

DIEGO SÁNCHEZ MECA
UNED, Madrid
dsanchez@fsof.uned.es

Bildung y Freiheit en el primer romanticismo alemán

Bildung and Freiheit in the first German Romanticism

RESUMEN: En este artículo se trata de hacer ver la conexión de la noción de formación con la de libertad en el primer romanticismo alemán, así como sus implicaciones en el plano del sujeto individual pero, sobre todo también, en el plano de la sociedad y de la política. En el primer sentido, se discute esta preocupación con la idea básica con la que se inaugura la modernidad, o sea, la idea de la libertad de los individuos como creadores de su propia historia. Y en relación al segundo aspecto, se analizan las propuestas para producir un espacio de acción política común capaz de hacer posible la convergencia de las voluntades y la participación efectiva de los ciudadanos en los órganos e instituciones que la acción política común implica. En concreto, la fundamentación nacionalista de la identidad colectiva en el sentimiento de pueblo o nación, frente a su fundamentación tan sólo políticamente, en el sentido de estructura administrativa que gestiona y resuelve los objetivos comunes. Básicamente los románticos utilizan el término «pueblo» como sinónimo de comunidad «natural» de raza, lengua y cultura,

ABSTRACT: This article tries to show the connection of the notion of formation with that of freedom in the first German romanticism, as well as its implications in the plane of the individual subject but, especially also, in the plane of society and politics. In the first sense, this concern is discussed with the basic idea with which modernity is inaugurated, that is, the idea of the freedom of individuals as creators of their own history. And in relation to the second aspect, proposals are analyzed to produce a common political action space capable of making possible the convergence of wills and the effective participation of citizens in the organs and institutions that common political action implies. In particular, the nationalist foundation of collective identity in the feeling of people as nation, compared to its justification politically, in the sense of administrative structure that manages and resolves common objectives. Basically, the Romantics use the term «people» as a synonym for a «natural» community of race,

lo cual es mucho más que entender la nación como una entidad simplemente formada sobre la base de un contrato social y de una cohesión jurídicamente construida entre ciudadanos diferentes y heterogéneos entre sí.

PALABRAS CLAVE: FRIEDRICH SCHEGEL; ROMANTICISMO; LIBERTAD FORMACIÓN; DEMOCRACIA; NACIONALISMO

language and culture, which is much more than understanding the nation as an entity simply formed on the basis of a social contract and a legally constructed cohesion between different and heterogeneous citizens.

KEY WORDS: FRIEDRICH SCHLEGEL; FREEDOM; EDUCATION; ROMANTICISM; DEMOCRACY; NATIONALISM

EL TEMA DE LA FORMACIÓN (*Bildung*) del yo tiene, en el primer romanticismo alemán, una conexión esencial con el tema de la libertad, tanto en el plano del sujeto individual cuanto, también, en el plano de la sociedad y de la política. Friedrich Schlegel, en concreto, recoge la que él considera la idea básica con la que se había inaugurado la modernidad: la idea de la libertad del sujeto como creador de su propia historia. La modernidad -piensa Schlegel-, y en concreto la Ilustración, es sinónimo de emancipación del sujeto, tanto de la tiranía de la opresión política (proceso que culmina con la Revolución francesa), como del oscurantismo de las supersticiones, en lo que se avanzó mucho con lo que se conoce como el proceso ilustrado de secularización. Pues bien, lo que no debe suceder ahora -dice él- con el auge de la industrialización y del liberalismo económico que a comienzos del siglo XIX empezaba a producirse es que el individuo moderno se vea sometido a una nueva opresión bajo la presión de una ideología utilitarista, economicista y capitalista cuyo objetivo no es otro que mantenerle atado al dinero y apresado por lo puramente material.

El protagonismo casi absoluto que empiezan a tener los intereses económicos, la ganancia, el consumo, deshumaniza a los individuos, los reduce a instrumentos, simples piezas al servicio del macrofuncionamiento del sistema. Si el mundo se queda reducido a un puro sistema de cosas y de procesos materiales, de producción y de consumo, de compras y ventas, de ganancias y de pérdidas, esta es la razón por la que el romanticismo protesta y se rebela contra esta reducción y esta deshumanización, porque reivindica un mundo y un ser humano no reducidos ni mutilados en sus aspectos ideales, estéticos y espirituales: «Deberíamos de ser no fragmentos desgarrados, mutilados e inconexos, sino una totalidad armónica, y con ello un espejo de lo infinito»¹.

Por tanto, los románticos tempranos (los integrantes del llamado Círculo de Jena) son los primeros que llaman la atención respecto a los aspectos deshumanizadores del nuevo sistema político-económico burgués que surge con la

[1] Novalis, *Schriften*, ed. R. Samuel, Stuttgart: Kohlhammer, 1975, vol. II, p. 436. En adelante citamos esta edición por la sigla S.

irrupción del capitalismo. Y su primer modo de oponer resistencia a esta manera de entender la libertad como liberalismo económico es contraponer al orden burgués y a su valor de eficacia productiva el arte, entendido como otro modo de entender la libertad restituyendo al mundo su belleza, su espiritualidad, y su misterio. Es lo que quieren expresar con su lema de romantizar el mundo. Romantizar el mundo no significa otra cosa que abrirlo a la libertad y al azar, expulsados de él por el causalismo de la ciencia mecanicista y por la perfecta organización a la que todo debe ser sometido por el orden burocrático y administrativo. Sólo si se logra superar el determinismo de esta red de causas y efectos en la que había quedado incrustado todo, sólo entonces la historia y el destino personal se podrían convertir en una empresa del sujeto, algo que él puede decidir y construir a partir de lo posible: «Las casualidades y azares de nuestra vida -dice Novalis- son las ocasiones para poder hacer lo que queramos. Pero sólo quien tiene mucho espíritu, puede hacer mucho con su vida»².

Aquí lo que hay es, en efecto, una crítica, pero también una provocación. Una provocación contra la visión, para estos románticos, prosaica, pragmatista y economicista que invadía ya en esos momentos Europa. Pues las grandes expectativas respecto del progreso científico-técnico y del enorme bienestar que se esperaba de él favorecían de tal modo la firme implantación de la lógica utilitarista y economicista del capitalismo, que se desató una presión enorme por los poderes económicos y políticos para instrumentalizar la capacidad de trabajo y creativa de los individuos. Proliferan así los discursos que ensalzan las maravillosas virtudes del trabajo, la eficacia productiva, la ganancia económica, el confort, y los discursos que promueven la especialización de las actividades y de los roles. Por tanto, trabajo intenso, especialización, ganancia económica, confort son ya, en la época de Schlegel, los principios reguladores de todo un macroproyecto de sociedad y de humanidad que es el que disfrutamos y padecemos hoy. Pues bien, a Schlegel le parece que este macroproyecto niega, reprime, e impide el desarrollo de determinadas posibilidades importantes de realización del yo, entre ellas su auténtica libertad.

El capitalismo y el liberalismo económico identificaban la libertad con el principio de eficacia productiva, o sea, con la libertad de hacer cosas, de transformar el mundo, de crear riqueza. De ahí sus exigencias de que se facilitase la libertad de empresa, de comercio, de circulación de capitales, etc. Pero este modelo de libertad para los líderes de los macroproyectos económicos implica, a su vez, encerrar a la mayoría de los individuos en tareas muy especializadas, parcializadas y mecánicas, impulsarles a un activismo frenético por la esperanza de la ganancia económica, y dejarles reducidos a mero eslabón del engranaje productivo y a un número de la masa política. En su mayoría, los seres humanos

[2] Ibidem.

quedan como diluidos en una existencia banalizada que no parece tener más objetivo que el de perpetuarse indefinidamente: «Primero el hombre burgués es moldeado y educado para hacer de él una máquina. Luego habrá hecho su propia felicidad cuando se haya convertido en un número de la suma política. Y se podrá decir de él que es perfecto cuando, de persona humana que era, se haya transformado en un esquema. Y como los individuos, así es también la masa: se alimentan, se casan, tienen hijos, envejecen y dejan tras de sí hijos que viven de este mismo modo y que a su vez dejan tras de sí otros hijos en todo iguales a ellos. Y así hasta el infinito»³.

Entonces, la crítica de Schlegel al capitalismo emergente no es un rechazo del capitalismo sin más, sino un intento atendible de defender la libertad de la propia autonomía creativa de los individuos, resistente a dejarse instrumentalizar por el engranaje productivo y el rodillo político. El que los principios de eficacia productiva y de especialización del trabajo se hubiesen consolidado ya en la configuración de una nueva mentalidad y en una práctica de vida muy extendida y generalizada, hizo pensar a los autores románticos que se habían convertido ya en el nuevo dogma, en la nueva fe y en la nueva religión. Frente a esta nueva religión, pues, ellos se proclaman herejes, aunque eso represente privarse de los beneficios, pero también de las concesiones, que la integración en el sistema reportan. Por tanto, este es el espíritu que está debajo de todas esas figuras literarias y estéticas de los personajes típicamente románticos, o sea, de los antihéroes: individuos aislados, incomprendidos, alejados del juego común de su sociedad, y tal vez aprisionados por su propia singularidad desgarradora e insuperable.

Esto mismo es lo que significa el famoso texto en el que Friedrich Schlegel ensalza, para escándalo de tantos, el ocio y la pereza como modos de contrarrestar la atracción del utilitarismo -el cual, dice, «como una verdadera fuerza de gravedad, atrae a los individuos hacia abajo»⁴. El sentido que tiene este texto, tan utilizado para desacreditar a su autor, no es otro que el propósito de salvaguardar la libertad creativa y la propia autonomía individual. Porque el ocio y la pereza que se ensalzan en este texto lo son sólo en relación con «las actividades -dice Schlegel- en las que los burgueses disipan su yo»⁵. Desde una perspectiva distinta, el ocio y la pereza pueden representar, y representan en realidad, una condición para «la realización del hombre en cuando a su

[3] Schlegel, F., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, 22 vols., ed. E. Behler, Paderborn, Darmstadt-Zürich: 1958 ss, VIII, p. 49. En adelante citamos esta edición por las siglas KA.

[4] KA, XVIII, p.301. Sobre esta temática me permito remitir a mi libro *Modernidad y Romanticismo: para una genealogía de la actualidad*, Madrid: Tecnos, 2013.

[5] KA, V, p. 21.

humanidad»⁶. Pues el principal deber de todo ser humano es el de formarse, el de educarse y desarrollar así la propia individualidad: «Suprema virtud -dices- es desarrollar la propia individualidad como fin último; egoísmo divino. Los hombres tienen derecho a ser egoístas si conocen su verdadero yo, lo cual es posible sólo a condición de tener uno»⁷.

En el plano de la sociedad, lo que critica Schlegel es que el nuevo Estado burgués deje de tener como objetivo favorecer el desarrollo y el perfeccionamiento de los individuos en el plano material, intelectual, emocional, social y espiritual, haciendo posible el surgimiento y la expansión de una cultura cada vez mejor. Lo que critica es que para lo único que esté el Estado sea para aumentar y engrandecer el poder y los privilegios de la clase política y el de los intereses económicos a cuyo servicio funciona. Porque ese poder sólo aumenta mediante el consiguiente debilitamiento de la libertad y unidad de la sociedad civil, o sea, impidiendo en lo posible el surgimiento de individuos fuertes, completos, capaces de impulsar una cultura cada vez más elevada. Lo que interesa promover es, más bien, una gregarización, una rebañización y, a la vez, una atomización de la ciudadanía que produzca un empequeñecimiento y una mediocrización cada vez mayores del conjunto de la sociedad

¿Por qué interesaba esto? Pues porque la clase política vincula su propio crecimiento y autofortalecimiento con la expansión cada vez mayor del desarrollo económico, por lo que también al Estado le interesaba el tipo de individuo necesario a la economía industrial, o sea, el individuo estandarizado y gregario convertido en un trabajador rutinario que obedece como esclavo sin protestar. El romanticismo defiende otro modelo de sociedad en la que pueda ser posible otro modo de ejercer la libertad y, sobre todo, otra concepción de la cultura y de la educación como desarrollo armónico de las posibilidades del yo: «La nueva educación del ser humano (*Bildung*) debe pretender romper el estrecho horizonte del yo empírico finito para que, de mediocre pretendiente a la existencia, se convierta en uno de esos individuos que contienen dentro de sí enteros sistemas de individuos»⁸.

Naturalmente, lo que está debajo de estas afirmaciones es toda una redefinición de la idea ilustrada de progreso que no está de acuerdo en verlo como puro progreso científico, técnico y económico. Para Friedrich Schlegel, progreso es «no un avance unilateral, sino un desarrollo uniforme en todas direcciones»⁹. O también lo define de este otro modo: «Progreso es que el individuo aprenda

[6] KA, XVIII, p. 206.

[7] KA, XVIII, p. 134.

[8] KA, III, p. 205.

[9] KA, XVIII, p. 317.

a «moverse libremente en el ámbito entero de la humanidad»¹⁰; que su oído interior se vuelva «receptivo a la música de todas las esferas de la cultura universal»¹¹, crecimiento espiritual en todas direcciones. Pues proliferando y entrecruzándose perspectivas siempre nuevas, descubriéndose incesantemente conexiones y relaciones, los límites de la individualidad son empujados sin cesar hacia adelante, volviéndose indeterminado el horizonte del yo. Su interior es, entonces, un mundo de mundos (*Der energische Mensch eine Welt von Welten in seinem Innern*)¹². Pues la verdadera esencia de la vida humana consiste en la totalidad, en la completitud y en la libre acción de todas las fuerzas»¹³.

Por supuesto, esa totalidad o plenitud a la que se aspira no se la piensa nunca como una meta real, alcanzable en el tiempo, sino siempre como un ideal. Lo real, en ella, en los individuos en los que se realiza, es propiamente su infinito devenir, por lo que esa universalidad o perfecta humanidad del individuo potenciado u hombre total se queda, en definitiva, en un ideal regulador: «El destino del ser humano es tratar de conjugar en él mismo lo infinito con lo finito. La plena coincidencia de ambas cosas es, sin embargo, inalcanzable»¹⁴. Por tanto, el joven Schlegel admite que el individuo nunca es otra cosa que una parte o un fragmento de sí mismo. Pero debe percibirse así, como un lugar de contrastes que le exige una continua superación, de modo que cada nueva posición alcanzada sea una y otra vez el punto de partida para una nueva superación. Pues un espíritu que aspira a su completa realización sólo hace lo que debe cuando no se limita a ninguna de las tantas personas o mundos que viven en él, sino que los abraza a todos, pero progresando incesantemente de uno en otro: «Libre es quien participa de toda forma de vida sin dejarse extraviar por las restricciones de perspectivas condicionadas por el miedo, la comodidad o la desilusión»¹⁵.

En lugar, pues, de buscar la estabilidad, el hombre libre es el que necesita abrirse a la pluralidad de las experiencias, emprender una y otra vez la odisea de su conciencia para habitar en muchas partes y vivir en la ausencia de una patria, en el límite o en la frontera de lo diferente. He aquí la índole de ese deseo romántico de realización siempre insatisfecho, y que da su tonalidad específica a sus grandes producciones pictóricas, musicales o literarias. Los personajes o figuras del arte romántico son con frecuencia la alegoría de una existencia individual que se vive como progresiva afirmación y conquista de libertad, que aboga por abrir el concepto a la vitalidad del sentimiento, que apuesta por

[10] KA, VIII, p. 45.

[11] KA, VIII, p. 48.

[12] KA, XVIII, p. 126.

[13] KA, VIII, p. 50.

[14] KA, XVI, p. 22.

[15] KA, II, p. 253.

una renovación incesante del mundo y que desea imaginariamente una eterna juventud frente a la fosilización y enrigidamiento de los valores y de las ideas: «El mundo debe ser romantizado. El sí mismo inferior viene, en esta operación, identificado con un sí mismo mejor. Atribuyendo a lo ordinario un sentido elevado, a lo acostumbrado un aspecto misterioso, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo finito una apariencia infinita, yo lo romantizo. Inversa es la operación cuando lo superior, lo desconocido, lo místico, lo infinito es logaritmizado, y de este modo recibe una expresión vulgar»¹⁶.

Mediante esta dialéctica de la romantización, lo que se pretende, pues, es experimentar una relación diversa con el mundo y con el tiempo. Y cuando los primeros románticos dicen que eso sólo se consigue con la mediación del arte y, en concreto, de la poesía, no están diciendo ninguna cosa estrafalaria e infantil. Para el primer romanticismo, el lenguaje es creador y productivo, o sea, no remite a un más allá donde está el significado de las cosas, sino que el sentido vive en el lenguaje y en él se revela. Entonces, romantizar el mundo no es sino tratar de recuperar su originaria dimensión poética, o sea, redescubrirlo como signo que, en su inmanencia, alude a lo indeterminado y a lo posible.

Es cierto, no obstante, que entre los primeros pensadores románticos no se produjo la elaboración, propiamente dicha, de ningún pensamiento político, salvo las consecuencias que se derivan en este sentido de lo que acabamos de exponer. Quien sí desarrolló un pensamiento político fue el romanticismo posterior, muy discutible y poco asumible, y que no se debería atribuir, como a veces se hace, a los autores del romanticismo más temprano. La primera idea política del romanticismo reaccionario que vale la pena subrayar fue la que, para oponerse a la ideología del liberalismo económico, propugnó un autorreforzamiento del Estado hasta convertirlo en un ser absoluto. En parte, esta fue la idea que Hegel llevó a su apoteosis y que luego Marx reinterpretó desde la matriz de su materialismo dialéctico. Tiene sus precedentes aquí, en el seno del romanticismo reaccionario. Porque estos románticos empezaron a dar forma a una concepción esencialista del Estado, al pensar que ese autorreforzamiento podría ser la forma de defender a la sociedad civil del egoísmo de los capitalistas. Por eso defendían que el Estado se convirtiera en un valor en sí mismo para que pudiera defender el valor de la sociedad potenciada por una cultura superior. O dicho de otra manera: para construir una sociedad sana y fuerte, con una cultura elevada y potenciada, creyeron que la primera condición era que la unidad de sociedad y política se mantuviera firme frente al ataque del mal individualismo de los intereses capitalistas, que era lo que producía la atomización, la disgregación social y el debilitamiento de los individuos. El triunfo de los banqueros, los comerciantes, los inversores y los empresarios sobre los

[16] KA, III, p. 53.

políticos, los artistas y los filósofos había generalizado, según ellos, de manera prácticamente irreversible, una reducción del mundo a simple mercado. Es decir, lo convirtió en lo que ahora es, en un ámbito globalizado de interacción económica perfectamente previsible y calculable.

Lo que tal vez no advirtieron estos autores era que este no era, en realidad, el problema. O sea, no era la causa del peligro de alienación individual y social, sino más bien la consecuencia. Porque la causa era que los valores y objetivos que el Estado ha de imponer, sean los que sean, dejen de ser abstractos y heterónomos, y broten de la dinámica propia del grupo social. No que valgan en la medida en que ensalcen o condenen objetivos convenientes o perjudiciales a la estructura del Estado, sino desde el punto de vista de lo que contribuye a la relación dialéctica entre libertades individuales y cohesión política de la sociedad. El reforzamiento del Estado no era, por tanto, la solución para moderar el desencadenamiento libre de los intereses económicos privados, el afán de ganancia y la disgregación particularista que el auge de estos intereses lleva a cabo de la «cohesión política». En esto el tardío romanticismo político no acertó. Como tampoco acertó en su defensa y promoción del nacionalismo entendido como otro modo de reforzar en los individuos la conciencia de ser y de constituir un pueblo compacto con identidad propia y diferente de la de los otros pueblos, de modo que se pudiera fundamentar de esta manera su independencia y su soberanía como estado nacional.

Estos autores creyeron lógico pensar que para producir un espacio de acción política común era preciso que se cumpliesen ciertas condiciones necesarias para hacer posible la convergencia de las voluntades y la participación efectiva de los ciudadanos en los órganos e instituciones que esa acción política común implica. O dicho en otras palabras: había que decidir sobre qué bases un colectivo de individuos pueden formar un conjunto cohesionado de ciudadanos, o sea, una sociedad capaz de darse democráticamente leyes a sí misma; qué conciencia común o sobre qué identidad colectiva se puede legitimar la composición de ese grupo como entidad política nacional. Para hacer esto, se pueden contemplar dos posibilidades, que son, fundamentar la identidad colectiva creando el sentimiento de pueblo o nación, o fundamentarla tan sólo políticamente en el sentido de estructura administrativa que gestiona y resuelve los objetivos comunes. Estos románticos utilizaban el término «pueblo» como sinónimo de una comunidad «natural» de raza, lengua y cultura. Esto era mucho más que entender la nación como una entidad simplemente formada sobre la base de un contrato social y de una cohesión jurídicamente construida entre ciudadanos diferentes y heterogéneos entre sí.

El caso es que, aunque hoy no podemos estar de acuerdo con estos planteamientos nacionalistas tal como se formulan aquí, fue, sin embargo, un hecho histórico el que la búsqueda de la integración y de la formación de una voluntad

común en los estados nacionales europeos se formó generalmente por la vía de la construcción de una identidad colectiva a modo de pueblo. Sin duda esta fue la herencia envenenada del intento napoleónico de unificar Europa bajo su poder imperial: que suscitó la epidemia de los nacionalismos que todavía hoy padecemos. Porque aunque parezca anacrónico, el hecho es que todavía hay partidos nacionalistas y pueblos nacionalistas que siguen instalados en este planteamiento y que parece que necesitan algo más que el contrato social, o sea, algo más que la mera conciencia pública fomentada, compartida y construida democráticamente. Necesitan el modo de fundamentación etnicista de la nación contra la que, desde Rousseau, ha combatido la línea del contrato social y el republicanismo democrático. Lo que los románticos, y tras ellos todos los nacionalistas convencidos defienden es que el contrato social no es ningún modo creíble de constituir una unidad política, porque es un puro formalismo, poco operativo e incluso ilusorio.

Es decir, no se cree que la mera formalidad del contrato social tenga la fuerza vinculante capaz de garantizar la cohesión y la solidaridad en las que debe fundarse efectivamente el funcionamiento de un pueblo como unidad política. La cooperación y la lealtad de los ciudadanos a la nación sólo se puede enraizar en un sentimiento natural de pertenencia a un «nosotros» históricamente entendido como procedente de un mismo origen, de una misma tribu, de una misma familia. De modo que sólo una vinculación emocional de este tipo hace que los individuos estén dispuestos incluso a entregar su vida para salvaguardar la integridad nacional.

Por tanto, el principal argumento del nacionalismo sería este: que la comunidad política sólo puede surgir de un sentimiento de pertenencia de los miembros de un pueblo aglutinados a partir de un origen común, porque sólo eso es lo que permite estabilizarlos como grupo y resolver el cumplimiento de las leyes pacíficamente. Y un segundo argumento, en estrecha relación con este, es el de la identificación -de buena o mala fe- entre nación y cultura. Es decir, se insiste en el hecho de que todo individuo forma parte de un grupo o de una comunidad que comparte una historia, unas tradiciones, unos valores, tal vez incluso una lengua: en suma, una cultura.

Desde luego que esto es verdad. Pero también lo es que, en realidad, esta cultura, en la que todo individuo se forma como individuo y se socializa necesariamente, no tiene por qué coincidir con la nación como Estado separado de los demás por fronteras políticas. Se trata de conceptos independientes y, en cierta medida, hasta contrapuestos. Porque la cultura propia y particular, debidamente asumida y valorada, es justamente la vía que nos conduce a lo universal al profundizar en la especificidad de esa particularidad en la que se ha nacido y dentro de la cual uno vive. Soy necesariamente hombre -decía Montaigne-, mientras que francés lo soy sólo por azar. No hay, por tanto, razón para

no valorar y estimar la propia cultura. Es positivo afirmar su calidad, valorar su especificidad, sentir con orgullo y afecto nuestro vínculo de pertenencia a ella. Pero otra cosa bien distinta es identificar cultura con nación para afirmar la preferencia de lo propio frente a lo extraño, desde una actitud abiertamente etnicista y antiuniversalista. Este fomento y apego a las tradiciones propias y este ensalzamiento de la bondad de las costumbres locales transmiten explícita o implícitamente un juicio de valor según el cual lo propio es siempre preferible y mejor que lo de los demás. Entonces los valores cívicos se convierten en valores nacionalistas, y la contrapartida de este amor por lo propio será inevitablemente el desprecio por lo ajeno, en especial por los extranjeros.

Entonces, el haberse instalado y permanecer en esa valoración etnicista, subdesarrollada y localista del propio grupo, encamina a los ciudadanos hacia otra forma de mala socialización, porque les lleva a sacrificar el particularismo individual por el bien del propio grupo como «nosotros», y les impone al mismo tiempo también el olvido de todos los otros grupos y su conjunto en cuanto humanidad. El problema teórico, pues, de las identidades colectivas, al que condujeron los efectos conjugados de los dos fenómenos históricos que hemos recordado al principio, a saber, las invasiones imperialistas napoleónicas y la disgregación social producida por la implantación del capitalismo, tiene como primer componente este sentimiento nacionalista que, para ser entendido, debe ser primero analizado y examinado en lo que le compone. A las personas mínimamente inteligentes y neutrales les resulta difícil no ver en la manía nacionalista otra cosa que la reducción de los horizontes al localismo, el enardecimiento de sentimientos que exacerban las diferencias y los antagonismos, el aprisionamiento de los individuos en un corset, y la creación entre los individuos de diferencias absurdas que se sobreponen a sus verdaderas diferencias de valor. Y esto tanto si hablamos de nacionalismo central o de nacionalismos periféricos. Lo que hay que advertir ante esto es que se trata de otra forma de fetichización y de idolatría del Estado y que representa, sobre todo, la impermeabilidad de cada cultura nacional a las influencias procedentes de otras, una especie de anemia cultural que resulta de la incapacidad para asimilar y digerir otras culturas, otras ideas y otras formas de vida.