

"Todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización, tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dionysos". *Nietzsche*

"Dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el océano futuro". *Foucault*.

Desde hace un siglo, y de una manera cada vez más insistente, el retorno de los dioses se anuncia, tanto en la vida como en el pensamiento, como el acontecimiento que señalará el fin de nuestra cultura y el comienzo de otra. El anuncio, sin embargo, no ha sido escuchado con la atención que se merece, lo cual equivale a decir que ha sido desvirtuado, neutralizado. Varios motivos pueden aducirse para explicar esta ignorancia en que quiere permanecer nuestra cultura respecto al anuncio:

En primer lugar, porque, naturalmente, esta moribunda cultura, moribunda pero incapaz de aprender a morir, no quiere sino escuchar palabras de consuelo —ahora, cuando ninguna palabra podría consolarla tal y como ella quisiera, es decir, piadosamente, esperanzadoramente, "cristianamente"— y las palabras de los que anuncian el retorno de los dioses y el fin de esta cultura suenan, en sus oídos educados para el optimismo, implacables, desconsoladoras, impías: insoportablemente pesimistas. De allí que para el hombre de esta cultura, "el hombre teórico", esté vedado el acceso a la risa de los dioses y sólo pueda captar de ellos su faz horrenda y vindicativa. El retorno de los dioses, esa novedad que presiente, se le aparece con el velo del terror. Nada más "natural", para el hombre de esta cultura, que buscar recursos para escamotear el sentido del mensaje. No quiere escuchar que los dioses están a un paso nada más de su vida que se agota, no quiere saber que desde siempre el universo fue una fuga y un retorno de los dioses, antes bien prefiere obstinarse con su vida y con sus hábitos y elige *calcular*, para aplazar el encuentro con una verdad más poderosa que aquellas que conoce su razón y soporta su debilidad. Poca cuenta se da de que sus designaciones no designan nada, de que sus conceptualizaciones no conceptualizan nada, de que sus designios son impasiblemente ignorados por la naturaleza en cuyo seno habita, y de que todo su discurso no evitará que llegada la hora la tierra se abra, se lo trague de una vez y lo disuelva en un espacio vacío de Dios pero lleno de los dioses. Es comprensible que no quiera sino aplazar el momento en que su razón se tope con la nada, ejercer su voluntad —que es la voluntad, los hechos lo demuestran, de nada— antes que encontrarse con que la nada está animada por el aliento de los dioses. Sus oídos no soportarían la carcajada de Sileno, el mensajero de Dionysos, esa carcajada que es signo de toda la enseñanza que no supo conocer mientras tuvo tiempo. Y tal vez ni siquiera le toque escuchar la risa de los dioses: tal vez, como a Sócrates, el fin de su época, la hora trágica, solo se le anuncie en sueños cual un mensaje un tanto burlón de Dionysos: "estudia música, Sócrates, hombre teórico, estudia música".;

en segundo lugar, porque, artificialmente, la cultura moderna produce sus propios dioses, ten-

## el retorno de dyonisos

meditaciones sobre artaud

jorge alberto naranjo



deriles es cierto, pero hasta cierto punto capaces de reemplazar al cansado —o muerto— dios que durante mucho tiempo detentó el poder de ilusionar al hombre teórico y ofrecerle un consuelo moral para su existencia crecientemente triste y desesperanzada. Multitud de diosillos, casi todos orientales, son puestos en escena (tal vez sería mejor decir en vitrina) disponibles como satisfacción sustitutiva, aunque de hecho ya no sustituyan nada ni a nadie. Son la caricatura de lo sagrado propias de una cultura que asesinó lo sagrado, divertimentos de la decadencia, la versión oriental del cristianismo. Tal vez nunca ha sido tan claro como ahora que el buda es un cristo más sabio, más experimentado, más capacitado incluso para consolar en los períodos de debilidad que el cristo... Los dioses de oriente, introducidos en occidente, no hacen sino representar el último avatar teológico-moral del cristianismo. Mas por otra parte su proliferación actual dentro del seno de nuestra cultura es un síntoma inequívoco del retorno de los verdaderos dioses. El hecho de que surjan, de que tantos se proclamen sin dificultad sus adeptos, indica que el buen dios único abdicó ya de su soberanía. Ahora es posible que aparezcan los verdaderos dioses. "El desierto crece, el signo está cerca". Los dioses de oriente con los que se quiere poblar el desierto no servirán de nada: ya han mostrado suficientemente que su único lugar, cuando pasa el tiempo y el desierto sigue creciendo, termina por ser alguna tienda de la gran ciudad, como para mejor mostrar que eran divinidades de tenderos. El orientalismo es una de las astucias que quedan al hombre teórico para no afrontar dignamente el "tiempo del desamparo", aquel que uno de los mensajeros de los dioses definió como "el tiempo en que Dios ya no es y los dioses todavía no son", y que debería preceder y formar las condiciones para el retorno de los dioses. Esa astucia, ese artificio del hombre teórico funcionará todavía algún tiempo, pero pronto se comprenderá que perdidos en la noche el oriente no es sino un recuerdo.

en tercer lugar (aunque de hecho esto no es sino una consecuencia de los motivos primeramente aducidos) persiste aún la fe decimonónica en la diosa razón dentro de vastos sectores del trabajo cultural. Si bien es cierto que incluso en sectores de avanzada del pensamiento moderno se observa un viraje hacia el oriente, más importante, como obstáculo para el retorno de los dioses, es la fe, aún no quebrantada del todo, del hombre teórico en los métodos de la razón. Prima aún el modelo socrático de la verdad, sobre todo bajo su modalidad kantiana. Para la ciencia racional del hombre teórico, lo divino es una hipótesis no necesaria y la sinrazón no es sino una razón exaltada, a la que puede volver a apaciguarse con un poco de razonamiento frío y metódico. La voluntad de verdad que está en la base de esta actitud de la ciencia racional reduce el retorno de los dioses a una alegoría o una metáfora. Y una y otra vez, ante nuestros ojos cansados ya de tanta terquedad, se intenta desmontar esa "metáfora" como si fuera un lapsus más, un chiste más, un sueño tonto, una ficción. ¿No fue así desde Sócrates y Eurípides? Ellos, que recelaron de Sófocles y Esquilo, ellos que quisieron humanizar la tragedia, ellos que desacralizaron el arte,

ellos, padres del hombre teórico, tienen derecho y méritos para ser llamados los esterilizadores de la especie...

Ahora bien, no se crea que el retorno de los dioses permanecerá en suspenso hasta tanto no sean abatidos estos obstáculos. Por el contrario, es el retorno de los dioses, en su movimiento mismo, el que levanta esos obstáculos y los identifica para mejor destruirlos. Los obstáculos no son sino la defensa de la cultura ante un hecho del cual ya no puede dar cuenta: "dioses nuevos, los mismos, hinchán ya el océano futuro" e inspiran el oleaje que barrerá las playas de nuestra cultura y con ella el rostro del hombre teórico. Que los obstáculos aparezcan —la voluntad de nada, los falsos dioses, la voluntad de verdad— no hace sino indicar el malestar que acosa a la cultura ante ese retorno que no puede evitar. Pero esos obstáculos son fuerzas y de nada valdrá ignorarlos. Forzoso será reconocer que el retorno de los dioses, en presencia de ellos, tome necesariamente la forma de un combate, el combate generalizado contra la cultura: después de dos mil años de hegemonía de las pasiones tristes, de exaltación de las formas pasivas —dicho nietzscheanaamente: femeninas— de vivir y de pensar, después de tan duradera coerción de los impulsos viriles y de tan largo ensalzamiento de las virtudes ascéticas, ese combate puede, sin alegorías, llamarse "el combate del carnaval y de la cuaresma".

Combate total, que pone en juego todas las instancias de la cultura y finalmente los principios mismos en que se funda ésta. Combate contra la división en uso de lo divino y de lo humano, de lo sobrenatural y de lo natural y contra la moral que se encuentra en la base de tal reparto; combate contra la división naturaleza-cultura y contra las instituciones que reproducen las condiciones para la existencia del dios único o de sus caricaturas, o para la no existencia de ninguno, para el ejercicio de esa moral, para la permanencia de esa cultura: iglesias, patrias, estados y aparatos de estado, todos esos engendros de una cultura que se agota merecen perecer. Ciertamente, "un bajo continuo de cólera y de placer destructivo, una rabiosa resolución contra todo lo que es ahora" acompañan y acompañarán durante mucho tiempo a la flauta de Dionysos. El combate contra la cultura implicado por el retorno de los dioses es, entre otras cosas, el momento de la ira y la maldición del Olimpo sobre Sión.

Mas, sin embargo, este combate no es sino un momento subsidiario en el movimiento de retorno. Los dioses tienen tareas más serias y alegres que enfrentar: al fin y al cabo quien los suplantó es un recién nacido. ¿Qué importan dos milenios de historia en la perspectiva de la eternidad? Se ignora todo sobre el verdadero sentido del retorno si separamos el combate contra la cultura, implicado por él, de las promesas y posibilidades que el retorno de los dioses abre. Separar el combate de esas promesas conduce a confundirlo con los que también el hombre teórico, con sus armas, puede entablar contra la cultura. El retorno de los dioses no se reduce al combate contra esta cultura. Es el combate contra toda la cultura levantada sobre la au-

sencia de los dioses, incluidas aquellas con que sueña el hombre teórico, y que no son sino afinaciones de ésta, deducciones de ésta: vale decir contra toda cultura de asentamiento gregario. No todos los combates contra la cultura cuentan con la aquiescencia de los dioses: pues allí donde la cultura se combate en nombre del resentimiento, o lo que es lo mismo, allí donde el combate se realiza bajo las perspectivas del hombre teórico, o lo que es lo mismo, allí donde las armas persuasivas para transformar la cultura son las derivadas de la dialéctica o la moral, allí faltan las fuerzas de la vida —la vida no es dialéctica, la vida no es moral— únicas capaces de instaurar un nuevo espacio, el espacio para una cultura vivida y en acción. Allí, en esos pretendidos combates contra la cultura del hombre teórico, cuyo ruido se expande a todo lo largo de este siglo, es la cultura misma la que busca reordenarse, reagruparse, recodificarse. ¿Será preciso insistir en ese destino melancólico de las revoluciones recientes, que las conduce a terminar representando su propia farsa, será preciso volver a decir que todo termina en un nuevo régimen de instituciones, un estado y un partido que en nombre de todos ejercen el poder más absoluto, que en nombre de todos los gregarizan a todos, alejando aún más las perspectivas de una verdadera libertad? Todo parecería dar la razón al viejo Hegel: la política animada por el espíritu dialéctico se resuelve en una síntesis ejemplar: las contradicciones se resuelven en el estado y por el estado, que es la idea misma realizada. Mientras no se ponga en cuestión todo el andamiaje cultural, mientras no pongamos en cuestión todas las armas que nos dio la cultura y con las cuales pretendemos combatirla, incluido el fusil, el poder que de esas armas recibamos será el poder de la cultura, y al usar de esas armas no haremos otra cosa que eternizar a la cultura y autenticarla a plazo más o menos breve. Con seguridad que ése no es el combate inspirado por los dioses. Una vez más es el hombre teórico, su pensamiento cansado y su vida debilitada quien lucha así.

Lo que los mensajeros de los dioses anuncian, en cambio, otorga al combate contra la cultura un nuevo sentido: "todo lo que existe merece perecer", ciertamente, pero al perecer lo que existe renacerá la vida activa, monstruosa, enigmática, riesgosa. Lo que el sacerdote de Dionysos anuncia es el renacimiento de la metafísica como ciencia de lo trágico; es, aunque borrosamente aún, el advenimiento de una cultura vivida, en la cual el hombre trágico pueda desplegar todas sus potencias; es la terminación del hombre teórico y de su sabiduría, que no puede dar cuenta sino de lo razonable cuando la sinrazón palpita en la vida misma y está justificada por la vida misma; es la necesidad del arte como suplemento metafísico de una ciencia activa y de una verdadera sabiduría. ¡Qué diferentes todos estos horizontes de los que enmarcan el combate contra la cultura del hombre teórico, qué distinto combate! Ahí donde el hombre teórico, con presunción que merece compasión, señala el fin de la metafísica como índice del acceso a la verdad de la existencia, el hombre trágico, el discípulo de Dionysos señala, por el contrario, el momento en que por

fin se hace posible y necesaria la metafísica. Ahí donde el hombre teórico se envanece con los triunfos de su ciencia racional, el hombre trágico protesta contra la separación que el hombre teórico ha hecho de su vida y de su pensamiento, y el que ese pensamiento haya sometido así a las potencias de la vida: pues la vida es un espectro cuando se la hace pasar por los filtros de la ciencia racional. Ahí donde el hombre teórico se embriaga con la perspectiva de una existencia sin sufrimiento, con una especie de cultura lobotómica que le parece el principio mismo de la gran salud, el hombre trágico piensa y vive en el Dolor, pues el Dolor es una de las Madres del Ser. Pero sobre todo, la diferencia está en las causas por las que uno y otro llegan a combatir a la cultura. Mientras el uno combate a la cultura en nombre de la igualdad de derechos de los hombres, el otro la combate porque los hombres no son todavía suficientemente diversos..., porque esta cultura los ha hecho a todos iguales, espectros producidos en serie. El hombre trágico siente que la igualdad de los hombres no se produce sino en la agonía o en el éxtasis, al entrar en contacto directo con las fuerzas de la vida. Pero al hombre teórico le repugna el éxtasis, escapa a los códigos de su razón. Y por otra parte se obstina en negar que su vida es su agonía, de suerte que no puede escuchar el murmullo insistente que le dice: "esa es la igualdad que te mereces, la única que pudiste concebir, la igualdad por lo bajo, la igualdad del rebaño".



En suma: en el hombre teórico es el nihilismo el que combate a la cultura (vale decir: cuando combate): es su cansancio el que busca desesperadamente acabar con la pesadilla. El hombre trágico combate porque un exceso de fuerzas lo quiere proyectar cada vez más lejos... Tal vez nada pueda ejemplificar mejor esta diferencia que la conversación sostenida a las puertas de la gran ciudad por Zaratustra con aquél que llamaban su mono "porque había aprendido algunos gestos suyos y el final de sus frases y utilizaba también lo que podía del tesoro de su sabiduría". Echando espuma por la boca, el mono de Zaratustra denigra de la gran ciudad y espera que sus palabras convenzan a Zaratustra de que no debe entrar en ella. Pero todo su discurso nace del resentimiento y Zaratustra, impaciente, le tapa la boca: "¡cállate ya, hace tiempo me dan asco tus palabras y tú mismo! ¿Por qué viviste tanto tiempo al borde de este pantano, acabando por convertirte en rana y sapo? ¿Por tus venas no corre acaso una sangre corrompida y espumosa, que te ha hecho croar y blasfemar? ¿Por qué no te marchaste al bosque? ¿Por qué no labraste la tierra? ¿No está cuajado el mar de islas fértiles? Yo desprecio tu desprecio. Y todas tus advertencias, ¿por qué no te las hiciste a ti mismo? Sólo del amor, y no del cenagoso pantano, volará mi desprecio y el pájaro admonitor... con tus gruñidos estropeas mi canto a la locura... toda tu indignación no es más que venganza". Y después de mirar por largo rato, en silencio, hacia la gran ciudad, Zaratustra suspira y agrega: "También a mí me da asco esta gran ciudad; no sólo siento asco del loco. Ni aquí ni allí hay nada que mejorar ni empeorar. ¡Ay de esta gran ciudad! ¡Y yo quisiera ya ver la columna de fuego que la reducirá a cenizas! Porque es preciso que las columnas de fuego precedan al gran Mediodía. Sin embargo éste tiene señalado su tiempo y su propio destino. Y al despedirme de ti, loco, te doy este consejo: cuando ya no se puede amar se debe pasar". Luego pasa por delante del loco y de la ciudad.

Todo está dicho ahí: el desprecio del hombre trágico tiene distinto origen que el del hombre teórico. El uno desprecia por amor, el otro por odio. El uno desprecia de pasada, mientras fluye hacia un mejor porvenir, el desprecio del otro no hace sino hundirlo aún más en el seno de esa ciudad que detesta. A primera vista parecería que el enemigo es el mismo para ambos: la cultura. Pero el aliado no es el mismo, el fundamento metafísico del combate difiere esencialmente, las emociones que los animan son incomparables. Todo ello hace que, en profundidad, el enemigo no sea más el mismo. Lo que combate Zaratustra en la gran ciudad, aquello que lo conduce a evocar las columnas de fuego que precederán al gran Mediodía, incluye al mono y a su asco.

Es más: el ojo evaluador del hombre trágico es capaz de comprender y preservar mejor lo que "a partir de la cultura" todavía puede hacerse: "¿por qué no marcharse al bosque, por qué no labrar la tierra? ¿No está cuajado el mar de islas fértiles?" "¿No alienta lo Maravilloso en la raíz del espíritu?" "¿Es que es tan difícil escuchar la flauta de Dionysos?"

## II

"Abandonad las cavernas del ser. Venid. El espíritu sopla por fuera del espíritu. Es hora de que abandonéis vuestras moradas. Ceded al Todo-Pensamiento. Lo maravilloso está en la raíz del espíritu".  
Artaud.

Sí, es preciso saber pasar, saber partir de la cultura, abandonar las cavernas del ser. Allá afuera estuvieron desde siempre la vida elemental y polívoca, cargada de enigmas, el pensamiento viajero, la Noche Estrellada y la Música de las Esferas. Allá afuera se descubre al espíritu soplar, alentar por fuera del espíritu, por fuera de lo que la cultura nos enseñó a considerar como el espíritu; allá afuera nos descubrimos dentro del espíritu, todavía dentro, sumergidos en su aliento en cuerpo y alma, y el pensamiento se hace urgente, vital, ineludible porque, allá afuera, no se es sino en el pensamiento ¡y es tan fácil perder el pensamiento!;

es preciso educarse para saber perder toda morada y habitar en el afuera; aprender a no permanecer demasiado tiempo en ningún lugar de la cultura, ni en una personalidad, ni en un hábito de comportamiento, ni en una creencia o una causa, ni en un método de conocimiento, ni en un amor o en un odio, ni siquiera en la propia complacencia e indiferencia, ni siquiera en el afuera...;

es preciso que cada uno trace, aprenda a trazar su camino en el afuera; que cada uno engendre de sí al sacerdote de Dionysos; que cada uno se haga Padre de su propia suerte;

es preciso... Y para que todo ello se haga posible, es preciso prestar atención a los sacerdotes de Dionysos: por ejemplo a Artaud.

\* \* \*

Artaud vive y piensa en dos dimensiones simultáneamente: 1) *en la cultura*, en donde, con una violencia y una autenticidad que casi nadie pone en duda, desarrolla un combate generalizado contra las instituciones y códigos que la constituyen. Desde ese punto de vista Artaud vive y piensa contra-cultura; 2) *en la naturaleza*, en cuyo seno siente que duermen fuerzas poderosas, con las cuales ha logrado ponerse en contacto y de las que, bajo el signo del retorno de los dioses, se hace mensajero, anunciador y agente (en la cultura).

Todo lo que la cultura moderna ha llamado realidad, mundo real, todo lo que la cultura dice saber sobre la distinción naturaleza-cultura, será recusado por Artaud en nombre de esa dimensión suplementaria —la naturaleza— en la que también sabe que habita. La vida en la cultura es apenas una parte de su vida. El mundo real, lo que la cultura llama el mundo real, es apenas un trozo de su mundo. La naturaleza, tal y como la define y manipula la cultura, una caricatura de la naturaleza tal y como ha sabido conocerla y explorarla. Esa requisitoria es su vida contra-cultura en la cultura. En compensación, ofrecerá su

propia noción de cultura, de civilización, de naturaleza, nociones que promoverá con verdadero celo. De la naturaleza ha extraído vocablos, voces, gritos, lenguajes que quiere mostrar a la cultura como testimonio de una existencia que no se agota en la única dimensión de la cultura. En la naturaleza ha encontrado secretos que también conciernen al destino de los hombres, secretos que no deberían ser ignorados por la cultura si se tratara de una cultura vivida, "orgánica", como la que sueña y hasta cierto punto reconstruye en el antiguo Méjico. Esos secretos deben ser comunicados al hombre moderno para que, en base a ese conocimiento compare lo que podría ser la vida en la cultura con lo que actualmente es.

"Debajo de las aportaciones de la ciencia moderna, que descubre fuerzas día tras día, hay otras fuerzas desconocidas, otras fuerzas sutiles que no son aún del dominio de la ciencia pero que pueden entrar en él algún día. Estas fuerzas forman parte del dominio anímico de la naturaleza tal como se la conocía en tiempos paganos".

"El hombre, ¿cree estar solo, privado de correspondencias con la vida de las especies —flores, plantas, frutos— y con la vida de una ciudad, un río, un paisaje, una selva?"

El espíritu de la materia es idéntico en todas las partes... Tomamos parte en todas las formas posibles de vida. En nuestro inconsciente de hombres pesa un atavismo milenario, es absurdo limitar la vida. Un poco de lo que hemos sido, y sobre todo de lo que hemos de ser, yace expresamente en las piedras, las plantas; los animales, los paisajes, los bosques.

Partículas de nuestro yo pasado o futuro andan errantes en la naturaleza, en donde leyes universales muy precisas trabajan para componerlas..."

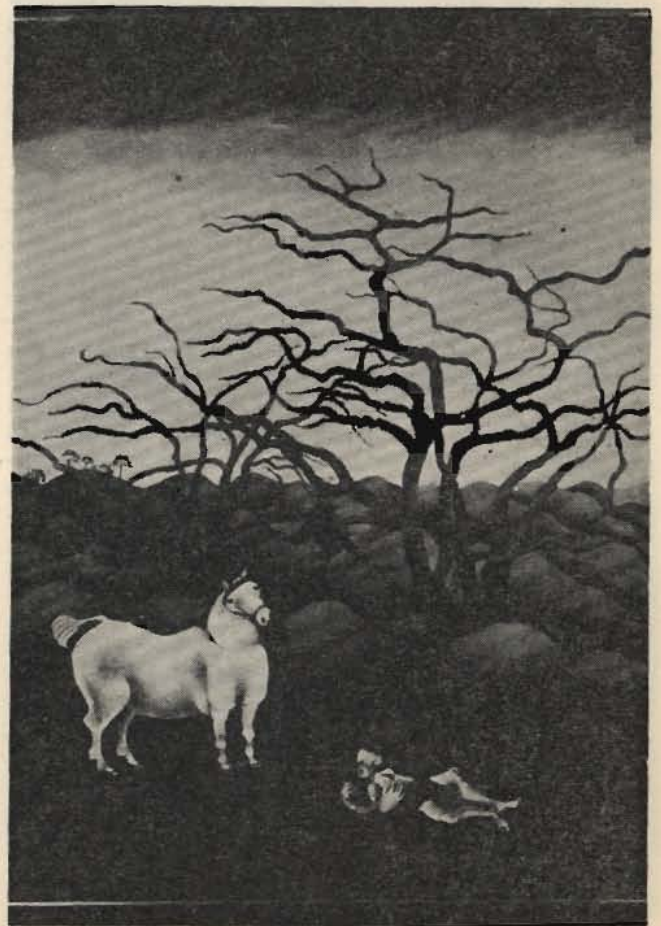
El hombre moderno, el que siguiendo a Nietzsche hemos denominado "hombre teórico", vive una existencia unidimensional. Para él, el estado de naturaleza y el estado de cultura son diferentes e incompatibles. Entre él y la naturaleza ha colocado a la cultura. Su vida comenzó al abandonar el estado de naturaleza e ingresar en la ley de la cultura. Todo lo que es suyo ha sido ganado en la cultura. La naturaleza para él no es sino el fondo de lo apropiable o el basurero para sus deshechos. El vive en la cultura. Su comunicación sólo se le hace posible, pensable, supuesto el estado de cultura. Lo que habla, lo que intercambia, lo que consume, nunca es naturaleza, es cultura. Y lo que de sí mismo parece naturaleza —su propio cuerpo, los impulsos que laten en el cuerpo— ha sido neutralizado bajo su privatización: "su cuerpo", es decir el cuerpo para su conciencia, de su conciencia. Reducido el cuerpo al silencio, en la cultura sólo habla la razón, es decir la conciencia. Y es que el hombre teórico se sigue considerando el rey de la creación: él es un animal, cierto, pero un animal racional.

La cultura es el medio en donde se registra toda la actividad del hombre teórico. Cuanto ha-

ga será una inserción en la cultura; cuanto haga será, a su vez, realización de potencias que sólo recibió de la cultura. La cultura es la cárcel de sus pensamientos y sus actos. Está confinado en ella como los demás seres lo están en la naturaleza. La cultura es la muralla que lo separa y protege del estado de naturaleza, es el territorio donde puede realizarse en su razón, libre de todo vínculo, de toda correspondencia con la existencia natural.

Este modo de percibirse a sí mismo del hombre teórico no es sin embargo falso ni nace de una falsa conciencia: es más bien la verdadera conciencia de un movimiento objetivo aparente la que induce en él tales representaciones de su existencia y de la división naturaleza-cultura. En ese movimiento objetivo aparente, la naturaleza y la cultura aparecen separadas, como dos polos opuestos, uno de los cuales es exterior al hombre teórico y el otro su interioridad misma. Ahora bien es la cultura quien produce tal reparto. Cómo, es lo que ahora corresponde examinar.

La cultura —estrictamente la cultura moderna— es una suma de conocimientos y un conjunto de instituciones encargadas de aplicar esos conocimientos. Al mismo tiempo es un sistema de prohibiciones y exclusiones, fuertemente cohesionado, que debe ser reconocido como "natural" por todos los individuos que la forman. El aprendizaje de estas reglas prohibitivas, por el cual debe pasar todo hombre para merecer, según la cultura, el calificativo de tal, introyecta en él



lo que se llama la ley de la cultura. Sin duda, toda cultura se monta sobre tres prohibiciones básicas: el homicidio, el canibalismo y el incesto. Incluso Artaud, enemigo feroz del psicoanálisis, reconocerá la validez, en principio, de la apreciación psicoanalítica acerca de las prohibiciones que están en la base de toda cultura. Pero lo esencial no está ahí. Lo esencial es la forma como cada cultura ejercerá las prohibiciones. Pues de hecho lo prohibido no es el canibalismo, ni el homicidio ni el incesto, sino ciertas formas de hacerlo (también esto fue comprendido por Freud, aunque no supo extraer las consecuencias). La cultura moderna no dice al niño: no cometerás incesto; más bien por boca del padre le dice: vete a jugar con tus juguetes, tu madre está cansada. Las prohibiciones nunca son presentadas como tales: más bien circunscriben el espacio de lo que puede hacerse, una región positiva para el desarrollo de la vida en la cultura, vida que el hombre teórico tomará por el todo de su vida.

La suma de conocimientos de una cultura es la otra cara, el revés de las prohibiciones que están en su base. Y el modo de esas prohibiciones aparece invertido, hecho pura positividad, en el régimen de las instituciones que se encargan de regular la aplicación de esos conocimientos. De ese modo, bajo la ley de la cultura, cada hombre se hace sujeto de una realidad definida por y en la cultura. Un nuevo espacio se despliega ante él: la naturaleza, en cuyo lomo cabalga, pasa a ser el afuera, lo otro del espacio en donde vive "realmente", el de la cultura. Su conocimiento, sus conocimientos, son al mismo tiempo un desconocimiento del origen de esos conocimientos. Lo que conoce le impide conocer que en el origen de esos conocimientos hubo siempre un sacrilegio. La cultura no comienza con la prohibición sino con un acto en la ignorancia de la prohibición. Edipo el adivinador de enigmas, el parricida, el incestuoso, Prometeo el ladrón están ahí para testimoniario. La cultura es el movimiento de apropiación, de control sobre fuerzas despertadas por un crimen contra-natura. Está, por ejemplo, prohibido suicidarse, pero ello no obsta para que la autoinmolación de Cristo tenga un valor ejemplar y edificante: basta con regular y canalizar las fuerzas despertadas por la inmolación hacia un fin cultural, y ésta se santifica. Lo que una cultura prohíbe estrictamente no es el incesto ni nada parecido. Lo que se prohíbe es que ciertas fuerzas naturales puedan ser convocadas sin control por parte de la cultura. Y de allí los mitos propios de cada cultura: por ellos la cultura reconoce el acto que la funda, pero sólo bajo la apariencia de que este acto fue una violación de las reglas *actuales*, de las prohibiciones *actuales* de la cultura, prohibiciones que no existían en el momento del acto fundador, sino que nacieron para controlar el efecto de él. La actualidad de la cultura queda así eternizada en el mito. De ese modo lo que de una vez aparece es la prohibición del estado de naturaleza. No se puede entrar en contacto con ella a no ser vía la prescripción de las instituciones: "No, tu madre no es naturaleza, es cultura de la cabeza a los pies, como tu padre. El paisaje que ves no lo verías si no estuvieras educado por la cultura para verlo. Todas esas piedras, esos bosques, ese

rio, todo eso te pertenece si no lo miras con esos ojos que te dio naturaleza sino con los que dio la ley de la cultura". Es siempre, en sordina, la misma cantinela: sólo se puede existir como en una inmensa cárcel.

No se trata pues de hablar de una ignorancia de la cultura acerca de la naturaleza. Se trata de mostrar cómo la naturaleza es redefinida a partir de la cultura, cuadrículada a partir de la cultura, acallada, desvirtuada. Lo dicho hasta ahora no son sino indicaciones en tal sentido.

He hablado de la cultura moderna como una suma de conocimientos y un conjunto de instituciones que aplican esos conocimientos. Tales conocimientos son inseparables de las instituciones que controlan su aplicación. Cada institución involucra el control sobre algún aspecto de la realidad de la cultura, es decir, un saber sobre los signos propios de esa realidad definida en la cultura. Una institución está constituida como un sistema de interpretación y evaluación de signos y unas reglas de manipulación de ellos. ¿Qué signos? Pues, en principio, todos los de la vida de la cultura le conciernen, incluidos los de la naturaleza tal y como la define la cultura (en este sentido es perfecta la definición de Sade: la naturaleza es una invención de la cultura), pero estrictamente a cada institución sólo corresponde controlar un cierto aspecto de ellos. Una institución es una formación de poder actuante dentro de la cultura, que opera una selección entre quienes dentro de la cultura detentarán el poder de prescribir e interpretar una realidad y quienes padecerán el ejercicio de ese poder. A través de las instituciones la cultura forma y propaga la noción de realidad a la cual deben someterse los miembros de la cultura. Las instituciones controlan y determinan hasta dónde puede irse en el pensamiento o en la acción sin peligro para la supervivencia de la ley de la cultura.

A cada institución corresponde un campo de aplicabilidad, la extensión de la realidad de la cual será fiadora y donante. Cada institución define, para hablar en términos modernos, una realidad específica, que queda bajo su control. La realidad, a su vez, queda definida como la suma de las realidades parciales, de cada una de las cuales es fiadora una o varias instituciones. Esta realidad así definida no necesita ser invariable. Lo único que, siempre, debe cumplirse, es que sus variaciones no violen "la ley de la cultura". Pero veíamos antes que esta ley de la cultura, aunque en un sentido era reductible a unas prohibiciones: de incesto, de homicidio, de canibalismo, en otro no lo era, puesto que la ley de la cultura tiene siempre un carácter positivo: la ley de la cultura, en este sentido, debía considerarse como actuante *sobre el supuesto de la no violación* de las prohibiciones, legislando sobre lo que puede hacerse a partir de las prohibiciones. Ahora bien: ¿quién decide sobre lo que debe hacerse? Una vez más, la cultura. Y, modernamente, la cultura a través de las instituciones, en quienes la cultura ha delegado todo poder decisorio. De suerte que parecería que no hemos dicho nada al plantear que la única restricción que actúa sobre las instituciones para su definición de las realidades parciales (o de la realidad total) es que estas realidades no pongan en cuestión "la ley de la

cultura", ya que esta "ley de la cultura" está definida, a su vez, por las instituciones. Pero no es así. En primer lugar, porque supuesto que hemos dicho tautología, incluso así podemos extraer una consecuencia: las instituciones tienen autonomía propia para imponer una noción de realidad. La realidad de la cultura es siempre (insisto: en la cultura moderna) resultado de relaciones de poder entre las instituciones que la conforman. Esto no pasa, al parecer, desapercibido para casi nadie. La época nos muestra ya sobrados ejemplos de cómo las luchas políticas se orientan ante todo y están animadas por el deseo de agenciar a las instituciones, por el deseo de poder ejercer el poder de las instituciones. Sin embargo nada denuncia mejor lo ilusorio de este poder del hombre teórico sobre las instituciones que la supervivencia de las instituciones al paso de los hombres. Son ellas las que hablan, las que piensan, las que actúan por el hombre teórico incluso allí en donde combate a las instituciones, pues no combate contra su poder sino por el uso de su poder. Todo comienza por la toma del poder y termina en la defensa del mismo, (incluso contra los amigos y la esposa, otra institución).

En segundo lugar, la instauración de la ley de la cultura sí implica restricciones. Habíamos dicho que la ley de la cultura debía ser introyectada por todo aquel que ingrese en la vida de la cultura. Es por esta introyección por lo que un individuo se gana, en rigor, su individualidad, su identidad en la cultura. El principio de identidad es, en los individuos la señal de que en ellos ha "pegado" la ley de la cultura. Sin duda son las instituciones las que escriben, las que marcan en los individuos su identidad. Es a través del paso por ellas como el individuo se encuentra finalmente con su identidad. Sin embargo la variedad de las instituciones no obsta para que la identidad sea una y sola una para cada individuo. Y esa es la restricción: a ninguna institución le está permitido imponer una noción de la realidad que rompa el principio de identidad de los miembros de la cultura. Toda innovación en la noción de realidad de una institución está subordinada a dicha exigencia. Esto es así porque sobre el principio de identidad descansa el lenguaje, código en el que se transmiten todos los signos de la cultura (código de los signos cotidianos, dice Klossowski). Sin el principio de identidad, el yo, sujeto de las proposiciones del lenguaje no correspondería a ninguna realidad dentro de la cultura. (Incluso, esto es algo perfectamente conocido y controlado por la vida de la cultura, que cuenta también con instituciones correccionales capaces de "enderezar" "la vida" de quienes no muestran mucha firmeza en el uso de su identidad). Además toda cultura supone intercambio, y todo intercambio supone comunicación: uno que emite y uno que recibe, uno y otro, definidos como dos polos del circuito por donde se transfiere lo comunicado. También en esta perspectiva debe analizarse la necesidad de que los miembros de la cultura estén sometidos al principio de identidad.

La realidad, tal como es concebida por la cultura, aunque bajo ciertas restricciones, puede pues variar. El cambio de las realidades parciales, las rectificaciones del campo de extensión correspon-

diente a cierta noción de realidad, la modificación de uno de los axiomas del sistema interpretativo de una institución, las relaciones de poder entre las instituciones, pueden inducir cambios importantes en la realidad total, en la realidad suma de partes. En la cultura moderna es gracias, sobre todo, a las ciencias, como se producen estas *modificaciones institucionales de la realidad*. Pues las instituciones toman de la mano a los sabios, y bajo el señuelo de la aplicabilidad de sus descubrimientos determinan y controlan lo que puede investigarse. No parece por otra parte que los sabios estén dispuestos a renunciar a los privilegios que conlleva el hacer parte, como beneficiarios, de las instituciones. Por boca de las instituciones el hombre teórico dice: lo real es lo apropiable.

Se comprenderá por supuesto que las instituciones tampoco son invariables; que una institución puede y tiende a formarse en cualquier parte de la cultura en donde aparezca una materia por apropiarse: los ejemplos son abundantes. (Aun cuando explotar esa materia pueda ser peligroso para la identidad de los individuos, no importa. Se trata de andar con cuidado y disponer de instituciones que corrijan los efectos, "los males necesarios" que resultan de poner en circulación la nueva materia. La institución descubre el átomo y de su aplicación resulta la bomba atómica y la radiación: no hay problema, la cultura nunca pierde, una institución se encargará de estudiar los efectos de la radiación en los seres humanos,



otra promoverá el estudio y aplicación de los átomos para la paz, otra para legislar sobre las armas atómicas). Una institución, puede caducar a la luz de formas más complejas y disimuladas de ejercer el control sobre un aspecto cualquiera de la realidad. Sus funciones pueden ser transferidas total o parcialmente a otras, ya formadas o por formarse, o pueden ampliarse, o simplemente desaparecer. Entre las instituciones existen coexistencias pero también oposiciones y exclusiones o incluso interferencias. Lo que decide finalmente son las relaciones de poder que existen entre ellas.

Corresponde entonces preguntar: ¿cómo ejercen su poder las instituciones, sobre qué se ejercen específicamente, cómo funcionan según esto las instituciones? ¿Y qué son relaciones de poder entre las instituciones?

Ante todo el poder se ejerce sobre materias. Estas materias en una primera aproximación, son de cuatro especies: de la naturaleza, del deseo, del trabajo, de la lengua. El poder es control sobre esas materias. En cualquier punto de la cultura en donde una de tales materias se haga visible tiende a formarse una institución. Tres de esas materias son el suelo mismo, la base de la cultura. Ellas forman la materialidad de la cultura. La descripción, el análisis y el control de esas materias corre por cuenta de instituciones cuyo sistema de interpretación no puede considerar la existencia de la naturaleza. Todos los signos de la cultura son materialización de deseos, de trabajo, de lengua. Los signos de la naturaleza, en cambio, corresponderá controlarlos a otras instituciones, con sistemas de interpretación que deben funcionar en la ignorancia de los signos de la cultura. Esto hasta el punto de que aun en las ciencias nos encontremos con el curioso reparto entre las humanas y las naturales, y con actitudes como la obstinada tendencia de los trabajadores en ciencias humanas de liberarse de todo "fiscalismo", de todo "naturalismo", como si en ello se jugara toda su objetividad.

Pero, una vez más, esta primera aproximación es la del hombre teórico. Por el momento constatemos tan sólo la correspondencia entre este reparto de las materias y el reparto naturaleza-cultura tal como lo inaugura la ley de la cultura. La ley de la cultura, al tiempo que formadora de la noción de naturaleza y de cultura, forma un reparto, en la materia, y a un lado coloca las materias que constituirán la naturaleza, mientras que al otro coloca las que constituirán la materialidad de la cultura.

(He hecho, hasta aquí, como si estas materias pudieran considerarse en términos generales, como si existieran en estado puro la materia del deseo, del trabajo, de la lengua. En un sentido esto es forzar los términos, y habré de explicar más adelante lo que esto quiere decir. Pero en otro sentido es porque es, exactamente, así: existe la materia pura del deseo, del trabajo, de la lengua. Existen dimensiones específicas, en las cuales, —y mucho lamentaría si parece que hago un desplante— el deseo es puro, el trabajo es puro, la lengua es pura. Pero esto no importa por el momento).

Y ahora bien: la ley de la cultura, según lo visto hasta ahora, tiene dos formas de existencia: en las instituciones, y en los individuos. En las instituciones como principio de realidad, en los individuos como principio de identidad. Las instituciones conceden al individuo su identidad al precio de que esta identidad lo confine en el régimen de las instituciones, en la realidad definida por ese régimen. Es decir, para que viva en las instituciones como en el principio mismo de la realidad. El hombre teórico siempre habla en realidad, de realidad. En esa dimensión le es fácil decir yo, le es natural decir yo, hacerse sujeto de sus proposiciones (que son las proposiciones en las cuales las instituciones lo sujetan, le sujetan la lengua), de sus deseos (que son los deseos por el interés de las instituciones, los deseos en los cuales las instituciones le sujetan el deseo), de su trabajo (que es el trabajo para las instituciones, el trabajo por el cual las instituciones le sujetan el trabajo). De ese modo su subjetividad (su palabra, su deseo, su trabajo) es pura objetividad. El hombre teórico, en su deambular por el laberinto de las instituciones, ya no puede sino hablar objetivamente, desear objetivamente, trabajar objetivamente. El solo vive en su parte objetiva, él es subjetividad objetiva. Sea que ejerza o padezca el poder de las instituciones, él solo vive la vida que le reconocen las instituciones. Cada uno habla en nombre de los demás, todos viven una misma subjetividad: no creo forzar los términos si afirmo ahora que el hombre teórico se convierte a plazo más o menos breve, irremediablemente, en el hombre gregario, agente y paciente de un régimen de instituciones.

En lo anterior, sin embargo, varios puntos esenciales no se han considerado. ¿Cómo es que la ley de la cultura forma el principio de identidad? ¿Cómo forma el reparto naturaleza-cultura? ¿Qué es lo que los individuos padecen? ¿Qué es lo que la cultura hace sobre los individuos para que en ellos "prenda" la ley de la cultura, el principio de identidad, la vida en el laberinto de las instituciones? ¿Qué es lo que las instituciones inscriben en los individuos? ¿Dónde lo inscriben? Porque, de hecho, el individuo sólo es tal una vez pasa por la criba de las instituciones, una vez el principio de identidad ha prendido en él, una vez sabe distinguir "lo real" de "lo imaginario", la vida en la cultura de la vida en la naturaleza, la cultura de la naturaleza. Veamos.

La cultura es una formidable empresa de escritura en el cuerpo de la naturaleza. En primer lugar sobre los individuos, estrictamente sobre el cuerpo de los individuos. El proceso de producción de una identidad tiene como materia prima el cuerpo humano. Artaud lo dice hermosamente: "cultura indica que la tierra, el *humus* profundo del hombre ha sido roturado". El cuerpo es la tierra, el *humus*, la naturaleza misma donde la cultura grabará sus cifras. Lo esencial de ese proceso, de ese grabado, es lo que se conoce como la formación simultánea de dos dimensiones, la inconsciencia y la conciencia, en las cuales habitará desde entonces el individuo. ¿Pero estas dos dimensiones no tienen, no deberían tener un fundamento material? Evidentemente: la ley de la cultura está encarnada en los cuerpos como su-



bordinación de los impulsos naturales del cuerpo a un órgano privilegiado, el cerebro<sup>(1)</sup>. El cerebro es la residencia de la conciencia y el cuerpo, subordinado al cerebro, es la residencia del inconsciente. De ese modo el cuerpo-naturaleza se hace, como inconsciente, soporte de la conciencia, asiento de la vida de la cultura. Esto a nivel microscópico. También a nivel macroscópico la cultura es una roturación de la naturaleza. El cuerpo de la naturaleza se subordina a la conciencia de la cultura que son las instituciones. También la naturaleza se convierte, como un todo, en inconsciente. Artaud decía: "Las épocas, como los hombres, tienen un inconsciente".

Lo que llamamos deseo, lengua, trabajo, son potencias brutas de la naturaleza a las cuales la cultura ha despojado de todo naturalismo. Son, desde entonces, fuerzas del inconsciente —la naturaleza culturizada— y no fuerzas de la vida misma de la naturaleza. Poco puede significar ahora la objeción: pero la naturaleza es vista por la cultura: sí, pero sólo la ve bajo cuadrícula. No es que el hombre moderno no vea el cuerpo. Lo ve, con los ojos de la conciencia, como "su" cuerpo, el cuerpo para su conciencia. Incluso en la enfermedad, ya no puede descifrar los mensajes por los cuales el cuerpo enuncia su malestar: él debe buscar a los especialistas, sólo las instituciones pueden "curar" al cuerpo, es decir devolverlo a la vida civil como empaque de una identidad.

Las cuatro materias objeto del poder son pues, todas, en últimas, una sola: naturaleza. Ello hasta el punto de que se pueda afirmar que el estado de cultura no se opone al estado de naturaleza, sino que es el estado de naturaleza propio de la especie humana. La cultura hace parte de la naturaleza humana como el hormiguero de la naturaleza hormiga. El hombre vive en la cultura como la hormiga en el hormiguero: en el seno de la naturaleza. El deseo, la lengua, el trabajo, son la forma inconsciente como el estado de cultura asume el estado de naturaleza. En la vida de la cultura, esto no es perceptible: lo que se desarrolla es un movimiento aparente pero objetivo, según el cual naturaleza y cultura se distinguen por las materias de que están constituidas cada una. La naturaleza queda en apariencia excluida de la cultura. Pero nótese que esta exclusión es en rigor una profunda introyección de la naturaleza en el seno de la cultura, bajo la forma del inconsciente. La cultura está montada sobre formaciones del inconsciente: modo de producción del deseo, del trabajo, de la lengua. El poder de las instituciones es el de formar y deformar, de activar y rectificar el inconsciente. No es metáfora afirmar que vivimos en el inconsciente, que nuestros pasos, las calles que recorremos, los rostros que vemos, los edificios que nos oprimen, las ciudades y los campos son formaciones del inconsciente. La conciencia no es sino la forma de ignorarlo, la forma de un olvido. Derivamos por el inconsciente, y la conciencia no es sino la sala de control de ese viaje. La cultura es a la natura-

leza como la espuma en la cresta de la ola es a las olas y al mar. La cultura es un jardín en un meandro de la naturaleza. La naturaleza es la que dice al hombre teórico: "tú te crees que empujas y te empujan".

Se comprende entonces lo que plantea Artaud: "el espíritu de la materia es el mismo en todas partes... Tomamos parte en todas las formas posibles de vida. En nuestro inconsciente de hombres pesa un atavismo milenar, es absurdo limitar la vida. Un poco de lo que hemos sido, y sobre todo de lo que hemos de ser, yace expresamente en las piedras, las plantas, los animales, los paisajes, los bosques".

Ahora pueden los hombres teóricos llamar misticismo a este materialismo estricto.

Recapitulando: la ley de la cultura separa naturaleza y cultura como lo otro y lo mismo de la cultura. La naturaleza se escamotea cuadrículándola bajo la perspectiva de la cultura, convirtiéndola en lo otro de esto mismo, de la cultura. Antropomorfizando a la naturaleza. Esta operación de separación equivale, en la vida de los hombres, a la formación simultánea de un inconsciente y una conciencia. La vida en la cultura se convierte en la vida en la conciencia, aun cuando la conciencia no sea sino un epifenómeno del inconsciente, es decir, de la naturaleza culturizada. Todo lo que entonces aparece en la vida de la cultura, las ideas, el orden, la verdad, parece entonces un atributo de la vida misma, pero sólo son entidades que tienen existencia en la conciencia, en la vida de la cultura. Todo ello es, sin embargo, invisible para el hombre teórico. El llama realidad al artificio, verdad a lo que resulta de ese artificio; él, o lo que es lo mismo, las instituciones: éstas son los órganos de la cultura moderna, los aparatos por los cuales la cultura opera sus marcas sobre los cuerpos, aprisiona a la naturaleza dentro del cuerpo subordinado al cerebro, como inconsciente subordinado a la conciencia. Nace así el individuo, dueño de un cuerpo y un yo, de un cuerpo que formaron de hecho las instituciones para darle un yo que lo administrara según el interés de las instituciones.

El combate contra la cultura realizado por Artaud debe comprenderse a la luz de esta perspectiva. Artaud, contra lo que algunos podrían creer, no se opondrá al estado de cultura, sino a la ignorancia en que la cultura quiere permanecer con respecto a su vínculo con la naturaleza, y promoverá una cultura en la cual la conciencia sea, no el olvido del estado de naturaleza, sino la conciencia de esa integración plena, orgánica, del Hombre con la Naturaleza. Un buen modo de no entender una palabra de Artaud es interpretar lo que plantea como una afirmación de un polo naturalista contra un polo cultural. Por el contrario, Artaud verá en tal polarización un efecto de la cultura, de una cultura que ha perdido toda noción de la naturaleza y de lo que es una verdadera cultura:

"Europa ha despedazado la naturaleza con sus ciencias separadas. Biología, historia natural, química, física, psiquiatría, neurología, fisiología, todas esas germinaciones monstruosas

1. Este proceso y sus resultados ha sido maravillosamente estudiado por Klossowski a propósito de Nietzsche. Cf. Nietzsche y el Círculo Vicioso.

que son el orgullo de las universidades así como la geomancia, la quirología, la fisionomía, la psicurgia y la teurgia son orgullo de algunas individualidades separadas, (todas esas germinaciones monstruosas) sólo son para el espíritu alerta una pérdida de conocimiento”.

“Existe actualmente en el espíritu un movimiento secreto que divide el conocimiento y presenta a la razón extraviada las imágenes de la ciencia como otras tantas realidades”.

“Satán, dicen los antiguos libros de los magos es una imagen que se forja. A fuerza de invocar el mal, la magia negra lo inventa, y puede decirse que lo crea de la misma manera que la razón dividida inventa las imágenes de la ciencia que se enseña en las universidades”.

“Este movimiento es una cosa idólatra; el espíritu cree en lo que él mismo mira”.

“Y mirar la vida en un microscopio es mirar un paisaje por el pequeño extremo de la realidad”.

“...cuando se invoca el conocimiento en el mundo moderno, ¿cuántos podrían aún decir lo que es?”

“Hay un determinismo secreto basado sobre las leyes superiores del mundo; pero en medio de una ciencia mecanizada, embarazada con sus microscopios, hablar de las leyes superiores del mundo es provocar las risas de un mundo en el que la vida ha llegado a ser un simple museo”.

“Cuando se habla hoy de cultura, los gobiernos piensan en abrir escuelas, en hacer funcionar las rotativas, en hacer correr la tinta de imprenta; en tanto que para hacer madurar la cultura lo que, tal vez, es necesario, es cerrar las escuelas, quemar los museos, destruir los libros, romper las rotativas de las imprentas”.

“Actualmente, en Europa, la cultura es un lujo que se adquiere como instrucción, como educación”. “Se confunde, generalmente, la instrucción con la cultura, y en Europa, en donde las palabras ya no quieren decir nada,

instrucción y cultura se emplean en el lenguaje corriente para manifestar una sola y misma cosa, cuando en realidad se trata de dos cosas que difieren profundamente; o aun sin confundir propiamente la instrucción y la cultura, se las considera como si marcharan juntas, cuando todo lo que vemos en derredor nos prueba que la cultura dispersa y contradictoria de Europa no tiene ya nada que ver con su estado absolutamente uniforme de civilización”.

“Si Europa concibe la cultura como un barniz, esto se debe a que ha olvidado lo que fue la cultura en los tiempos en que verdaderamente la había, y no se puede arrancar a la palabra cultura su sentido profundo, su sentido de modificación integral, y aún podría decirse que mágica, ya no del hombre, sino del ser en el hombre, porque el hombre verdaderamente cultivado lleva su espíritu en el cuerpo, y obra sobre el cuerpo por la cultura, lo cual equivale a repetir que obra sobre el espíritu”.

“...comprender que existe una identidad absoluta entre las fuerzas del cuerpo y las de la inteligencia, y que el espíritu es la criba de la vida”.

“No sostengo que el espíritu sea tan útil como el cuerpo; sostengo que no hay ni cuerpo ni espíritu, sino modalidades de una fuerza y una acción únicas. Y la cuestión de la rivalidad entre ambas modalidades no llega a plantearse siquiera”.

Ah, sí, comprender... Pero al hombre teórico no le es fácil comprender a Artaud. O quizá sea que lo comprende muy bien y por ello busca neutralizar a toda costa lo que Artaud le dice. Sea lo que sea, de Artaud se han dado las interpretaciones más curiosas. Todas las instituciones, al parecer, tienen algo que decir a propósito de Artaud. Pero ya es hora de no extrañarse por nada. Más vale examinar lo que hay en el fondo de tales interpretaciones.

(CONTINUARA)