ibíd, p. 57)

Per al lector, resulta sorprenent que dos intel·lectuals de vasta formació clàssica i humanística, testimonis d’una de les èpoques més efervescent del segle XX, amb un interès pel pensament tan explícit, s’aboquin, comptat i debatut, a un exercici contingut en el mot “controvèrsia”. La controvèrsia no deixa de ser una confrontació de “versions”. En aquest text en trobem dues, de versions, cada vegada, per a cadascun dels temes.

Avesats als diàlegs filosòfics, no és habitual trobar lectures organitzades en una confrontació radical: aquest és el motiu bàsic per no deixar d’abordar seriosament la d’aquest text peculiar.

Anna Pagès

Facultat de Psicologia, Ciències de l’Educació i de l’Esport Blanquerna
Universitat Ramon Llull

És difícil aclarir si ens ha tocat de viure un temps més pacífic o més violent que el de les generacions que ens han precedit. Tanmateix, no hi ha dubte que la tecnologia posada al servei de la violència exercida incrementa exponencialment la seva magnitud, i que la seva presència en els mitjans de comunicació de masses li confereix una visibilitat contundent. Però la dramàtica història del segle XX fa que ens resistim a oblidar aquella mena de violència que, per la seva repugnància, es vincula més al camp semàntic de l'horror que no pas al del terror. És aquella violència en què les víctimes, inermes, esdevenen éssers humans en dissolució: els genocidis de tot tipus, les modernes guerres que causen "danys col·laterals", el màrtir que se suïcida sacrificant qui estigui al seu costat o els torturadors deshumanitzats. Una mena de violència que impacta d'una manera especial precisament perquè qui l'aplica no es limita a la destrucció de la víctima, sinó que sucumbeix a la indiferència davant del sofriment aliè. Una violència que ha assolit un grau tan elevat de crueltat que els conceptes tradicionals per referir-s'hi resulten disfuncionals perquè posen l'accent en l'objectiu dels assassins en comptes de considerar el patiment que s'hi infligeix.

Els autors estudiats per Mosès no se centren en els fets històrics de la Shoah, sinó en la dimensió fonamental de la memòria. Sense record, quan es perd la filiació del temps, els fets es banalitzen fins al risc ben real de l'oblit o la desconsideració. Per això (malgrat els matisos que els singularitzen) tant Rosenzweig com Benjamin, Scholem i Levinas proposen que l'Holocaust no va ser un accident de la Il·lustració davant del qual la política o l'educació no van saber reaccionar

a temps, sinó que és la metàfora de fins a quin punt resulta destructiva l'aliança entre la raó, la tecnologia i la burocràcia. Justament per això és tan important que una correcta política de la memòria es replantegi el drama que comporta excloure persones a través de l'administració de la població. El segle XX va estar marcat per la catàstrofe del totalitarisme, de manera que es tracta de viure després d'Auschwitz, de no perdre de vista que la civilització conté sempre un rerefons de la barbàrie consistent en el desastre ètic de la manca de compromís en una societat individualista.

És cert que, des dels orígens de la humanitat, poques qüestions han estimulat més el pensament com la del mal. Segurament sigui perquè el mal en totes les seves formes (la maldat, la maledicència, el malefici...) acompanya l'ésser humà com la seva ombra. Tard o d'hora el mal ens colpeja amb algun dels seus múltiples rostres fent vacil·lar les nostres conviccions, posant en dubte el sentit de les nostres vides i, en darrer terme, fent dubtar de l'existència de Déu. Però els autors que recull Mosès no aspiren a conèixer millor per controlar més, sinó per combatre amb més eficàcia. En tots ells s'intueix la rebel·lia de qui, malgrat estar convençut de l'absurditat del mal, no renuncia a interpretar-lo; la valentia de qui, malgrat no tenir respostes, oposa resistència; la lluita de qui, enmig de les dificultats, abraça fermament la responsabilitat de defensar la vida enfront del fracàs; l'esperança de qui, contra tota evidència, anhela que el mal no tingui la darrera paraula.

Malgrat el pas dels anys, aquest cicle de conferències que Stéphane Mosès

va dictar a l'Institut Catòlic de París el 2006 (un any abans de la seva mort) continua essent una obra de referència per a tots aquells que s'animen a protegir la dignitat humana de l'acció destructora del mal. La barbàrie del segle XX ha fet que tot hagi perdut la seva innocència i ens fa rellegir amb uns altres ulls aquella sentència de Freud quan assegurava que la condició humana més aviat ens inclina a odiar el proïsme, explotar-lo, humiliar-lo i martiritzar-lo. Per això paga la pena continuar reflexionant sobre aquells autors que ens ensenyen que la complexitat de les relacions humanes consisteix en el repte del respecte a l'alteritat.

Francesc-Xavier Marín
Universitat Ramon Llull

Innerarity, Daniel. (2013). *Un mundo de todos y de nadie. Piratas, riesgos y redes en el nuevo desorden global.*
Paidós Estado y Sociedad: Barcelona, pp, 190.

En el 2001 veía la luz un texto de Daniel Innerarity que nos hizo entender que estábamos ante una obra que trataba entrelazadas dos cuestiones que, entonces, nos parecieron fundamentales por el contexto en que vivíamos: la “ética” y la “hospitalidad”. Una temática que, con los años, no ha hecho más subrayar el acierato de este filósofo al abordar una cuestión que ha ganado relevancia con el transcurrir del tiempo. Si se fuera capaz de leer en nuestro contexto actual, con profundidad, la cuestión de la hospitalidad, probablemente, el enfoque de algunas problemáticas que nos acucian, ganarían, al menos, otro tono en la sociedad. Entonces descubrimos la obra de un pensador que, con los años y hasta llegar a este *Un mundo de todos y de nadie*, su pensamiento ha alcanzado una profundidad que le convierte en uno de los pensadores, a nuestro entender, más interesantes del panorama filosófico contemporáneo de nuestro país. Entre medio se publicaron algunas obras como *La transformación de la política* (2002) por la que le concedieron el Premio Nacional de Literatura en la modalidad de ensayo, *La sociedad invisible* (2004) Premio Espasa de ensayo, *El nuevo espacio público* (2006) o una obra posterior muy sugerente editada junto con Javier Solana – *La humanidad amenazada: gobernar desde los riesgos globales* (2011) donde ya se apuntaban algunas de las cuestiones de las que trata este *Un mundo de todos y de nadie* que, a continuación, comentaremos.

Creemos que en el desarrollo de la obra de Innerarity se ha ido produciendo paulatinamente un cambio coherente, consecuente, muy medido donde el foco ha pasado de lo más próximo a lo global

que nos circunda. Las cuestiones que preocupan a Innerarity van apareciendo en su obra de la una mera sistemática variando el alcance de la mirada que pasa por lo propio, lo cercano hasta abordar lo universal, lo global. Las temáticas han sido recurrentemente la filosofía política, la ética, la sociedad democrática y su gobernanza, los riesgos globales, las amenazas de un mundo en plena transformación permanente donde, entre otras, la seguridad y la libertad no pueden dejar de ser temáticas de un profesor de filosofía, de un pensador muy metido en analizar su sociedad y la época que le ha tocado vivir. Innerarity es Catedrático de Filosofía Política y Social, colaborador en medios como *El País* con artículos de fondo sugerentes donde aporta su reflexión a la realidad de un mundo como el actual. Son distintos registros de un modo de enfrentarse a la realidad compleja de una época como la nuestra.

Hay algo de este libro que, a nuestro entender, es estupendo y que llama la atención. No es otra cosa que la estructura del mismo. Si cogemos su estructura encontramos casi una declaración completa de intenciones del propio autor. Cada parte, cada capítulo nos presenta un enunciado que obliga al lector a pararse por un momento y pensar. El libro se divide en tres partes: la primera, se llama “Un mundo a la intemperie”; la segunda, “La incumplida promesa de proteger” y la tercera, “Gobernar o el arte de hacerse cargo”. Donde en la primera parte se encuentran capítulos como “La humanidad amenazada”; en la segunda, “Un mundo amurallado” o, en la tercera, “De la soberanía a la responsabilidad”. Un total de ocho capítulos con un epílogo –Nosotros y los otros

revelador que hacen de este libro una lectura que va llevando al lector por unos mares en parte conocidos, en partes desconocidos pero siempre inquietantes, abiertos y arriesgados.

Una idea expresada metafóricamente recorre las páginas de este libro casi como hilo conductor entre temáticas, una imagen muy atinada para ahondar en la realidad de nuestra contemporaneidad: es la piratería. La piratería que, en otros tiempos, surcaba mares y ahora navega en las redes –mejor, en infinitas redes- y fuera de ellas, en lo local -¿no son piratas los corruptos?- y en lo global -¿no son piratas los capitales voraces?- (y viceversa) en un mundo que, cada vez, es más líquido según Bauman y donde la tierra se atisba cada vez más lejos por etérea e inconsistente. En la piratería se manifiestan los “peligros”, los “riesgos”, las “inseguridades” de un mundo donde la libertad queda minimizada por vaivenes atroces que sacuden a miles de personas aquí y allá donde los límites han desaparecido por las corrientes briosas de las nuevas tecnologías.

Todo tan cerca y todo tan lejos; todo tan próximo y todo tan lejano; todo de todos y todo de nadie; todo de todos y, finalmente, todo de unos pocos y donde además “todo” siempre es demasiado. Un mundo donde no sabemos si hemos llegado al “fin del poder” (Naím, 2013) o el poder está en otros... piratas. ¿Por cuánto tiempo? Para nosotros, no es solo una lectura necesaria si no que estamos ante un pensador imprescindible para seguir pensando colectivamente.