

adaptativas ya no lo son. Por ello argumenta, con vigor y talento socrático, que lo que no parece posible desde la estricta neurociencia es explicar que la conducta moral sea sólo un mecanismo adaptativo. «*Necesitamos criterios más allá de los códigos supuestamente integrados en el cerebro*».

Desde la defensa del neurocientífico podríamos argüir que habría que esperar a que los descubrimientos se perfilen todavía más, antes de llegar a unas conclusiones a destiempo. Pero no se trata de esperar a que ello acontezca, porque el planteamiento básico no tiene que ver con esas evidentes mejoras, sino con el hecho de que, según Cortina, las exigencias para los seres morales han de descansar en razones. Para demostrar esto, en el ensayo aparece, con un agudo atino, el ejemplo de *Frankenstein* de Mary Shelley. Los miembros y los órganos de un ser humano, incluido el cerebro, pueden ser muy perfectos, pero nada garantiza que su vida sea una vida buena si no puede contar con otros entre los que saberse reconocido y estimado.

Lo humano es libertad y no determinismo, es otra afirmación básica del libro. Los neurocientíficos, según Cortina, no pueden negar la libertad porque no pueden explicarla, a no ser que se conviertan en metafísicos.

La política es también parte fundamental del libro y que podemos resumir en una pregunta básica: ¿apoyan los resultados de las neurociencias la construcción de sociedades democráticas abiertas, o más bien la formación de sociedades cerradas, que sólo internamente viven de la ayuda mutua? Un punto de partida que arriba a conclusiones tales como: el hecho de mejorar el marketing electoral no es lo mismo que mejorar la política.

En fin, ética y política se convierten en ríos que van a dar a una mar, a la educación, como no podía ser de otra manera. Conocer las bases cerebrales será una baza valiosa para la educación, como también prestar una mayor atención a las emociones en el terreno moral, pero la dimensión racional sigue siendo imprescindible. Porque cuando intentamos determinar qué es lo justo, no basta con dar por bueno lo que conviene al grupo (el «es» de la supervivencia). Y en eso está el libro, en replantear qué tipo de persona queremos forjar. La respuesta no puede llegar de ninguna descripción del cerebro porque «no es la pregunta por lo que hay, sino por lo que debe haber». Del «es» cerebral no se extrae un «debe» moral. He ahí la cuestión.

Enrique Herreras  
(U. de Valencia)

**ROCCO LOZANO, Valerio: *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011, 228 pp.**

El título lo dice (y no lo dice) todo: *La vieja Roma en el joven Hegel*. Pues, antes que nada, será menester identificar a qué vieja Roma se está refiriendo Hegel, y qué determinado Hegel está tratando con semejante Roma. En cierta manera, podría ser la

hipótesis de partida, este lúcido ensayo se juega y se precipita desde el mismo título, en la combinación adecuada de este provocador oxímoron, inequívoco en principio, mas inquietante en la relectura. Es cierto: estará por ver de qué modo y en qué grado

mediar lo viejo y lo nuevo. Establezcamos, así con todo, las precisas coordenadas, que las hay y están bien delimitadas: 1784-1806, desde Stuttgart hasta Jena. Como decía, este ensayo cerca y ara un Hegel muy particular y por lo general desconocido: y es que se lidia con un bisoño estudiante dedicado a la más completa formación personal, que todavía no ha escrito efectivamente la *Fenomenología del espíritu*, pero que, sin embargo, apuntaba ya entonces más que sobradas maneras con sus incipientes, breves y puntuales escritos.

Ciertamente, y gracias a una prosa debidamente hilvanada y por ello meridiana, es posible recorrer de manera erudita y plácida —en ello se demorará el primer bloque de este libro— las lecturas que determinaron no sólo el pensamiento político del joven Hegel, y por ende la figura que Roma ocupaba en él, sino las fuentes de toda una generación ávida de tradición romana. Así pues, a parte del peso notorio y la trascendencia incuestionable que supuso la figura de Cicerón, pueden seguirse con interés las influencias y las distancias con una serie de autores claves como Shakespeare, Montesquieu, Rousseau, Gibbon o Schiller. Es esta una etapa de formación *sensu stricto*, y en donde, por decirlo de alguna manera, la historia es toda Historia. Y lo es, o lo será al menos para Hegel, hasta que la Revolución francesa le haga volver sus ojos sobre el presente. Con la irrupción de este trascendental suceso, de su brutal impacto, nuevos actores entrarán en escena: Francia, bajo los semblantes de la liberadora Revolución francesa y su posterior degeneración, y Alemania, en forma de nación dividida.

Será, pues, esa vieja Roma, la republicana pero también imperial, la que sirva de espejo, de modelo (o antimodelo), según interese, para comparar y medir su joven presente, y repetimos, este lo será tanto de

la joven *République* y del posterior imperialismo napoleónico, como de la Alemania disgregada de su tiempo. En suma, y con palabras del autor: «Hegel mira a la historia, y concretamente a la historia romana, para establecer comparaciones críticas y formales entre ese pasado y su propio tiempo: su propuesta política nace de la mediación entre la asunción de la experiencia histórica romana en su propia filosofía y la crítica a todo proyecto de vuelta a una época perdida para siempre». La pregunta que acaso pudiera formularse entonces podría ser la siguiente: ¿Por qué Roma y no Grecia? Pues bien —y ya estamos en el segundo bloque—, Roma adquiere este particular y central protagonismo, porque si algo ha advertido por entonces Hegel, es que la bella eticidad helena se ha perdido para siempre y con ella, cristianismo mediante, también la virtuosa libertad republicana. Somos ya exiliados destinados a no retornar nunca a aquella áurea comunidad (*Allgemeinheit*). Pero es precisamente porque somos hijos de Roma, es decir, del *derecho* (*Universalität*), porque el fantasma de Roma asedia y asediará de manera estratégica su sistema. Frente al fracaso de la república romana, y el posterior fracaso de la revolución francesa, que no es sino una reproducción de su misma abstracción y rigidez, todo el interés de Hegel se centrará a partir de entonces en superar estas limitaciones. De ahí el tesón mostrado ante la creación de una verdadera y armónica constitución (*Verfassung*) capaz de conciliar la unidad en la diversidad, el individuo y la totalidad política.

A lo largo de este período de juventud y formación, Hegel ha tomado nota de la diferencia, ha aprendido algo que ya no olvidará y que marcará irrevocablemente toda su obra posterior: la escisión insalvable entre la antigüedad greco-romana y la modernidad, su imposibilidad de retorno y de dechado.

Dicho nuevamente con las sagaces palabras del autor: se trata de la «ausencia de nostalgia». Y es que Hegel, podríamos decirlo así, se ha hecho mayor. En efecto, los modelos bellos e ideales del mundo antiguo, que ejercieron en los primeros años una clara función ejemplar, se muestran a la sazón, para la modernidad, *su presente*, no sólo impracticables, sino también indeseables. Sólo así más tarde podrá Roma, esto es: la condición jurídica, entenderse debidamente (es decir, conceptualmente y no por meras causas externas) en los capítulos IV y VI de la *Fenomenología*. Es este, tal vez, el único reproche —reproche de lector egoísta— que podría espetársele al autor tras el punto final

del ensayo. Así es, y aunque los límites estaban fijados de antemano (recordemos: el joven Hegel), nos quedamos con ganas de más, de ver cómo funcionará Roma en la *Fenomenología*, pero también, y por poner algunos ejemplos, en los *Principios de la filosofía del derecho* o en la *Filosofía del arte*. Intuyo empero por algunos indicios (véase del mismo: «Filosofía e diritto romano all'alba di un nuovo mondo» en *Diritto e storia in Kant e Hegel*), y para regocijo nuestro, que no habremos de esperar mucho para ver saciadas estas inquietudes.

Fabio Vélez

**RUBIO MARCO, Salvador, *Como si lo estuviera viendo (El recuerdo en imágenes)*, La Balsa de la Medusa, Madrid, Antonio Machado Libros, 2010, 169 pp.**

Una obra escrita por Salvador Rubio y que tenga en su trasfondo la filosofía de Wittgenstein suscita, sin más, el interés del lector interesado en temas de estética.

Cada vez que alguien quiere acceder al pensamiento estético de Wittgenstein en castellano, ha de pasar por la obra de Rubio, que, además, ha cultivado el estudio de wittgensteinianos de pro, y eso se nota en esta excelente obra que gira en torno a un aspecto muy específico de la estética en general y del pensamiento wittgensteiniano en particular: la imagen mnemónica. Tal es el tema de este libro, que se despliega como una especie de chacona en la que el bajo recurrente es la frase de Wittgenstein «la imagen mnemónica no es como una fotografía». Rubio analiza con sumo detalle y profusión de ejemplos el «no ser» de la imagen mnemónica (y digo el no ser porque, antes de entrar en mayores honduras, parece que

todos aceptaríamos como adecuado el símil de la fotografía —o la película, que también Rubio se bate con esa asociación—). Pero si no es eso, ¿qué es? Pues bien, para responder a esta pregunta y desvelar el ser de la imagen mnemónica, Rubio entretiene su texto con ejemplos artísticos que no ocupan el papel de ilustraciones de las tesis, sino que —seguramente un wittgensteiniano como él esté de acuerdo en esta apreciación—, las muestran. De otro modo, el libro podría prescindir de tales imágenes, pero el hecho es que no puede. Son el libro, aunque, como Rubio mismo reconoce, a algunos autores que equiparan «hombría filosófica» con crudeza analítica, les pueda sonar extraño que un libro de estética de esa tradición no esté trufado de constantes, variables y cuantificadores existenciales. Su lugar, ciertamente, lo ocupan las «muestras» artísticas.