
La fuerza de la cultura y la cultura del poder

Félix Duque

En el respecto abstracto, «cultura» (al igual que «filosofía»), es uno de esos términos empleados para todo, que a veces parecen significarlo todo, y que corren por ello el riesgo de banalización y aun de hastío, dado el desgaste producido por un uso mostrenco. En el respecto empírico, la cosa parece ser aún peor. En manos de científicos sociales (o de algunos de ellos, digamos por prudencia): antropólogos, etnólogos, sociólogos, politólogos y demás usuarios del *logo* del *lógos*, no hay tanto cultura cuanto culturas; y, diseminando más el término hasta convertirlo en calderilla, parece que, aparte de contracultura, subculturas y *Cultures of Identity* (en inglés queda mejor), lo que hay sobre todo son: ruinas, cuadros, músicas variadas, mas también botijos, cacharros de barro, puntas de flecha, latas de Coca-Cola, pendientes, aretes, lápices de labios, discursos de políticos y hasta poesías. Si bien se mira, ambos extremos –por exceso o por defecto– conducen a lo mismo, o sea: a *nada de particular*.

Para tratar de enunciar en cambio algo *concreto* sobre lo que ese término *quiera decir* a pesar de su manoseado trasiego, imaginemos la sencilla operación siguiente (disculpándome de antemano por si alguien encuentra el símil algo *chusco* y poco *científico*): supongamos que alguien saca con un cubo un poco de agua del arroyo cercano, somero y de aguas más lentas que un vals de Debussy; se va luego a casa y, no sin añadir al agua recogida otras porciones de procedencia diversa: de lluvia, de otros ríos y arroyos, y hasta del grifo, la vierte en contenedores de distintas formas y tamaños, y mete éstos en el congelador del frigorífico hasta que el agua se congela, formando pequeños y compactos bloques de hielo; vuelve luego a la orilla, y arroja sobre el lánguido curso del arroyo los trozos de hielo, rompiendo así súbitamente su placidez soñolienta al crear en el agua pequeños *centros*, en torno a los cuales se irán formando efímeros círculos: algunos, intersecados; otros, díscolamente aislados; todos ellos, destinados a disolverse hasta una nueva, dulce pedrea de hielo. Como diría Antonio Machado: «¡oh, la linda tarea! [...] otra vez a empezar».

También yo disuelvo el fácil símil y propongo al efecto esta breve descripción de urgencia: *las obras de cultura son fragmentos congelados del tiempo social*, capaces de cambiar eficazmente *el curso de las cosas* hasta disolverse de nuevo en él, no sin enriquecerlo, o incluso «ensuciarlo», al decir de quienes gustan de beber siempre de la misma agua. Tiempo congelado, pues, de distintas formas y con algo de nuevos aportes de contenido: concretado en obras, signos o escorzos alusivos a invenciones, actitudes o gestos de creadores reflexivos, e inserto todo ello en las diversas formas de vida especificadoras de un grupo humano. Formas, coágulos capaces de intensificar y de hacer más complejas y articuladas las relaciones de los hombres entre ellos, y con su entorno, bien sea *domesticando* a éste para hacerlo favorable y propicio, o al menos inocuo; bien sea, por el contrario, manteniéndolo a distancia o, a

veces, con fuerza suficiente como para repelerlo o incluso destruirlo por nocivo.

Todo ese conglomerado, depurado y ensamblado como una constelación de sentido, viene al punto repetido –invocado de nuevo– en palabra, imagen o ritual, dando lugar así a un curso más o menos bien *encauzado*, en el que la *impronta* de lo en él recogido, y con él entremezclado, merece ser conservada y *registrada* como signo y señal en diversos archivos (recuérdense los contenedores del congelador), a fin de que, a partir de esas huellas y moldes archivados, sea posible *recurrir* a lo *curado* para renovarlo y reinterpretarlo en momentos análogos a aquellos en los que surgiera la invención o el hallazgo: términos, éstos, que remiten en su origen al mismo efecto activo, esto es, a la *inventio*: la encrucijada del *ir a dar* en algo al *venir* ello a nuestro *encuentro*: una palabra que, a su vez, encierra en su raíz el doble estar a la *contra* del inventor que «encuentra» y de lo encontrado que ad-viene a él. De este modo, la invención ayuda a convertir la irrupción de lo aparentemente ajeno en algo que modifica el entorno *habitual*, haciendo del mismo algo un sitio *más habitable*.

Ciertamente, si el grupo –o un individuo significado del mismo– no *recurre* en la ocasión propicia o peligrosa a ese *tiempo congelado*, el *curso* social seguirá circulando, indiferente, por las formas vitales de la comunidad, pero ya inerte, literalmente sin *recursos*. Se torna en agua casi estancada, compuesta del deshielo de inventos y encuentros caducos, decaídos en sus derechos... a menos que, como se acaba de insinuar, otros fragmentos –reavivados por las huellas conservada en los archivos– vengan a ser arrojados al flujo social, vivificándolo mediante bruscas irrupciones de sentido, pero subordinando las trazas de las obra o signos cotidianos a la órbita producida por la nueva piedra arrojada al río del tiempo. Y es que, si nuestra era fuera sin más *líquida*, como repite de diversos modos y maneras un sociólogo polaco; si no hubiera cortes, diques y hasta

granizadas, pedreas y aun interrupciones de los diversos cursos, entonces la sociedad dejaría de ser eso que tanto se dice: líquida, entrando en cambio rápidamente en *liquidación* (para algunos agoreros, quizá no estemos ya lejos de ello, cumpliendo de este modo Occidente su destino mitogeopolítico: ser el lugar donde se pone el sol, la Costa de la Muerte).

Volviendo a esta suerte de *generalidad concreta* en la que, no sin ambigüedad, me estoy moviendo, cabría decir (pero ahora desde un punto de vista de *pie a tierra*, o sea: humano: repárese en que *homo* viene de *humus*) que la cultura es un intento desesperado de individuos o grupos sociales por escapar, de un modo al cabo precario y efímero, a la decadencia y la muerte mediante un extraño proceso de *vacunación*, consistente en inyectar en las diversas formas de vida *muertes diminutas* o *simulacros* de muerte retenida, de aire por así decir «vampírico», ya que, a quienes se atreven a acercarse al archivo de los *fragmentos* de un tiempo ido, son las trazas de éstos las que los tientan una y otra vez para que se los haga revivir y reingresar así –siempre mudados al aire del tiempo nuevo– en la circulación de la sangre caliente de la comunidad (y perdónese el cambio de metáfora: del agua a la sangre; del río al cuerpo social).

Según se ha insinuado antes, ese conjunto de invenciones y hallazgos compartidos (a las veces tan usados que acaban por desgastarse y necesitan ser reemplazados por encuentros nuevos, aunque por lo común son más bien reformulados y transmutados, llamados a renovada vida y función) constituyen la promesa del *habitar*, de la *convivencia*: y es que la vida en común no está hecha sólo –ni primordialmente– de refugio, alimento y coyunda, sino configurada por la retención de humanos alientos ya pasados, retenidos como poso y sostén –casi fantasmático– de la existencia presente. Si se me permite la impertinencia de citar en latín, yo diría con mi paisano Juan de Ulloa, en su *Prodromus seu Prolego-*

mena ad scholasticas disciplinas (Roma, 1711), que esas huellas y trazas (los engramas y matrices culturales) son algo así como: *com-principia data animae, solummodo esse viventia accidentalia, & impropria, quatenus cum viventia non sint, viventem substantiam adjuvant* («coprincipios dados al alma, siendo entidades vivientes sólo de modo accidental e impropio, porque, aun cuando no estén vivos, ayudan a la sustancia viviente»).

Pues bien, por seguir con el latín, el participio *futuro* (el futuro de la *promesa* de continuidad de la vida) del verbo *colo* («habitar, vivir en común») se dice *cultura*. Cultura es pues la trabazón ingeniosa de restos dignos de ser conservados, y no sólo como garantía de continuidad, sino también y sobre todo como promesa de que, a través de la herencia de esos *posibles* y de su habilidosa transformación en realidades inéditas, seguirá habiendo futuro. Así, en la palabra seminal (¡no la palabra del *origen*, sino la apertura del *porvenir!*) late la promesa de la *habitabilidad de la tierra*, generosamente regada por los ríos culturales.

Ahora bien, si necesaria es la cultura para habitar la tierra (en lugar de estar en ella, sin más, como la piedra, el árbol y la serpiente) es porque, ya desde el inicio, el hombre es ese extraño animal que *reniega* de serlo, que rechaza selva o guarida, o bien con fuego y con armas expulsa de las cuevas a sus habitantes naturales: roedores o murciélagos, o se las disputa a depredadores más poderosos, pero menos hábiles y temerarios. E incluso, atrevido, se echa al mar con un madero bien labrado, bien para establecer lazos comerciales y de intercambio simbólico con otros pueblos, bien para recoger con pena y esfuerzo el alimento acuático, que también *se ara el mar*, como sabía Hesíodo.

El hombre es ese animal renegado, hacedor de tiempos y espacios *contra natura*, a fuerza de atreverse a vivir, por lo pronto, a contratiempo y a la intemperie, sabiendo de sí sólo por el hecho de ser reconocido por el grupo como *socius* y *amicus* y por los otros, las

más de las veces, como *hostis* (¿es concebible acaso un hombre aislado?), cambiando sus *posibles* en cosas y en obras, a base de golpes de *mano*.

De ahí que toda cultura se torne enseguida, y de manera casi indistinguible, en *cultivo* y *trabajo* de una tierra con la que el hombre *no* está conforme (y al contrario, y por el mismo motivo: porque la tierra no se pliega ya, obediente, a las necesidades y caprichos humanos, como hiciera otrora, en el mítico Paraíso perdido).

Dos puntos se siguen de esa liminar *refutación*: el primero, que el hombre se niega a aceptar un origen prefijado, cualquiera que éste sea; pues incluso en el Jardín, al este del Edén (al este de la «tierra» yerma) era un desplazado: Adán —el formado de esa misma tierra— fue puesto en el Paraíso por Dios. Así que, una vez fuera de aquél —y para siempre—, desconfía más bien de un origen del que él, sin conocerlo a derechas, tiene oscura noticia, hasta el punto de que más tarde, en el frío extremoso y ascético del luterano espíritu del Norte, Jakob Böhme verá en la naturaleza el trasto tenebroso, la cólera de Dios, trastornada como «Lucifer»; Kant la considerará «madrastra» (interpretando la separación liminar de ella como *peccatum originarium*, o sea como origen del hombre); y Hegel verá en ella el «desecho» del pensar, el Proteo al que domeñar y, en lo posible, suprimir y superar.

El segundo punto es más bien una consecuencia de lo anterior: el hombre (o más bien: la imagen que de él nos ha transmitido la cultura occidental) no *es*, sino que *está* siempre *en trance* (está siendo sido, si queremos decirlo en la jerga heideggeriana); a cada instante está dejando de ser (aunque sólo se da cuenta de ello en momentos decisivos, cargados de simbolismo). Pero ello no significa que él haya dejado de ser *eso* que él esencialmente era ya *ab initio*; no, lo que él deja de ser es, en todo caso, una manera, un cierto perfil de ser *tal* hombre de *tal* sociedad, desprendiéndose de una *inversión* artificial ya en desuso; en correspondencia, está *vi-*

niendo a ser, mas tampoco en este caso a algo ya *predestinado*; no, lo que él viene a ser es más bien la plasmación –un tanto torcida, a la verdad– de sus deseos y anhelos, la mayoría de ellos descubiertos *in actu exercito*, sin premeditación y en el movimiento, en el *momentum* de la voluntad, y para cuya realización precisa ser además *frenado* o moldeado, alentado o desviado por una *segunda* realidad; una realidad también ella artificialmente, *técnicamente* devenida.

«Cambiando, descansa», dijo del *lógos toû kósmou* el oscuro Heráclito. «El hombre no tiene naturaleza; lo que tiene es historia», repite a su modo y redondea el claro y cortés Ortega. Y la historia, o sea el tiempo escandido, ritmado a conveniencia según las grandes cosmovisiones en las que los hombres reconocen su pertenencia –su pertinencia– a través de las generaciones, puede entonces hilarse en Historia, en narración con sentido convenido y con fin presentido (de nuevo, Ortega: «La historia es una canción que sólo se canta entera»). Y ello, si y sólo si los acúmulos de invenciones, de intervenciones y hasta de agresiones en la naturaleza (o en otros pueblos, tenidos en mucho: como rivales, o en poco: como animales –Kant decía que, para los conquistadores, era como si los indígenas no existieran) se van engarzando en documentos y monumentos de *cultura* (por más que Benjamin tenga harta razón al advertirnos de que esos documentos lo son también de barbarie), configurando asintóticamente de este modo la idea (por más regulativa que sea) de *humanidad*: ese estadio inalcanzable, *quasi* divino, al que tenderían los hombres, según las diversas generaciones y pueblos: el final de la Historia (porque ya no hay nada que contar) por consumación de la historia (porque ya no habría nada nuevo que vivir).

Ahora bien, a las aportaciones de la cultura (incluyendo en ello la depuración de los residuos a que ella procede) *se* les hace reflexionar (en ese impersonal «se», están subrepticamente agazapados políticos –de emperadores a muñidores de la opinión pú-

blica— y consejeros —de poetas a tecnócratas—), *incidir* sobre una determinada coyuntura histórica, quedando así esos aportes *tesaurizados* o, mejor, *sacralizados*, haciendo del pasado que *merece* ser conservado base y garantía (mítica o religiosa) de la justificación del *poder*. Al adueñarse de la cultura (no sin resistencia por parte de los «materiales», físicos o sociales) so pretexto de protegerla y fomentarla, aquellos que poseen fuerza y prestigio suficiente como para imponerse sobre los demás adquieren, por esa *capitalización cultural*, legitimidad de «origen», o sea: *auctoritas* (de *augeo*, puesto que el así ungido viene por ello situado como cabeza y guía del *crecimiento* de las semillas de vida de los gobernados). Y en nombre de esa preservación de la cultura, históricamente consolidada, la *autoridad* se arroga también la *potestas*, el poder de sofocar violentamente cualquier desviación de una narración —mítica o histórica— propuesta de antemano, e interesadamente: *a priori* (como Kant —de nuevo, Kant— olfateó enseguida respecto a la falacia de la escritura de la historia *en pasado*, aunque lo hiciera sólo para proponer su propia concepción de Progreso del género humano hacia lo mejor). La cultura es, entonces, *tesaurizada* como faro del pasado: origen de la *auctoritas*, e instrumentalizada como lábaro *sagrado* contra las tentaciones de desviación de un presente que tiene las cartas marcadas: justificación de la *potestas*. Autoridad y potencia se pliegan ahora sobre un territorio y sus habitantes, marcando al uno y los otros como *ditio* y *jurisdicción*: pródromo de la estabilidad política, del *poder* del Estado.

Sólo que, si se cumpliera por entero esa doble utilización (estaba por decir: ese doble *abuso*), el tiempo se aquietaría sobre un pasado de hecho tan *seleccionado* como al parecer *original*, plegándose el presente sobre ese anquilosamiento acumulado (como si fuera un dique, o el corte de un segmento que no permitiera ir más allá: o sea, como un *muñón* de la historia). Ello supondría, paradójicamente, la muerte por consunción de la cultura y, de consuno,

de la naturaleza contra la que ella lucha (aunque ya se va entre-
viendo que, si así fuera, lo que llamamos «naturaleza» no sería
sino el montón, más o menos bien aderezado, de la cultura y sus
restos: el montón de escombros que asciende a los cielos y espanta
al *Angelus Novus* de Benjamin). Pero también implicaría la muerte
de la historia misma por indolencia, así como por falta de historias
arracimadas en Mito o en Historia (y ello por astenia, por carencia
de *thymós*, como ha señalado Fukuyama y, más recientemente, Slo-
terdijk).

Naturaleza y cultura

Del programa de dominación total de la naturaleza por parte
de la cultura (artística, técnica, económica y política) es responsa-
ble la *hybris*, la soberbia del habitante de Occidente, ese orgulloso
inventor del conocimiento (Nietzsche *dixit*) y de la información
(doble homenaje, aquí, a McLuhan y a Heidegger) como factores
del crecimiento exponencial de la separación del hombre res-
pecto de su matriz natural, para el cual, en definitiva, es *como si* los
productos culturales nada debieran al *peso y gravedad* de la tierra (o
a la fluidez de las aguas, difíciles de apresar en bulto y figura). Las
técnicas acaban así por ser consideradas como lo era el arte en
Kant (*sensu lato*, englobando desde luego todo lo artificial): una
producción libérrima, que sería del todo arbitraria si no fuera por-
que sus acciones y sus obras han de tener a la base racionalidad (al
menos, tecnológica).

Sea como fuere, parece que el problema de la *cultura* con res-
pecto al *poder* –que medra a su sombra y amenaza con fagocitarla
pro domo sua– remite al problema de los modos específicos de mani-
pulación y proliferación habidos desde ella y revueltos contra ella,
en virtud de amenazas naturales o del desafío de otros sistemas

sociotécnicos). O por explicitar la cuestión más exactamente: ¿de dónde surge la posibilidad de enlazar los «bienes» *culturales* –incluso, de distintas épocas y pueblos– como un *thesaurus* que confiere autoridad, *legitimidad*, al poder? Y más aún, ¿de dónde procede la posibilidad de organizar y estructurar ese «tesoro» hasta conseguir que de él se extraiga un sistema *sagrado* que justifique la utilización *legal* de la violencia, o sea: la potestad que hace, de la fuerza, *poder*?

A esa pregunta cabe acercarse un tanto, en virtud de una sospecha ya antes adelantada, a saber: si es plausible la idea de que la cultura surge como un conjunto fluido (por condensación, desplazamiento, desecho y reciclado) de invenciones sin origen fijo ni meta predeterminada, ¿no será entonces ilusorio e incluso engañoso todo intento de servirse de un movimiento –discontinuo, y en buena parte azaroso– de encuentros y desencuentros, precisamente para prefigurar –o fingir– un curso *estable* de los acontecimientos y una destilación bien dispuesta de los productos culturales, como justificación del ejercicio del poder? ¿Qué es lo que se *oculta*, en definitiva, tras las relaciones entre cultura y poder, al parecer tan previsibles y regulares que incluso en muchos países existe un Ministerio de Cultura a este propósito? (Por cierto, en España, un Ministerio flanqueado por la Educación y por el Deporte, como si la cultura misma se hubiera escindido en saber enderezado al negocio y en juego como promoción del ocio; pero ambos, al servicio de la destinación del hombre como *homo faber*. Como si dijéramos: *ludere et cogitare, qua praeparatio ad laborem*).

En aparente tautología, lo que allí se oculta es *lo oculto*; un adjetivo neutro, empleado como sustantivación del participio de *pasado* del verbo latino *occulo* (a su vez, de *ob-colo*); recuérdese que, en cambio, *cultura* era la sustantivación del participio de *futuro* de *colo*. Por su parte, el prefijo *ob-* denota en este caso oposición, estar a la contra (como, p. e. *ob-jectum* es aquello que se enfrenta al *subjec-*

tum). Lo oculto es el pasado de la *tierra* (recuérdese en todo caso que por «tierra» no entiendo una *entidad* o una *cosa* sólida «ahí debajo» –y menos un elemento, frente al aire o el agua–, sino que es la respuesta –siempre esquiva, y nunca del todo otorgada– a una «manera» de ser hombre –una *maniera* o estilo– vehiculada por el cauce fluido de las culturas y plasmada en sus técnicas; por decirlo brevemente: la *cultura* es el agua por cuya virtud se da tierra, aunque sea de modo renuente). Ese pasado nunca «pasado», que oprime y atosiga al presente, se rebela una y otra vez contra su conversión en una «naturaleza» domesticada, y que rechaza –indómito– todo habitar humano. Ocultos son los senos –cóncavo y convexo– del subsuelo *chthonio*, del fondo marino y del cielo *empíreo*. Oculta e innombrable es la raíz, la procedencia del brotar y el nacer de plantas, animales y hombres, y del destino de su caducidad y su muerte. Por llamar a «eso» que está *en contra* de todo cultivo y cultura (eso que deja ver el desencuentro latente en todo encuentro e *inventio*) con un término poético y sesgado –que poco tiene que ver con lo geológico y lo astronómico, como he indicado hace poco en paréntesis–, podemos evocar lo oculto como *tierra*: la quiebra y clausura de todo *lugar* que se da en todo flujo cultural y en todo «dar lugar» tecnopolítico (y sólo en él); corresponde a cultura y artes con hosquedad que revela una última e indomable *indisponibilidad*, personificada míticamente en sus extremos como los *dioses* inmortales y como los *muertos* de la comunidad.

Pues bien, a este respecto podemos considerar como la más alta *astucia de la razón* (o mejor: como la condición preliminar de posibilidad de la *razón* misma y de su *poder*) la estrategia consistente en revolver hábilmente y a la contra esa indisponibilidad del origen, poniendo simbólicamente –en la medida de lo posible– a los Inmortales al servicio de los Mortales y a los muertos al servicio de los vivos, dando literalmente *lugar* a lo *oculto* al recortar para «ello» un espacio determinado, acotado (recuérdese que *templum* tiene la

misma raíz que el verbo griego *témnein*: «cortar». Se hace salir así a la luz a eso que se zafa de ella. Tal es lo Sagrado: lo profundo invitado a brotar a la superficie –ya sea como manantial, árbol o montaña–, y trasplantado luego *in effigie* a la ciudad o a sus márgenes como templo o como cementerio, si es que en el inicio –y aun ahora– no sigue ese espacio sagrado cumpliendo ambas funciones (repárese, por ejemplo, en la catedral de Chartres: en ella se enlazan una fuente subterránea de aguas vivas, cubierta por un laberinto en el suelo de la iglesia, mientras que su nave se llena de la luz filtrada por los vitrales. El espacio sagrado es así el simbólico sustituto de una tierra que, por ello, resulta a la vez conjurada y exorcizada. Con esta operación de *trasplante*, lo oculto se torna así en espacio de *culto*: de consagración de lo inhabitable por delegación, diríamos. El espacio acota el santuario: *fanum* (en el decir antiguo, e incluso en una bula papal, se nombra al sitio sobre el que ahora se alza Sanlúcar de Barrameda: *Luciferi Fanum*, «Templo del Lucero», por hallarse allí las ruinas de un templo dedicado a Venus: el Lucero): Por eso, fuera de la delimitación de lo sagrado queda lo enfrentado al *fanum*: lo *pro-fanum*, es decir lo profano.

Nueva astucia: en virtud de este *dispositivo liminar*, cabe evocar a los dioses y los muertos, pedir su protección y aplacar su cólera, pero se les impide que puedan pasar a nuestro lado. Lo divino queda por así decir alojado en el Más Allá; sólo en el ritual, dirigido por el sacerdote, queda permitido por un instante el contacto entre el dios y el hombre; de igual modo, los muertos son los «difuntos»: *de-functi*, o sea los que ya no tienen cargo ni ejercen *función profana* alguna; en francés son denominados *les trepassés*; en alemán, *die Ab-geschiedenen*: los «cortados» o *separados-de* los vivos; por el contrario, a los *clásicos*, o sea a quienes han dejado una huella *cultural* perenne y que incluso trasciende los límites de la propia cultura grupal se les denomina (en un alemán ya un tanto trasnochado, lo cual no deja de ser *sintomático*): *die Verewigten*, «los convertidos en

perennes», o sea aquellos cuya obra permanece (*Ver-*) como algo digno de ser conservado y renovado: como un *recurso* «eterno» (*-ewigt*). Adviértase que se trata en todos esos términos de un participio *pasado*, que oficia de adjetivo sustantivado.

El *poder* proviene (y sobre todo, se perpetúa), en buena medida, en virtud de la *fuerza oculta* que trasluce en el *culto* y en el cultivo de las artes y las ciencias. El origen del poder se halla pues en ese espacio sagrado, en esos fragmentos de muerte custodiados, guardados y mantenidos a buen recaudo, capitalizados a su vez sus huellas, signos y registros por quienes se han adueñado del poder, evitando en lo posible su recurrencia como amenaza (en francés, los fantasmas son *revenants*: «los que vuelven»), pues que, bajo este respecto, *todo poder es usurpación*, mientras que el poderoso hace en cambio pública ostentación de esa protección *espiritual* (pues que los fantasmas son también *espíritus*, como el *genius loci* que guía y que protegen). Está en el origen mismo de la palabra: *poder* es el infinito sustantivado de un verbo *auxiliar*, que agota su sentido en posibilitar los tránsitos, la función *transitiva*: «poder» significa *estar capacitado por alguien o por algo* para hacer algo. Si esto es así, entonces todo poder es delegado. Y si, a su vez, esa delegación se debe a una cultura que permite habitar, pero cuya *fuerza* viene de lo radicalmente *inhóspito*, *inhabitable*, se sigue que la habitación humana está garantizada y a la vez amenazada por un poder *delegado*, ejercido bajo los cielos, cabe los muertos y sobre la tierra: todo aquello que, en puridad, se halla más allá de nuestras entendederas y que, por ello, es visto como *imposible*. El poder —la facultad de hacer *posibles*— proviene, pues, de una *astuta retorsión de lo imposible*.

Las consecuencias de esta tesis son claras, y difícilmente eludibles, a saber: por mucha *música celestial* y mucha *nostalgia de tierra* que se empeñen en poner de relieve (de un modo sincero, o hipócrita; real, o interesadamente victimista) las llamadas «culturas identitarias», las naciones irredentas, las etnias, los grupos «natura-

les», las tribus y las hordas, la verdad es que, una de dos: o bien no se trata en ese caso realmente de culturas, sino literalmente de *incultura* (por más feroces o feraces que sean esos grupos en ese inocente devenir soñado por Nietzsche, ese señor tan *culto*), o bien han de confesar dichos pueblos que ellos, incluso *ab origine*, o sea como *aborígenes*, son en realidad *colonos*. Y es que toda cultura se ejerce protegiéndose de la intemperie de los cielos y *violentando* a la tierra: rasgándola, parcelándola y extrayendo a la fuerza sus dones, dejando una parte de ellos en honor de los muertos. Los cielos y la tierra quedan entonces convertidos técnicamente en *naturaleza* y políticamente en *territorio* (que también los países extienden su territorio al mar, allende sus costas, y acotan también su espacio *aéreo*).

Pero entonces, desde esta perspectiva (la propia de Occidente, ¿desde dónde va a pensar uno, si no?) no hay cultura primitiva, ni original: si hay cultura es porque, desde el inicio mismo del grupo social, hay *violencia* literalmente *contra natura*, ejercida en nombre del «Padre» (del padre *defunto*, decaído de sus funciones). De este modo, el «poderoso» (*potens*) se muestra ante los súbditos como el delegado de quienes míticamente fueron *testigos* del origen (un origen supuesto y marcado *ex post festum*, por supuesto) y exige en consecuencia de esos *súbditos* (*Subjecte*, luego arteramente convertidos en «sujetos», pero conservando el nombre: la «marca» de la sujeción) que ellos *den testimonio* de su *fe* en ese origen (y vicariamente, de su *confianza* en quien lo administra –entre la prudencia y la astucia– poniendo a los testigos *por testigo*).

La lucha del colono contra el salvaje

Al inicio (cercana, fresca todavía la estupefacción primera ante la muerte o la fascinación ante la fuerza celeste y telúrica), el ejercicio primero del poder transfigura esos factores como lo *sagrado* a

través del culto, del mito (luego racionalizado en el *lógos* de la «teología») o del rito (luego institucionalizado como religión). Y, por medio de ese ejercicio *cultural*, el detentador del poder lo muestra al pueblo como la condición *liminar* de posibilidad del trabajo y de la habitación de los hombres: del cultivo y de la cultura.

En los viejos mitos y narraciones, en donde se da de qué pensar a nuestra cultura, y en los que ésta se refleja, brilla esa *enemiga primordial* contra la naturaleza *externa*, pero después considerada como *propia*, como «apropiada para la vida social»; una hostilidad simbólicamente personificada en Hércules, el semidiós *philanthrōpos* del que la profecía advierte de que, con el tiempo, su descendencia audaz habría de acabar con la *andréa* de Zeus. Es Hércules o *Herakles* el que a hierro y fuego desbasta la *ingens sylva* cantada por Vico, para hacer sitio a los campos labrados, cultivados por los hombres. Pero el mito narra también la lucha contra la naturaleza *interna*, contra el deseo incestuoso del hijo (al fin, *animal de tierra*) por su propia madre, castigado para siempre en Edipo, ese rey que tenía *quizás un ojo de más*: el ojo irradicable de la «autoconciencia», de la introyección de la culpa. Y no sólo cantan el triunfo violento sobre la naturaleza, externa o interna, sino sobre los pueblos que entienden cercanos a la *animalidad*, como en el mito de Teseo, que vuelve a Atenas para gobernarla sabiamente (pasando de la tutela de Apolo a la de Atenea), tras matar al Minotauro en su laberinto. O Jasón, que surca por vez primera los mares con la nave Argos, para llegar a la lejana y salvaje Cólquida y arrebatarse el vellocino de oro con ayuda de una maga que luego, vengativa, matará a sus propios hijos por haber sido abandonada.

Se quiera o no, pues, en el origen del hombre *culto* (y luego, en base a ello, también *civilizado*: animal «político», ya no de tierra, sino de *convención*) está la lucha del *colono* contra el salvaje, sea que éste ocupe las tierras que, sin embargo, le están destinadas por el dios (como Canaán, prometido a Israel por Yahvéh), que sea ex-

terminado (como los indios de Norteamérica o del Cono Sur), sometido como *ilota* (como en el caos de Esparta), o tolerado con restricciones como *meteco* (hasta un Aristóteles lo era, en la muy culta Atenas). *Ser occidental significa no querer ser autóctono* (con lo que, paradójicamente, los antiguos griegos –que forman uno de los principales orígenes de nuestra cultura– no serían *cultos* ni estarían *cultivados*, mientras que sí lo serían los judíos, sea como conquistadores de la Tierra Prometida previamente ocupada, sea como centrifugados habitantes de la *diáspora*; y por excelencia, *cultos* lo serían los romanos, tenidos por Virgilio como *troyanos desplazados*, y definida por Cicerón la función más alta del hombre: la filosofía, como *cultura animi*).

De ahí que Europa, la cuna de la cultura (en este sentido, no en el de antropólogos, etnólogos y demás coleccionistas de inventarios) se haya tenido siempre en sus mejores hombres como esa tierra tan renegada de sí que coloca en su origen el desplazamiento por mar de una princesa fenicia a lomos de un toro nadador. Europa es y existe en y para sí (o más cautamente: ha existido hasta la sangría de las dos guerras mundiales) sólo estando perennemente saliendo de sí y regresando a sí desde y en lo otro de sí misma. Como se dice con incomparable agudeza al inicio del *Critición*, nuestra manera de ser europeos (no limitada a un continente concreto) se cifra en tres palabras: *la portátil Europa*.

Esta marca de un origen retorcido mañosamente contra él mismo es también nuestra marca *cainita* (si tomamos en serio la alusión del *Génesis* sobre Caín: ese primer fundador de la ciudad, y al que los demás no pueden matar por llevar –siendo él un asesino– la marca de Dios sobre su frente). En este sentido, la fuerza de la cultura se torna en *poder* de la cultura, capitalizado por la cultura del *poder*. Como es por demás obvio, cuanto más guarde una cultura la memoria del origen de su fuerza, a saber: el espacio sagrado dedicado a sus muertos y sus dioses, tanto más apegada a

la propia tierra estará. Necesariamente, esa comunidad no puede dejar de trabajar y cultivar tanto la tierra como de aprovechar sus recursos energéticos, eólicos o hidráulicos; y en ese sentido, *coloniza* su propio territorio, con el riesgo de mantener «colonizados» en él –en un sistema rígido de castas y estirpes– a quienes no disponen de tierra propia ni son hábiles para dedicarse al comercio; y en la escala inferior, domina en fin sobre metecos y periecos: los campesinos y pescadores de las aldeas, villorrios y caseríos vecinos, aún más pegados a la tierra que quienes, orgullosos, se aíslan del campo abierto tras las murallas de la ciudad: los auténticos *cainitas*. Si esto es así, se sigue que a una mayor civilización (o sea, el estadio propio de la cultura de la *civitas*, centrada más en la industria y el comercio, o sea en la movilidad de los *flujos*, que en la fijación al suelo o a la orilla) le corresponde un más fuerte espíritu colonizador, lo cual implica por su parte un claro y progresivo desapego a los *manes* y *penates*, es decir: a las sagradas *palabras de la tribu*, cada vez más sustituidas por pálidos simulacros e imágenes desvaídas, como si los signos del *poder* acabaran por desplazar y reprimir la *fuerteza* de las reliquias (cada vez más, por ello, consideradas como meros restos que están de más: como *superstición*). En una palabra: toda cultura en la que el *poder* del intercambio (de los flujos y la circulación) difumina la *fuerteza* de lo sagrado (reduciéndola a simulacros sígnicos) es predominantemente *colonialista*, y en ella predomina el ansia de la ex-posición, del deseo de llevarse –*portátil*– fuera de sí, para *ser* en lo otro de ella misma: lanzándose, atrevida, a los mares, y luego a los cielos, para llegar siempre *más lejos*, creando factorías *in partibus infidelium*, a pique de olvidar su propio origen, sus propios muertos, sus propios dioses. Tal es el espíritu del Norte europeo, de la tierra inclemente que hace que sus sufridos habitantes renieguen de ella misma en nombre justamente del *Espíritu*, de ese *viento* primordial, incapaz de morada duradera y que, por ello, sopla donde quiere. Pues: *Kolonien liebt /*

und tapfer Vergessen der Geist («Ama la colonias / y el olvido valiente el espíritu»), como canta Friedrich Hölderlin en la nueva versión de *Pan y vino* (bien que, en su caso, se trate de un *intercambio de los tonos*: de fecundación e hibridación mutua de Hesperia y de la Tierra de la Mañana).

De lo anterior se sigue que, también en la vasta y variopinta cultura europea (y luego, occidental, detentando entonces la *translatio imperii* el País del Lejano Oeste), debemos distinguir entre modos y modos de colonizar, según preponderare en ellos la fuerza de lo sagrado o el poder de los flujos.

Y así, de manera harto simplista, cabría hablar primero de la obstinada *supervivencia* del *sustrato* «griego» en los países del Sur europeo, demasiado arraigados en sus pagos, y por ende paganos y supersticiosos, sujetos como están a una formación sociotécnica de tipo *agropecuario*, a una convivencia basada en la diferencia entre estirpes, y en base a la institución jerárquica del *catolicismo* (que recoge, generosa y sincrética, las viejas deidades de roquedos, vientos y aguas y las incorpora, transfiguradas, al nuevo *Santoral*). Me apresuro a decir que las comillas que matizan lo «griego» apuntan a una compleja forma de vida, labrada y sedimentada durante siglos, y no tanto a una localización geográfica. «Griegos» serían en este caso los irlandeses, frente a los ingleses; los austríacos, frente a los alemanes; o los romanos, frente a los griegos.

Ahora bien, precisamente porque estas culturas *supersticiosas* lo fían o fiaban todo al capricho de los cielos o a la disposición de la tierra (transmutados ambos respectos en dioses y muertos), no siempre favorables al cultivo, se han visto obligadas a emigrar una y otra vez de sus propios *pagos*, no sin llevar con ellos la *nostalgia por la tierra perdida* (aquí no hay «olvido valiente»). Un tipo, éste, de *colonización* de baja intensidad, que tiende a mezclarse con los *aborígenes* en la nueva tierra, pero que –dentro del mestizaje– garantiza en todo caso la supremacía de las familias que se conservan

«puras» –los *criollos*– en medio de lo extraño, y que impone incluso al elemento dominado la observancia del origen sagrado (un origen *prestado, desplazado*, como el de algunas piadosas ancianas indias en México, que afirman con toda seriedad que *su* Virgen de Guadalupe es la Virgen *de verdad*, y no desde luego la extremeña). Este tipo de cultura *pseudocolonizadora* se muestra, sin ir más lejos, en la toponimia de las ciudades y regiones «conquistadas», la cual conserva la impronta de la tierra del origen: Belem (do Pará), Medellín (de Antioquia), Córdoba (de Argentina), o de los santos, también ellos portátiles: San Martín (de los Andes), San Francisco (de California), San Luis (de Potosí), etc. También el criollo, por no hablar del «indiano», interioriza ese recuerdo como *morriña* o *saudade*. (Dejo constancia breve de una excepción aparentemente insalvable: la de la «agrarización» simbólica de Alemania en el período nacionalsocialista; sin embargo, basta recordar al respecto la doble maniobra de *suplantación* mítica dirigida por Hitler: aprovechar de un lado *pro domo* la nunca del todo apagada *grecomanía*, propia de la intelectualidad alemana desde el romanticismo temprano; y proyectar míticamente por otro la espesa sombra de los bosques y campos del sur alemán, bávaro y austríaco, sobre las ciudades fabriles del norte, dedicadas al comercio desde los tiempos de la Liga Hanseática; por cierto, ya Heidegger advirtió certamente que la «grandeza» de ese Movimiento estribaba en la conjunción del *sujeto moderno* y de la *técnica*. Aquí, en España, el Movimiento no necesitó en cambio fingir para mantener a sangre y fuego un *nacionalcatolicismo* basado en la posesión *castiza* de la tierra, de las armas y de la fe).

Muy otra es la *colonización*, programada fría y racionalmente, y con el apoyo del Estado (piénsese en Inglaterra o en las Provincias Unidas), propia del Norte anglosajón, en donde predomina la pluralidad de las confesiones *reformadas*, de los pueblos que, desesperando de la dura labranza y el difícil pastoreo, transforman los

bosques en industria textil y sacan de las entrañas de la tierra los minerales que permitirán la transformación del carro en ferrocarril o en automóvil; son los pueblos lanzados a la explotación pesquera y al comercio de ultramar (que sólo a través de los surcos del mar –la «estéril y salada tierra» del campesino Hesíodo– se va expandiendo la libertad de los pueblos: Hegel *dixit*). Aquí, desde luego, predomina la actitud *judeo-cristiana* del *desarraigo* por la tierra (hasta llegar a la propuesta actual, por parte de Habermas, del *patriotismo constitucional*). Por seguir con el ejemplo anterior de la *toponimia*: en este caso, la denominación de destino, con indicación o no de la tierra de origen, acaba por hacer que, en nombre del Espíritu (comercial y democrático), se difumine y hasta olvide la procedencia. Así, al Plymouth de Inglaterra se enfrenta la *Plymouth Rock Colony* de los puritanos transatlánticos; Cambridge (Massachusetts) compite con su universidad frente a la vieja *Cantabrigia*, con el suave y sinuoso río Cam; y más decisivamente: baste pensar en el aluvión de «novedades» de ciudades y regiones, en las que pocos caen en la cuenta del nombre-raíz: ¿quién se acuerda de Orléans al hablar de Nueva Orleans, de York al hablar de Nueva York; quién de la Zelandia holandesa cuando se trata de Nueva Zelanda, o de la vieja Escocia: Caledonia, al mentar la Nueva Caledonia? En ese prefijo (lo nuevo: *neo-*) se esconde la decisión de vivir en la tierra *nueva*: la *metánoia* del «valiente olvido» de un Espíritu... que habita ya en y como la *esencia* de la comunidad, y no en la desmesura del azul del cielo o en las entrañas de la negra tierra.

tierra *colonizada* por excelencia –plural– sin nombre propio –genitivo prestado (américa: metonimia– *pars pro toto*). ej. máximo voluntad de dominación, de administración del poder de la ciudad sobre la tierra conquistada.

En esta vasta operación de desarraigo *generalizado*, universal, ¿cómo va a sorprender entonces que la cultura dominante corresponda a un pueblo plural, formado de colonos y migrantes, cuyo

origen resulta apenas tan preservado en el *folklore*, por mor del turismo, como el reservado a los indios de las Reservas?: en Pasadena, California, se celebran anualmente *Fiestas Isabelinas* en «recuerdo» de la Reina Virgen; en Nueva Orleáns se ofrece «auténtica» comida *creole*, aderezada con notas de *jazz* negro; en Florida se enseña a los turistas la ciudad colonial de San Agustín, con su fuerte en estrella y sus cañoncitos, y se habla de Pedro Menéndez de Avilés como de uno de la «familia», etc.

Ese fermento «pueblo» (si por tal seguimos guardando el sentido de «Hijos de la Tierra», que ya el buen Platón calificó de «mentira útil») ni siquiera tiene un nombre propio. Sus primeros términos declaran la voluntad *tautológica* de estar unidos; y el genitivo corresponde a un préstamo de otra falacia: la de Amerigo Vespucci como «descubridor» de la auténtica América, en cuanto continente. Se trata, obviamente, de los Estados Unidos de América (como si la «América» genuina se agotase en esos Estados; de un lado de las Cataratas del Niágara puede leerse: *Canadian Falls*; del otro: *American Falls*). Si atendemos al origen –digamos– mítico, éste no se encuentra tanto en la sacralización de las fuerzas naturales y en la localización del espacio sagrado de los muertos (el Campo Santo), cuanto en la amalgama de la jurisprudencia consuetudinaria (la *Common Law* inglesa, exaltada por Coke en 1610 como *Rule of Law*, y enseguida exportada en el *Mayflower*) y de la *auctoritas* de la vieja *república romana*.

¿Qué puede tener de extraño, entonces, que la cultura dominante del país dominante lleve por nombre: *Globalisation*? Esa conjunción de lo político, lo económico y lo lúdico (*That's Entertainment!*), con la consiguiente tendencia a la total *commodification* de la vida cotidiana, cumple con su *soft power* (garantizado, cuando es necesario, por el *hard power* de las armas, al igual que no hay *software* sin *hardware*, cuyos componentes remiten a las pobres tierras explotadas y expoliadas) las exigencias de la transformación

«espiritual» de una tierra que apenas si es ya «naturaleza» sujeta a leyes, sino más bien fábrica y laboratorio de materiales *sintéticos*, tan «nuevos» como el prefijo de las ciudades en que se afinan, y en donde parece irse cumpliendo al fin (algunos dirán que de manera blasfema) aquella vieja promesa: «Mira, todo lo hago nuevo. Y yo vi un nuevo cielo y una nueva tierra». Ello, de un lado. Del otro, la sustitución *simulacral* del poder sagrado, hasta su entera suplantación *in effigie*, viene tendencialmente cumplida en la *conversio tota* de la confianza en Dios, plasmada en el billete de dólar (*In god we trust*), y la aún mayor confianza del *people* en que ese mismo Dios se complace en *su* América (*God bless America*, como reza la canción famosa de: Irving Berlin, nacido en Rusia como Israel Isidore Beline).

Y es que, como decía Hegel: «Quien ve el mundo de modo racional, el mundo también lo ve a él racionalmente». Sólo que al viejo suabo seguramente no le habría cabido en la cabeza el sorprendente giro que, con el tiempo, acabaría dando ese *dictum* en la globalizada *cultura del poder*.

F. D.

Texto basado en una conferencia pronunciada dentro del Seminario «El amor, el poder y la muerte», celebrado durante los meses de marzo, abril y mayo de 2015, en la Fundación Ortega-Marañón.