



## El azar del retorno. Una aproximación a Mallarmé y Nietzsche

**Jorge Fernández Gonzalo**

jfgvk@hotmail.com

### Resumen

El objetivo de este artículo es relacionar el pensamiento de Mallarmé y Nietzsche, autores ambos finiseculares y de obras especialmente transgresoras, que rompen con algunos de los patrones más estancados en la poesía y la filosofía de su tiempo.

### Palabras clave

Eterno retorno, Azar, Tirada de dados.

Nietzsche y Mallarmé son dos desconocidos atípicos. No cabe pensar en una influencia directa, ni tan siquiera en un proyecto común que los uniese, salvo que se trate la *modernidad* como un espacio de reflexión conjunta para el desarrollo de la filosofía y del pensamiento. Y sin embargo, Mallarmé no es filósofo, sino poeta, y el alcance de sus propuestas no se presenta más allá de las orillas de la palabra y de los enigmas de la literatura, que no es poco. Nietzsche, por su parte, sí llega a firmar algunas páginas como autor de versos, si bien no pasará de un mero versificador que no llegó a añadir directamente nada al material con el que trabajaba. Pero el enlace entre el pensamiento de Nietzsche y el de Mallarmé conforma un fértil maridaje, supone una confrontación de discursos que ha dejado mella en otros importantes filósofos de la postmodernidad como Deleuze, Foucault, Derrida o Blanchot, y es a partir de estas pequeñas trazas, de las líneas de fuerza que unen uno y otro pensamiento por la similitud o la confrontación, que es posible entablar, un siglo después, un diálogo imposible entre ambos autores.

### La muerte de Dios

En la filosofía de Nietzsche el tema de *la muerte de Dios*, frente a la consideración más extendida, no supone tan sólo la deslegitimación de la religión cristiana, sino también de sus discursos y de las veleidades de su metafísica. Dios constituye el nombre para el gran relato, para un discurso unívoco que atesora el poder, que reúne, bajo las coordenadas de la mismidad, el sino de nuestras palabras, la visión de nuestro mundo. Dios es la unidad compositiva por excelencia, el *uno* ineludible del pensamiento occidental, la apuesta por la ley, por el límite. La muerte de Dios implicará, por tanto, un giro transgresor en todos los ámbitos de la filosofía, un intento por derrumbar los relatos que aseguran y esquematizan nuestro horizonte de percepciones. Esta caída de la noción de Dios, su destronamiento violento, le permitirá al filósofo romper con la fe ciega en la palabra (la palabra de Dios), con la consistencia de los discursos que legitiman tal o cual verdad, dando paso a la interpretación y a la infinitud del comentario, al fragmento, a un *azar* de la experiencia discursiva que entronca directamente con las propuestas teóricas de Mallarmé.

El pensamiento, en opinión del poeta francés, *emite una tirada de dados*, abre juegos de lenguaje no superpuestos, paradigmas construidos en una alteridad no

composable, *paralogías* (Lyotard, 2004) que rompen con las coordenadas de la certeza y que provocan una diseminación del sentido, una desfiguración del rostro de la verdad. La obra literaria de Mallarmé constataría esa tarea imposible de desvelar las sombras que construyen nuestra realidad y, más aún, supondría el primer intento poético por romper con el mundo fenoménico, por concebir la experiencia y sus orillas como un libro extraño y *extrañado*, al cual el ser del lenguaje no tendría acceso de modo alguno. La palabra nos separa del objeto; la *rosa* del verbo es la rosa ya enteramente alejada de nosotros, sustituida por el espesor de los simulacros, por el sentido, como si el ser del lenguaje supusiera la ausencia de la cosa y en la escritura se abriera un mundo que ya no es el nuestro, sino su falta, su *no-ser* eternamente alejándose a través del verbo: “digo: ¡una flor! y, fuera del olvido en que mi voz relega todo contorno, en tanto que algo distinto a los consabidos cálices, asciende musicalmente, idea también y suave, la ausente de todos los ramos” (Mallarmé, 1998: 223).

En el capítulo noveno de *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault hace entablar un diálogo entre Nietzsche y Mallarmé en relación con el conflicto al que aludimos aquí sobre la separación que abre el lenguaje con respecto a un mundo que no alcanza (Mallarmé) y desde una palabra que se aleja cada vez más de la voz autorial (Nietzsche):

A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario. En tanto que Nietzsche mantenía hasta el extremo la interrogación sobre aquel que habla, y a fin de cuentas se libra de irrumpir en el interior de esta pregunta para fundarla en sí mismo, sujeto parlante e interrogante: *Ecce homo*, Mallarmé no cesa de borrarse a sí mismo de su propio lenguaje, a tal punto de no querer figurar en él sino a título de ejecutor en una pura ceremonia del Libro en el que el discurso se compondría de sí mismo (Foucault, 1997: 297).

En efecto, la muerte de Dios, aquél que producía todos los lenguajes en un babel reunido y secreto, que los contenía, que invocaba para sí la ley, el *libro* como espacio de lo sagrado e intocable, la verdad suprema como escritura intransformable, Nietzsche y Mallarmé oponen ese otro libro, el de una escritura desplegándose en alocuciones fragmentarias (Nietzsche) o a través de vanos al azar de la página (Mallarmé). Una tirada de dados, como llegará a decir el autor francés, por la cual el juego de discursos se desarrolla sin reglas preexistentes.

### Una tirada de dados

La tirada de dados es un pensamiento *que se la juega*, que se suscribe al azar, frente a los grandes positivismo del siglo XIX y al moderno mito de la ciencia, mucho antes de las experiencias de deconstrucción de la segunda mitad del siglo XX. Parafraseando a Einstein, si es cierto que *Dios no juega a los dados* (aunque la física cuántica contradiga al padre de la *teoría de la Relatividad*), habría que matar a Dios, Dios como relato, unidad, confianza en lo Mismo, y acudir expectantes a esa tirada de dados que se separa radicalmente de nuestras expectativas sobre lo establecido y que promulga la fabulación del azar. Tal fue, como vimos, el objetivo de la crítica nietzscheana. El azar, por tanto, rompe con la razón y constituye algo así como un *eterno retorno*, una diferencia itinerante, un distanciamiento de lo mismo. En palabras del propio Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: “si alguna vez jugué a los dados con los dioses sobre la divina mesa de la tierra, de tal manera que la tierra tembló y se resquebrajó y arrojó resoplando fuegos de río [...], oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, el anillo del retorno?” (Nietzsche, 1962). El

azar, el pensamiento como azar y no sometido a la ley, parece ser el principal nexo en común entre ambos autores.

Gilles Deleuze, en un conocido ensayo sobre Nietzsche (Deleuze, 1998) ha llegado a conclusiones similares a partir de una aproximación a la obra más transgresora del poeta francés, «Un coup de dés», en donde Mallarmé señala cómo el pensamiento *emite una tirada de dados*, capaz de componer una escena irreplicable que hace de cada tirada un enfrentamiento con el azar, un movimiento del oleaje, llegará a decir el poeta en sus versos (un juego entre el fuego y la tierra, como acabamos de ver en Nietzsche) que rompe con la imposición de la causalidad y que reitera esa dimensión azarosa de los fenómenos mediante una doble imagen especular: los dados representan, en su asimetría, el firmamento, la constelación, así como los versos crean, al azar, encadenamientos y entrecruzamientos de orden musical, variaciones y fugas no predecibles, juegos de intensidades que superan a los signos sobre los cuales se estarían poniendo de relieve los movimientos de lo caótico y azaroso. Del mismo modo, el oleaje parece reflejar el cielo estrellado, su dispersión no ordenada de luces y vacíos en un desplazamiento sideral, inabarcable, como si el cosmos todo fuera movido en su compleja maquinaria por las leyes del azar y cada tirada de dados rompiera con las instancias del pensamiento para precipitar los sucesos a un momento no cuantificable por el hombre.

Este *hombre*, señala Deleuze, aparecería perfilado y rediseñado tanto en el discurso poético de Mallarmé como en las propuestas filosóficas del alemán. En el poema, el viejo marino sería un *puente*, una vía de paso, entre las potencias informes del oleaje y las variaciones del cielo estrellado, incapaz de dar medida al mar, de pensar la *demasiada criatura*, como escribió alguna vez el poeta español Claudio Rodríguez, que supone el mar para la pequeñez de la condición humana. Este viejo marino de Mallarmé se correspondería, por un juego de referencias y perspectivas cruzadas, con el Dionysos-Niño, aún incompleto, del pensamiento nietzscheano, lejos aún del *Übermensch* liberador. El viejo (viejas formas, formas tradicionales de comprensión) y el niño (facultades infantilizadas de entendimiento) expresan, a pesar de su aparente contrariedad, una misma resonancia: el anclaje en las formas del pasado, así como el impulso que, a partir de las reflexiones de ambos autores, habría de tomar el pensamiento occidental desde aquel momento.

Lanzar los dados, insistirá Deleuze, es un acto irracional y sobrehumano, que excede las formas de humanidad construidas, los caracteres de la filosofía al uso, la planificación del proyecto histórico del que participan tanto Mallarmé como Nietzsche en tanto que hombres de su tiempo (y contra él). Deleuze fuerza a partir de aquí una relación entre Mallarmé y Nietzsche mediante su mutua afición al drama, a las formas del teatro, como se deja ver tanto en las poesías *dramatizadas* del francés («L'Après midi d'un Faune») como en los estudios del alemán («El nacimiento de la tragedia»). Y es que un soterrado vínculo (la influencia wagneriana) da pie a ciertos paralelismos entre los proyectos de uno y otro pensador: Wagner rompió con algunos de los patrones clásicos del teatro, y retornó a las tragedias primitivas, aquellas en donde el hombre se enfrentaba más violentamente a su destino, a lo no-conceptuable de la vivencia humana, en esa línea no-racional del azar mallarmeano o del devenir nietzscheano.

Finalmente, Deleuze insiste en el tratamiento que ambos autores hacen de la dimensión del *libro*, único y móvil a un mismo tiempo. En Mallarmé, el libro justificaría el mundo, ya que el mundo es la adscripción de un sentido a ese azar inconceptuable que nos rodea: el libro estructura, codifica, nuestra experiencia del azar, nuestras tiradas de dados, escribiendo los juegos y las combinaciones, las leyes y los límites; esto implicará, aunque Deleuze se quede a las puertas en algunas ocasiones y no llegue a concretarlo en sus palabras, un ejemplo de la *voluntad de poder* nietzscheana. Tal voluntad de poder es lo que hace del mundo relato, orden, aquello que domina

sobre el espacio que habrá de habitar el hombre, capaz de moldear un mundo a nuestra medida: un *libro* en el que podemos existir, sobrevivir.

Por eso mismo es necesario destacar, ante todo, la ruptura mallarmeana de esta cómodamente instalada *metafísica del libro*, de sus efectos de duplicado de la realidad y, por extensión, de sus dispositivos representacionales, en muchos aspectos similar a la denuncia del poder que hace el autor alemán. En la obra de nuestro poeta el libro-espejo pasa a forjarse ahora como un simulacro, un reflejo sin modelo, un cruce de palabras en la dimensión vacía de la página, de ahí que el blanco, verdadera espacialidad y motor del lenguaje, represente el lugar esencial del verso mallarmeano. Sobre el blanco habrá de constituirse un mundo, sobre el silencio se abrirá una *rosa ideal*, que ya no es la rosa reflejada y supeditada a las formaciones de lo real, sino la rosa sin por qué de la literatura, la rosa cuya extensión es la página, cuyo jardín es el verso. El concepto del *Igitur*, de la idealidad mallarmeana, no es más que una forma de erosión de las categorías de la metafísica tradicional, de la confianza en la sustancia y la presencia como esquemas inmutables para el pensamiento académico, que rompe con la experimentación de la subjetividad y desfigura toda la arquitectura y paradigmas del relato de la filosofía justamente porque convierte en *relato*, *texto*, las formas de lo pensable; el poeta señala y denuncia la dimensión de *libro* que hemos dado a la naturaleza, su entidad textual y, por tanto, traducible en un juego de signos (juego de espejos, pliegues en el abanico mallarmeano) para alzar, contra la corrupción de un mundo construido, el simulacro de lo ideal ya enteramente separado de las formas reales. Mallarmé cimienta un mundo que es todo él literatura, mundo del *Igitur*, de la idealidad y, por lo tanto, del vacío y la no-presencia:

#### OTRO ABANICO

De Mademoiselle Mallarmé

Oh soñadora, para que me hunda  
En la pura delicia sin camino  
Sabe, por una sutil mentira,  
Guardar mi ala en tu mano.

Un frescor de crepúsculo  
Te llega en cada aleteo  
Cuyo golpe preso aleja  
El horizonte delicadamente.

¡Vértigo! ya se estremece  
El espacio como un gran beso  
Que, loco de no nacer para nadie,  
No puede ni brotar ni apaciguarse.

¡No sientes el esquivo paraíso  
Como una risa sofocada  
Que se desliza por tu comisura  
Hasta el fondo del pliegue unánime!

El cetro de las orillas rosas  
Estancadas en las tardes de oro, lo es,  
Ese blanco vuelo cerrado que posas  
Contra el fuego de un brazalete.

(Traducción: Francisco Castaño)

Vemos aquí certeramente trazado el movimiento del abanico mallarmeano: una palabra parece nombrar el mundo, parece decir la rosa o el crepúsculo, si bien al tiempo en que es pronunciada los pliegues gramaticales y recovecos retóricos del texto retornan la palabra a su dimensión ideal, a la página, en un giro que simula las ondulaciones y plegaduras del abanico, sus juegos de apertura y cierre, la estructura siempre retornable de su diseño. La palabra no llega a decir el mundo, sino que se reintegra a la escritura, se despliega para replegarse entre los intersticios que horada la retórica en el cuerpo del lenguaje, vuelve toda ella hacia el espacio de la página en blanco, más allá de la referencia, en una irrigación de sentido que se alza exclusivamente a través del lenguaje y de su circuito de signos, sin accesos a la realidad, entregándonos, simplemente, con un golpe de abanico, el aleteo de una nada, la ausencia de mundo con un simple gesto. El abanico se abre y se cierra: la realidad se nombra y se aparta.

Nietzsche, por su parte, va a enfocar el problema a niveles distintos que el autor francés, pero siempre con un idéntico afán destructivo, más acentuado, si cabe, que cargaría contra las formas establecidas por la filosofía y la metafísica tradicional. Para Nietzsche la retórica también ocupará un lugar central en su programa filosófico, ya que, en opinión del autor alemán, el pensamiento y las formas derivadas de lenguaje sólo constituyen metáforas o tropismos con respecto a los datos sensibles que nuestro cuerpo recopila. La información visual, táctil, auditiva, etc., se traduce en formas de lenguaje mediante transformaciones que alteran lo sensible y codifican la experiencia a través de las formas simuladoras del signo:

Nuestras percepciones sensoriales no se basan en razonamientos inconscientes sino en tropos. El proceso original consiste en identificar lo semejante con lo semejante —en descubrir una cierta semejanza entre una cosa y otra. La memoria vive de esta actividad y se ejercita continuamente [...]. La imagen en el ojo es determinante para nuestro conocimiento, luego el ritmo de nuestros oídos. Nunca llegaríamos a una representación del tiempo partiendo del ojo, ni del espacio partiendo del oído. La sensación de causalidad corresponde al sentido del tacto (Nietzsche, 2000: 219-220).

Y sin embargo *tiempo, espacio y causalidad no son más que metáforas del conocimiento, con las que nosotros interpretamos las cosas (Ibíd.: 218)*. Se trataría, en cierto modo, de señalar cómo quedan vulneradas las percepciones originales a través del lenguaje y de la imaginación (es decir, del *poder*, ya que este efecto de ruptura constante con lo real para adaptarlo a nuestros intereses biológicos será lo que defina el concepto nietzscheano de *voluntad de poder*). Así el lenguaje y el pensamiento no serán, entonces, sino un dispositivo, una estrategia que parte de nuestras limitaciones fisiológicas y que levanta sobre lo impracticable del azar las estructuras controlables de la razón.

### **El eterno retorno**

La imagen de una tirada de dados reproduce exactamente el movimiento que Nietzsche había descrito como *eterno retorno*. Se tiran los dados: siempre el mismo gesto, el mismo ángulo, las mismas fórmulas o técnicas para que los dados tracen el arco preciso, para que golpeen en el tiempo prefijado sobre la mesa. Pero nunca las posiciones de los dados habrán de ser iguales. La mismidad retorna como diferencia, la repetición erosiona el modelo original, la tirada deseada o la tirada primera, alterando en cada movimiento las coordenadas de su resultado. Frente a Deleuze,

quien afirmaba que una tirada, una sola, supone ya una entrega al azar, y que es la combinación lo que permite la estadística, lo que corrompe la complejidad del acontecimiento para entregárnoslo como suceso ordenado y predecible, es justamente la repetición nietzscheana aquello que erosiona el suceso, lo que confirma cómo la predicción se funda en infinitos azares, en múltiples devenires no reducibles al uno. Es el azar lo no-pensable, lo no-unificable, aquello en donde los fragmentos se unen sin llegar a formar una figura espacial, concebible por nuestros dispositivos de comprensión y nuestros discursos históricamente contruidos. El azar nietzscheano (o Gran Azar, como dirá en ocasiones) nos entrega la no-unidad que reúne las piezas de los diferentes sucesos sin constituir por ello un relato, sin acceder a una figura pensable: el azar como lo no-conceptual, lo no reducible, compuesto asimismo de pedazos que no conspiran por alcanzar el uno, sino por dispersarlo. Un azar que no comprende una totalidad, sino que apunta a un juego cuyas reglas no han sido escritas.

Este azar sirve de base en la filosofía nietzscheana para romper con la causalidad, con la unidad y con el ser. La expresión del eterno retorno, a pesar de haber derivado en ciertas lecturas de orden antropológico (Eliade, 2000), se relaciona principalmente con el poder (o con la ausencia de poder) y con una expresión de la realidad que escapa a nuestros canales y estrategias de percepción; un mundo en el que la conciencia no puede penetrar y, por lo tanto, detentar poder alguno, algo así como una escritura sin autor (sueño mallarmeano mucho antes de que Barthes, Foucault o Derrida dictaminaran la muerte del autor) o como una palabra que habla, en una conversación infinita, en el espacio del afuera, lejos de toda limitación humana (Blanchot). Retorna lo Mismo, pero retorna como desvío, por lo que la experiencia de lo real se vuelve, por decirlo de algún modo, *esquizofrénica*, desanclada de los márgenes de nuestra razón, de la experiencia comunicable, y por lo tanto no sostenida por las categorías aglutinantes del lenguaje, por el repertorio de relaciones que establecen los signos o por la perdurabilidad del nombre. Todo fluye, al modo del río heracliteano, retornando en la diferencia, en una diferencia que siempre es sostenida como tal diferencia, que no puede reducirse a la semejanza dialéctica de la unidad o de la oposición, que no entiende de categorías sino de flujos, derivas, diseminaciones y veladuras como un murmullo indefinido que fuera imposible reproducir, representar; un *tiempo sin presente*, dirá Blanchot (1994: 50) en donde no es posible la verdad, la palabra o la afirmación siquiera, ya que lo afirmado se ha escapado en el azar de su movimiento antes de que pudiéramos apresarlos voluntariamente a través de nuestros signos.

La voluntad de poder nietzscheana concibe, pues, la dimensión vital del hombre, su pensamiento y su mera existencia, como un intento de dominar el espacio en devenir, de vulnerar lo real cambiante mediante códigos y prácticas que extienden sus ramificaciones y que no sólo manipulan físicamente aquello que nos rodea, sino que, por medio de una catalogación y esquematización ontológica, reducen y estratifican ese imposible azar que rige el movimiento en devenir de las cosas (el eterno retorno). Todo pensamiento, al igual que toda acción, es un juego de poder, y el ser humano el único que organiza con voluntad (aunque no necesariamente con plena conciencia de hacerlo) esta fragmentación y vulneración del mundo. El ser no es, por tanto, una unidad pensable, sino una creación de las propias fuerzas de poder que interactúan con la voluntad del hombre, por lo que la metafísica clásica quedaría invalidada y todo el pensamiento occidental puesto bajo sospecha: no habría que prestar atención al ser, sino a las fuerzas que lo constituyen, al modo en que lo real es vulnerado por ese poder y la manera en que la construcción de nuestro mundo responde a mecanismos reconocibles al mismo tiempo que falsarios.

## Conclusiones

En cierto modo, la página en blanco con que sueña Mallarmé sería la manera que tendría la poesía para imponerse a la voluntad de poder inherente a toda actividad humana (incluso a la propia escritura y a los poderes que ésta genera). En el blanco, sólo el espaciado ha tenido lugar, sólo sucede el hueco para los signos, su silencio ontológico, pero no su poder o su desdoblamiento en juegos de repeticiones ligados a lo Mismo. El blanco es lo que no tiene control sobre nada, la destrucción de los signos, su aplazamiento, por lo que el poema resulta ser aquello que se destruye al realizarse (cfr. Blanchot, 1994), una representación del rompimiento con las formas de la presencia, con la imposición del pensamiento racional, pues cada paso no hace sino borrar una huella, borrar sus propias huellas, como si, tras el poema, se indicara que no ha pasado nada y, al mismo tiempo, como si la palabra fuera necesaria para acabar con todas las palabras.

Esto nos permitiría sobreponernos a una aparente contradicción que se abre paso entre ambos autores. Para Nietzsche, pensar es crear (se construyen instituciones, discursos, ciencia y actos allá donde todo era devenir, aunque esto no deje de ser una forma de mentira), frente a Mallarmé, para quien el pensamiento supone una destrucción. Y sin embargo, ambos juegan al mismo juego pero desde campos contrarios: en Nietzsche se denuncia un nudo de fuerzas que va a dar con el objeto, a representarlo, imaginarlo o decirlo, mientras que en Mallarmé se destruye el objeto para crear esa gravitación de los signos sobre la página: el azar mallarmeano simboliza la realidad que se disuelve, que se torna quebradiza, sin relato, sin Dios que asegure y dé fiabilidad de su narración sostenida. Sin embargo, la gran diferencia con respecto a Nietzsche, que ya apuntara nuevamente Deleuze, es la *concepción dual* que opera en la obra teórica del poeta: el pensamiento emite una tirada de dados pero hay que *abolir el azar*. ¿Por qué? Porque contra este mundo en verdad azaroso el arte levanta su propia dimensión identitaria, su propio estatuto de certezas, su propia *abolición del azar*. Lo que vale para dar una explicación moderna de la realidad, esto es, el azar que rompe con los relatos de nuestra visión del mundo, con la voluntad de poder que nos guía para dominar lo impracticable y desconocido, no vale para la literatura, que constituye aún en Mallarmé (y lo será, probablemente, hasta Artaud) una construcción de relatos. Contra el espacio supuestamente ordenado de lo real, Mallarmé levanta el espacio de la literatura (con Blanchot: *espacio literario*) que sí cumple con verdaderos criterios de ordenación, que sí rompe con el azar, que lo abole para cumplirse en la obra, para negar así la vida y su fracaso permanente. Entonces, la literatura sólo sería, como apunta el autor francés, aquello que da cuenta de la inutilidad de la vida, en un giro nihilista que, de forma irremediable, apunta (*retorna*) nuevamente hacia el pensamiento de Nietzsche.

## Bibliografía

- BLANCHOT, Maurice (1992): *El espacio literario*, Barcelona, Paidós.
- -----, (1994): *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós.
- DELEUZE, Gilles (1998); *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama (5ª edición).
- ELIADE, Mircea (2000): *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza.
- FOUCAULT, Michel (1997): *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.

- LYOTARD, Jean-François (2004): *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra (8ª ed.).
- NIETZSCHE, Friedrich (1962): *Obras completas*, Madrid, Aguilar (5ª ed., 5 Tomos).
- -----, (2000): *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- MALLARMÉ, Stéphane (1998): *Divagaciones. Seguidos de prosa diversa. Correspondencia*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- -----, (2003): *Poesías*, seguidas de *Una tirada de dados*, Madrid, Hiperión (Trad. Francisco Castaño).