

paso a otras. Y habrá de aceptar entonces que el liberalismo debe sufrir una importante evolución para establecer un compromiso sustantivo con la ciudadanía ecológica, evolución que para muchos liberales supondrá precipitarnos de lleno en lo que Hayek denominó el «camino de servidumbre» hacia el totalitarismo. El libro de Dobson adolece de los inconvenientes que surgen cuando se trata de establecer

puntos de encuentro entre filosofías políticas incompatibles: no satisface a ninguno de los defensores de ambas posiciones. Aunque, al mismo tiempo, exhibe las virtudes de aquellos que se aventuran a transitar por terrenos no suficientemente explorados: abre nuevas vías para la reflexión y el debate, esquivando las cómodas posiciones de las ortodoxias y de las críticas supuestamente «totales».

## NOTAS

\* Esta reseña se enmarca en el proyecto de investigación *Ecologismo y liberalismo* que cuenta con el apoyo de la Fundación Cajamadrid.

1. John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 161.

2. Cf. *Citizenship...*, pp. 171-172, trad. mía.

## NACIONALISMOS DE LOS PENÚLTIMOS DÍAS

Marta García Alonso

JOSÉ LORENZO TOMÉ,  
*Las identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*,  
Biblioteca Nueva, Madrid, 2004

La posibilidad de reexponer una doctrina filosófica desde un punto de vista distinto al de su propio autor nos proporciona, a menudo, un buen indicador de su potencia conceptual. Del ensayo de José Lorenzo que aquí comentamos se infiere que la cuestión de la identidad nacional no ocupa una posición de privilegio en la obra de Jürgen Habermas (tampoco menor, si consideramos los varios ensayos que le dedica). No obstante, tal como el propio Lorenzo demuestra, cabe reconstruir con éxito buena parte de la misma —diría-

mos— *sub specie identitatis*. Éste sería, creemos, el mayor mérito de *Las identidades*, aunque, como se verá, probablemente no baste para dejar satisfechos a muchos de sus lectores.

El libro se articula sobre cinco capítulos, de los cuales el primero hace las veces de introducción; los tres siguientes compendian las ideas más relevantes de Habermas a propósito de la cuestión, y el quinto y último las aplica explícitamente a las identidades nacionales. El lector versado en la obra de Habermas no se extrañará ante la estrategia argumental de José Lorenzo. Por un lado, se apoyará en la lectura que aquel nos propone de Mead y Durkheim cómo, en nuestra Modernidad secularizada, la comunicación cimenta la racionalidad de cualquier consenso social alcanzado en el mundo de la vida. Por

otro lado, a este proceso filogenético correspondería una teoría ontogenética sobre el desarrollo individual de la racionalidad moral apoyado en Piaget y Kohlberg, que daría cuenta de nuestro acceso personal a dicha disposición comunicativa.

Tal como Lorenzo interpreta a Habermas, para éste, a la vez que adquirimos semejante estatuto racional, elaboramos individual y colectivamente nuestra identidad personal. Sólo en un mundo de la vida en el que el sujeto pueda culminar comunicativamente su crecimiento moral alcanzando la autonomía (*i.e.*, justificando de un modo potencialmente universal sus opciones normativas) y realizando sus capacidades particulares se dirá que posee una *identidad del yo* distinta de su *identidad natural* o de *rol*. El concepto de *espacio público* constituiría, a su vez, el ámbito político donde ésta se proyectaría. El pacto entre iguales sobre el que se articula consensualmente la producción del derecho moderno determina, para Habermas, no sólo un canon de legitimidad, sino también un modo de identidad social: una red comunicativa (una democracia deliberativa), ella misma potencialmente universal.

Buena parte de la presentación de estos conceptos que Lorenzo nos propone en los tres capítulos centrales consiste en un recorrido por las principales dificultades que, según Habermas, amenazarían la consecución de ese último estadio de desarrollo identitario (crisis de legitimación del capitalismo, colonización sistémica del mundo de la vida, etc.). Respecto a éstas, no obstante, el nacionalismo ocupa un lugar ambiguo: como plantea Lorenzo, ¿potencia la comunicación desde el mundo de la vida o más bien el dominio sistémico por vía ideológica? (p. 211) Para una concepción de la ciudadanía como la de Habermas —sustentada moralmente en los principios de *falibilismo*, *universalismo* y *subjetivismo*, como frecuentemente

nos recuerda Lorenzo—, no cabría otro patriotismo que el constitucional, es decir, el derivado de la propia práctica democrática que une normativamente a la comunidad. Se aboga así por una «identidad política postnacional en beneficio de una perspectiva universalista que haga posible la convivencia de las naciones en los estados pluriculturales y plurinacionales» (p. 238). No obstante, el autor no descalifica sin más el nacionalismo como *falsa* identidad moral o política (u obstáculo para su consecución). Queda reducido a un estadio «penúltimo», desde el punto de vista de la moral pública.

Quizá ésta sea una objeción que deba recibir este ensayo. Una vez que se acepta la teoría sobre la evolución moral que articula la concepción de individuos y sociedades defendida por Habermas, toda desviación no será sino una *enfermedad infantil* cuyo tratamiento exigirá la educación (racional) del paciente. No obstante, intuitivamente semejante diagnóstico resulta poco plausible si lo aplicamos a los nacionalismos que nos son más próximos, pues la defensa de comunidades de mayor o menor dimensión (la actual España frente un País Vasco independiente) no va necesariamente aparejada a un mayor o menor universalismo. ¿O será moralmente más racional quien defienda un País Vasco integrado en España integrada en Europa que quien abogue por un País Vasco directamente integrado en Europa? Como sugiere Muguerza (pero se deja sin contestación en este ensayo: p. 224), ¿sería menos respetuosa democráticamente una opción que otra?

En realidad, parece como si nuestra Europa actual plantease desafíos políticos imprevisibles en la época en la que Habermas comenzó a gestar su propia teoría, cuando la crisis del capitalismo no presagiaba su actual globalización, nadie preveía que la Unión Soviética se desagrega-

ría en multitud de Estados con vocación nacional y voluntad de pertenecer a Europa, y que las propias ciencias sociales evolucionarían en un sentido algo distinto del anticipado por Piaget y Kohlberg o Durkheim y Mead. Se echa en falta, por tanto, en *Las identidades* una revisión actualizada de los principios que sustentan

la doctrina de Habermas, complementando su exposición. Quizá sería un buen motivo para una segunda edición ampliada (que corrigiese, además, alguna de las numerosas erratas que pueblan ésta, particularmente en los nombres propios).

Schmit, Mouffle, Lhuman, Tallcot Parsons...

## LEER A FREUD

Moisés González

CARLOS GÓMEZ,  
*Freud y su obra. Génesis  
y constitución de la Teoría  
Psicoanalítica,*  
Madrid, Biblioteca Nueva -  
Asociación Psicoanalítica de Madrid,  
2002, 379 pp.

El rechazo sufrido inicialmente por el psicoanálisis se vio compensado, a lo largo del siglo XX, por una enorme marea de difusión y su influencia en los más diversos campos de la cultura. Sin embargo, tal popularización se ha visto acompañada, la mayoría de las veces, por un profundo desconocimiento —cuando no sencillamente tergiversación— de sus postulados básicos. Pues no sólo se trata de que, al divulgarse, una teoría pierda en precisión, como puede suceder con el pensamiento de Kant o el de cualquier otro autor. Es que, en el caso de Freud, y casi sistemáticamente, se alude o se utilizan sus conceptos, creyendo incorporarlos, precisamente cuando el uso que se hace de los mismos no cesa de negarlos. Y esto, no ya sólo en la vida cotidiana (en la que las

alusiones al Edipo o la castración, los actos fallidos, la envidia del pene u otros avatares por el estilo se ha vuelto común, aun si un tanto pintoresca —cuando no, como el propio Freud temía, «tema de frívola conversación»—), sino incluso en producciones teóricas, en las que no es infrecuente, por ejemplo, confundir el concepto de Inconsciente (*Unbewusste*) con el de Subconsciente (*Unterbewusste*), lo cual, más allá del problema terminológico, trunca todo el esfuerzo freudiano y la comprensión de sus aportaciones; y algo similar sucede —por aludir tan sólo a otro de los pilares fundamentales de la teoría— al tomar por represión (*Verdrängung*) lo que se podría denominar supresión (*Unterdrückung*) en español, a falta de una diferenciación como la que hacen al respecto el alemán o el francés (al hablar éste, para referirse a esos conceptos, de *refoulement* o de *répression*, respectivamente).

De acuerdo con todo ello se le atribuye a Freud el propósito de encaminarse, aunque fuera asintóticamente, hacia una supuesta «liberación sin trabas», cuando a él le parecía que semejante meta no era sino