

En aquest moment, en el vessant de la crítica i la defensa d'un punt de vista transcendent, Konnersmann hi veu indicis d'un retorn a la crítica restauradora de la cultura que ja havia estat superada per Rousseau. En general, Konnersmann considera que la crítica que exerceix la Teoria Crítica és anacrònica.

I quin és, doncs, el punt de vista que acaba defensant Ralf Konnersmann? L'autor exposa les seves idees en el darrer capítol, titulat «Moral de la crítica de la cultura». Comença aquest apartat amb una cita de Baudelaire, «Hom no té el dret de menystenir el present». I subscriu la interpretació de Foucault sobre aquesta cita: Baudelaire, en l'afirmació de la contemporaneïtat, ens mostra l'actitud heroica d'aquell que renuncia a fugir cap al passat, així com a saltar cap al futur; que és conscient del pes de la contingència. És l'heroisme de la modernitat.

En definitiva, per a Konnersmann, Baudelaire és qui millor ha comprès l'ethos de la crítica de la cultura; un ethos

que ara amb... «... la modernitat opera amb mitjans premoderns (...), no s'està relacionant amb instàncies sacrosantes i valors intemporals, sinó amb mites i metàfores» (p. 133). Es tracta de l'ethos de la crítica postrestitutòria de la cultura, aquella que és «filla de la Il·lustració i, al mateix temps, crítica de les restes metafísiques en les quals la Il·lustració roman no il·lustrada» (p. 133).

Certament, en aquesta línia hi podem incloure autors com Herder, Novalis, Nietzsche, Freud... Però costa d'acceptar que la sortida dels valors intemporals pròpia de la crítica postrestauradora de la cultura sigui concloent, tal com defensa Konnersmann: no hauríem de saber preveure un «retorn d'allò reprimint»? Així, no és possible que l'ús metafòric de veritats intemporals també indirectament permeti avançar en el coneixement objectiu?

Carles Rius Santamaria  
Universitat de Barcelona

MENDÍVIL, José (2009)

*La condición humana. Ética y política de la modernidad en Ágnes Heller*  
Guanajuato (México): Universidad de Guanajuato, 245 p.

Ágnes Heller ha gozado desde el principio de su carrera de una generosa y favorable acogida en español: prácticamente se han traducido todas sus obras y no son pocos, entre nosotros, a uno y otro lado del océano, los especialistas de referencia internacional dedicados a interpretarlas y defenderlas. Al respecto, es extraño que sus últimos libros, especialmente sus monografías sobre Shakespeare y la comedia, no hayan tenido la recepción que podría esperarse, a pesar de que, en lo esencial, constituyen una prolongación de los temas habituales de la autora y encajan perfectamente en lo que podríamos considerar su propósito principal:

establecer una teoría de la modernidad (véase, por ejemplo, *A Theory of Modernity* [1999], *The Time is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History* [2002] e *Immortal Comedy: The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life* [2005]). Como Harold Bloom o Simon Critchley, con cuyas lecturas de Shakespeare o del humor podríamos comparar las de Heller, la autora de *A Theory of Modernity* se sitúa en un umbral de épocas, sin decidirse a pasar del todo a la postmodernidad y dando a veces la impresión de que lo más sensato sería retroceder. Como Hegel escribió alguna vez de los teólogos, Heller ha asumido como filósofa, y con fre-

cuencia como mera crítica u observadora de la cultura, la tarea de la izquierda, aunque para ello haya tenido que sacar de sus escondrijos a los últimos marxistas. Rorty —como recuerda José Mendívil— la calificaría de «post-post-marxista» (p. 232). Se trata menos de un cambio de intención literaria que de una dificultad sistemática de sus lectores.

En la línea de las investigaciones emprendidas por Ángel Prior o Ángel Rivero, Mendívil, profesor de Filosofía en la Universidad de Guanajuato y autor de un volumen previo, *Ética y contingencia* (2004), en el que ya había adelantado cuestiones centrales del pensamiento de Heller, adopta en *La condición humana* una perspectiva epistemológica predominantemente progresista, sin entrar a considerar los «recientes estudios literarios» de la autora ni el papel del judaísmo en su pensamiento, más allá de la alusión al breve ensayo *La resurrección del Jesús judío* (p. 225-226). Como en el caso de su maestro Lukács, en Heller el judaísmo forma parte de los prolegómenos a una ética con la que el marxismo vacilaría hasta el final. Sería interesante, al respecto, comparar la noción de Heller de «destotalización» de la verdad religiosa con la noción de Simone Weil de «descreación», y en cualquier caso tener en cuenta la influencia —cada día más destacada— de Hannah Arendt, crucial también para la sutil perspectiva helleriana sobre el feminismo y, en general, sobre la «biopolítica». Heller ha insistido más en este término que en el de «bioética», cuyas connotaciones judías (de Hans Jonas a Leon Kass) son más acusadas y conservadoras y, en consecuencia, mucho más alejadas de la orientación marxista.

Todas estas cuestiones se reflejan en el último capítulo de *La condición humana*, titulado «Pluralismo, contingencia y ética», metodológicamente más complicado que los anteriores y moralmente provisional (lo que reobra sobre su atractivo). Para Mendívil, sin embargo, el punto

de partida reside en lo que llama «la problemática inicial del valor» y en la relación entre el marxismo y la libertad (p. 17, 27 y s.). *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* (publicado originalmente en inglés en 1972 y en español en 1974) adquiere, en su argumentación, un valor textual preferente, que solo cede en importancia a la articulación de la «vida cotidiana» que Heller llevaría a cabo conforme su ortodoxia ideológica o su fidelidad al proyecto lukácsiano fuera dejando paso a la elaboración de un pensamiento propio, en el que la categoría de «alienación» se mantendría junto a la convicción, común a toda la Escuela de Budapest, de que la dialéctica no puede detenerse en la negatividad (p. 38, 56). Sin esta convicción, el paso de la alienación a la vida cotidiana carecería de las mediaciones propias de la libertad. En opinión de Mendívil, la ética helleriana de un individuo decente, cuya libertad fáctica aumentaría al mismo tiempo que se reforzarán sus valores comunitarios, nace de estas consideraciones (p. 80, 89). La compleja antropología de Heller —basada en la satisfacción de las necesidades radicales, el desenmascaramiento ideológico de los instintos, «la gestión de los sentimientos y el empobrecimiento emocional»— encontraría igualmente aquí su origen (p. 129-157). Como he dicho antes, Mendívil no incorpora a sus planteamientos la interpretación de Shakespeare, que habría enriquecido el capítulo sobre la filosofía y la teoría de la historia, del mismo modo que el fenómeno cómico habría iluminado el capítulo antropológico.

La última palabra de Mendívil es *phronesis*. Su prudencia tiene que ver, precisamente, con el riesgo de la mala interpretación de la filosofía, con «el peligro de que sea utilizada con fines distintos a los propuestos por su autor» (p. 233, cf. p. 94). No solo el filósofo, sin embargo, debe asumir la responsabilidad de las consecuencias previsibles o imprevistas de

su obra: al lector le corresponde lo suyo. En la medida en que Mendívil es tanto el lector de Ágnes Heller como el autor de *La condición humana*, su responsabilidad es doble, y probablemente uno de los méritos de su libro sea el de haber evitado todo «fundamentalismo». Por eso, su objetivo de convertirse en guía «para los

que deseen introducirse en la trayectoria» de Heller se cumple y, en la medida en que esa trayectoria no ha concluido aún, traza una amplia parábola, no se agota. Queda mucho por hacer.

*Antonio Lastra*  
Universidad de Valencia

PRIOR OLMOS, Ángel (2009)

*Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*

Madrid: Biblioteca Nueva. Colección Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político, 206 p.

Tras un periplo de varios años trabajando, estudiando e impartiendo cursos sobre el pensamiento de Hannah Arendt, Ángel Prior, catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia, nos presenta su libro en diálogo con el pensamiento de la autora de *Los orígenes del totalitarismo* y con sus principales comentadores.

Uno de los rasgos más originales del libro de Prior es que centra su atención en el problema de la voluntad tal como fue estudiado y tematizado por Arendt, sobre todo en la segunda parte de su última e inacabada obra, *La vida del espíritu*. Además, Prior señala como hipótesis de trabajo la necesidad de vincular el estudio del problema de la voluntad con el estudio del problema de la responsabilidad, tal como fue desarrollado por la autora en *Eichmann en Jerusalén*.

El problema de la responsabilidad, tanto de Eichmann como de los consejos judíos o los ciudadanos de distintos países europeos, en la medida en que ofrecieron resistencia o pasaron a formar parte de la máquina burocrática nazi, radica en la cuestión de que *se podía no haber hecho lo que se hizo*, lo que remitiría en última instancia a las cuestiones de la contingencia *versus* determinismo, y a las distintas consideraciones que sobre la volun-

tad hizo Arendt en *La vida del espíritu*, y que son exploradas por Prior en un debate con los principales estudiosos de la pensadora judía.

Pero el libro no queda ahí, sino que, a partir de este estudio sobre la voluntad, Prior revisa y reinterpreta los rasgos más importantes del pensamiento de Hannah Arendt. Como consecuencia de la aproximación a los problemas de la voluntad y la responsabilidad, se señalan los cambios que se han producido en los planteamientos de Arendt con respecto a las relaciones entre el pensar, la voluntad y el juicio con la *vita activa*, y en especial con la cuestión del mal y sus implicaciones para la vida política. De todos estos aspectos tratados, señala Prior, Hannah Arendt realiza tratamientos muy sugerentes de distintos filósofos desde Aristóteles hasta Heidegger, sosteniendo tesis controvertidas y realizando precisiones interesantes sobre el problema del mal y otras cuestiones filosóficas que no había tratado en sus anteriores obras.

Otro de los principales problemas a los que se enfrenta Prior es el de la reevaluación y reformulación que en *La vida del espíritu* Arendt lleva a cabo del *vita contemplativa* y sus relaciones con la *vita activa* tras la experiencia del totalitarismo. Frente a lo que se podría pensar en primera